Barnes

274
274-V
3
71

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 nueuamente hecha sobre la impresion 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, sopena que qualquiera persona, o personas que sin tener para ello vuestro poder los imprimieren, o vendieren, o hizieren imprimir, o vender, pierdan toda la impresion 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 impresion esta conforme al original, y se tasse el precio porque se ha de vender cada volumen, sopena 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.

PALENCIA · BIBLIOTECA PÚBLICA Y MUSEO DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL

¶ 2

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 eumq;, non priuatis tantum, publiciſq; 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 quibuſcumq; 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.

ILLVSTRISSIMO AC REVERENDISSIMO DOMINO

DOMINO MICHAELI BONELLO CARDINALI

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

QVM 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 profectò, 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 ſolùm 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, poſteriſq; 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,

conſulere, quàm quòd verbum patris carne aſſumpta imbecillitati mortalium verus homo ſeſe accommodaret, certamq; fidem, eandemq; ſalutarem inſtitueret 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 percontatus fuerit, vbi nam ſit huius ſcientia ſalutaris diuina 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: Iſthæc 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? Hîc hîc conculcandæ Philoſophorum vanæ opiniones, hîc diſſoluendæ erant terrenæ ſapientiæ vanitates, hîc confutandi dæmonum cultus, hîc 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 fundamẽta 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 antiquarũ 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, glorioſaq; triumphauerit. Videte (inquit Apoſtolus) fratres vocationẽ veſtram,

quia non multi ſapientes ſecundùm 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 ſua prædicatione 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 potiùs 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 ſuper fundamentum 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 cœpiſſet, 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 faci-

vt faciliùs 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 ſeſe 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 facilè 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 meritò quiſquàm iudicabit. Huius Angelici Doctoris doctrinam ſequuti à veritatis tramite nunquam diſceſerunt. Hic enim, velut alter Beſeleel ſapientia Dei plenus in tabernaculi conſtructione, omnem operam mirificè impendiſſe videtur. Cùm 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 plùs 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 & Piiſſimi 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-

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 profectò 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, tua maxima potentique protectione, toto terrarum orbe clareſcant, in dieſque maiora incrementa ſuſcipiant. Huius meæ petitionis magnas ingenteſque rationes, memini me aliâs tuæ excellentiæ inſinuaſſe; quamobrem hoc in loco meritò 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 plurimùm 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.



IQVIS 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 compleuiſſe. 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, pleniùs 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; quartò 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

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 conſideratè 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 incommunem 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, Deiparã Virginem meo nomine ſalutabis. Iterumq; vale. Datis Salmanticæ anno Domini 1584.

PROLOGVS AVTORIS
AD LECTOREM.

CIRCA 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 pecuniã 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 cita re, 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 commodiùs & memoriã & ingenium exercere. Didici nanq; experiẽtia, quàm parum mihi proßint 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.

Conſideraiuimus 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-

FRATRIS DOMINICI BAÑES IN D. THOMÆ PROOEMIVM MEDITATIO.

HVIVS Angelici Doctoris eruditionem, doctrinamque per multos annos continua ferè lectione verſans nūc mihi incipere videor, eiuſque denuò diſcipulus fieri vehementius deſidero. Dum enim huius operis prooemialem 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 verò 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 ſequātur, 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 prooemium explicans de ſemetipſo teſtatur, eadem quaſi à me dicta fuerint cenſeantur.

Prooemium 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, prouectos inſtruere, & incipientes erudire. ¶Secundum documentū 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 A Theologica difficultas proprio loco examinetur & definiatur: & tandem breuiter ac dilucidè, (quæ res difficillima eſt) vniuerſa proſequatur, quantùm poſsibile fuerit pro ipſius materiæ, de qua agitur, dignitate. Quæ omnia humilitate & diuini auxilij confidentia, aſsiduiſque orationibus certiùs, vel ſaltem fructuoſiùs Theologus aſſequetur.

¶De primo documento meditatio.

B 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, C non eſcam. Porrò nō propterea à reprehenſione dignus erit diligens ac ſolicitus Sacræ Theologiæ inſtitutor, ſi prouectioribus tum in virtute, tum in diſciplina conſulens, ſubtiliores profundioreſque quæſtiones diligenter ac profundè diſputet Apoſtolicū præceptum ſeruans, qui ad Romanos. 1. dixerat; Græcis ac Barbaris, ſapientibus & inſipientibus debitor ſum. Et iterùm: Sapientiā autē loquimur inter perfectos. 1. Corinth. 2. vnde & meritò prudentiſsimus Caietanus obſeruandum animaduertit, hoc Theologicæ ſummæ diuinum opus ab Angelico Doctore editum nouitijs adaptari, D 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.

E 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 inſtituēs 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 credendi 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, q 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. ¶ Fortaſsis 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. Cùm 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, dùm propoſitam metaphoram paruuli & viri ſecundùm 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 verò, 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 perſcientificum 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 plurimùm 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

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 ſtatim 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 minùs quàm octo ſupra quadraginta, quas ſi attente legeris, videbis non ſolùm pulſum hominis diligenter tentatū, verumetiam vniuerſas animi motiones & partes ac paſsiones diſtinctè cognitas, omniumque illarum quaſi anatomiam exactiſsimè factam. Deinceps vero 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 vero 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 ſolùm 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, diſtincteque 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 diuinitùs 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 ſolùm 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; quantùm 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 vero 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 ſunt 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 congruit 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 facilè 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 abundè 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 plurima, 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 peſtiferè prædicare cœperunt, valde neceſſarium fuit & diuina diſpoſitum prouidentia, vt catholicæ Eccleſiæ Doctores vniuerſa ſanctorū Patrum dogmata in ordinem diſciplinæ redigerent. Neque verò hoc ſolùm effecerunt, verùmetiam Philoſophorum documenta, quibus doctrina ſacra impugnari ſolebat, ita in artem reduxerunt, vt iam Theologiæ veluti fideles ancillæ deſeruiant. Quo factum eſt, vt mirabili 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 lucidè omnia proſequitur, quantùm pro materiæ dignitate ac profunditate poſsibile eſt. Quem qui imitatus fuerit, non longè ab ſcopo in docendi methodo aberrauerit. ¶ Porrò, vt quæ Theoricè dicimus, Practicè 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 quīngentas 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 parùm exercitatis. At vero 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 fortaſsis apparebunt. Quæ tamen ad intelligentiam myſterij Trinitatis & diuinæ cognitionis & in rebus exiſtentiæ atque operationis Dei plurimùm conferunt. Fateor tamen, q 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; Vtrùm 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 ſecūdæ 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

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 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 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-

ARTICVLVS PRIMVS.

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

*Aliàs Philosophicas.

1 2.2.q.2.ar. 3.& 4. Et 1.prol.art. 1.Et 1.contra gent. c. 4.& 6. Et verit. q. 14.art.11.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd non sit necessarium præter Physicas disciplinas aliam doctrinâ 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.

Aristot. 6. Meta. com. 2. tom. 3.

SED contra est, quod dicitur. 2. ad Tim. 3. Omnis scriptura diuinitus inspirata, vtilis est ad docēdum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum ad iustitiam, Scriptura autem diuinitus inspirata, nō pertinet ad Physicas disciplinas, quæ sunt secundum rationem humanā 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. Primò 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 finē. Vnde necessarium fuit homini ad salutem, quòd ei nota fierent quædam per reuelationem diuinam, quæ rationē humanam excedunt.

Q. 12. 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 & conuenientiùs & certiùs 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.

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 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 erudiēdum in iustitia: sed scriptura diuinitus inspirata non pertinet ad physicas disciplinas, ergo &c. Deinde ratione sic probat. Quia homo ordinatur ad Deum sicut ad finem, qui comprehēsionem 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 quarūdam 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 secundū. 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 secundùm quòd naturali lumine cognoscibilis est, Theologia verò nostra considerat Deum secundum quòd lumine diuinæ reuelationis cognoscitur.

COMMENTARIVM.

ANtequàm ad grauiores disputationes accedamus, quædam præfertim 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:

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 ſecundum 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 præditum 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 acquirēdam: & 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 conueniunt, esse falsum: sed 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. postquàm 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 quidditatiuè, 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 nō 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 ostenditur quomodò doctrina reuelata non destruat, sed perficiat potius naturam, dum imperfecta sed naturalia desideria, quæ potiùs 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 propheticè 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

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 & propheticæ comminationis. Secunda eſt, vt efficiantur homines alacriores 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 credẽtes 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, ſuppoſita 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. Præterea idem efficaciter comprobatur. Nam Deus nunquàm deficit in neceſſarijs multò minùs, quàm natura: ſed non ſolùm eſt neceſſaria traditio ſcripturarum, verumetiam intellectus earum, ergo Deus Eccleſiam non dereliquit ſine doctoribus ſufficientibus ad explicandas ſacras ſcripturas. Præterea, 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 quidẽ ſcientia nõ pollent fideles plurimi, quãuis fide polleant. Aliud enim eſt ſcire tãtummodo, quid credere debeat homo propter adipiſcendã beatitudinẽ; & 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 etiã 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 continuã 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 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 eijceret dæmonia, mirabiliter argumentatur. Ipſi etiam Apoſtoli magiſtrũ 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 vero 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 III. & 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 beatitudinẽ proprijs actionibus acquireret. Quod quidem donum multò abundantiùs 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 ſolùm 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, quantùm 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 ſecundùm propoſitum gratiæ Dei. De hac autem difficultate; Vtrum ad iuſtificationem requiratur fides ſupernaturalis etiam ex parte obiecti creditibilatius 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 præuentus fuerit auxilio diuinæ miſericordiæ. Et ſic verificabitur, quòd facienti quod in ſe eſt, Deus non denegat gratiam. Cæterùm 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 diſputaui late in. 2. 2. quæſt. 10. artic. 1. dubio. 2.

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

Ad

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 potiùs 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 preſentem 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, quãtùm ad ſubſtantiam, ſed ſolùm 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. Suppoſita 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 qnæ 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. qp 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, qp 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 fortaſsis ipſi in ſcholis non auderent loqui, coram populo diſputant & definiunt. Cęterùm 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 eũ 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 aliâs 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

Arguitur secundò, Reuelatio supernaturalis non po
A testt proportionari, nisi cũ obiecto supernaturali, ergo
veritas, quæ ex natura sua ordinis naturalis est, non po-
test cognosci sub ratione supernaturalis reuelationis.

Arguitur tertiò, Fidelis idiota non est melioris con-
ditionis, quam fidelis philosophus: sed fidelis philoso-
phus non assentit illis veritatibus naturalibus ex diui-
na reuelatione, sed ex naturali medio, ergo fidelis idio-
ta non assentit ex diuina reuelatione. Patet consequen
tia, Quia aliàs iste esset melioris conditionis.

Arguitur quartò, Si aliqua veritas naturalis per diui
nam reuelationẽ cognosci deberet, maximè hæc, Deus
B 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 conse-
quens 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 ratio-
nem inuestigari, ac per consequens sufficeret naturalis
cognitio: siquidem tota hominis salus inde pendet.

C Ad hoc dubium Caietanus in hoc loco docet, hanc
secundam conclusionem intelligendam esse de necessi
tate non simpliciter, sed de bene esse. Nihilominus con
trarium 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 demonstra
ri, & 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 be
ne esse, sed simpliciter asserenda est necessaria reuelata
D doctrina ad huiusmodi veritates cognoscẽdas. Quam-
obrem Caiet. in. 2. 2. suprà, sententiam, quam hic tenue
rat, moderatur. Aut enim inquit, loquimur de humano
genere secundùm singulos homines vel secundùm ip-
sius humani generis communitatem. Si priore modo
loquamur; multis necessaria est simpliciter doctrina re-
uelata. Quia multi sunt, qui propter naturalem ine-
ptiam vel alias rationabiles occupationes nequeunt
proprijs viribus huiusmodi veritates inuestigare. Si au-
tem loquamur de ipsa communitate humani generis;
dicit non esse necessariam omnibus talem reuelatio-
nem. Quia quidam proprijs viribus possunt eas verita-
tes cognoscere. Verumtamen neque ista moderatio vi-
detur nobis conuenire cum doctrina D. Tho. Nã iam
tunc verificaretur, ꝙ naturalis ratio sufficit ad cognitio
nem illarum veritatum. Nam ꝙ in aliquibus deficiat
ista cognitio ex accidentali causa prouenit: & tamen
D. Tho. huiusmodi defectum ad humanam naturam
refert. Deinde quia & ipsi philosophi talem cognitio-
nem, non nisi per longum tempus & cum admixtione
errorum acquisiuerunt, vt patet legenti philosopho-
rum dogmata.

Dicendum ergo nobis videtur; & sit certa conclu
sio, quòd necessaria est doctrina reuelata, vt ho-
mines etiam in veritatibus naturalibus instruan
tur quantum oportet, vt de supernaturalibus doceam-
tur. Gratia enim præsupponit naturam. Et probatur
A primò. Quia quamuis aliquibus possit contingere ali-
qualis Dei cognitio post longum tempus; tamen hoc
non contingit de facto, nisi cum aliqua admixtione er-
rorum. Vnde necesse est, ꝙ doctrina reuelata perficiat
naturam. Probatur secundò. Quia vulnus ignorantiæ,
quod cum peccato originali traximus, non solum est
in ratione practica, sed etiam in speculatiua, eo ꝙ in sta-
tu naturæ integræ speculatiuus intellectus infallibilem
ordinem ad verum habebat, nec retardari poterat à cor
poris corruptibilitate. Vnde D. Tho. infra. quæst. 101.
art. 1. ad. 3. pueris in statu innocentiæ sufficientẽ scien-
tiam tribuit, quæ illos in operibus bonis dirigeret. At
B verò post peccatum mansit homo cũ corpore corrupti
bili, 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 admixtio-
ne erroris & breui tempore acquisita circa veritates na
turales de ipso Deo, quæ quidem sunt necessariæ homi
ni, non potest haberi in statu naturæ lapsæ viribus hu-
manis, ergo necessaria est doctrina reuelata ad instruen
dos homines circa huiusmodi veritates. Per quàm do-
ctrinam, vt inquit Chrysost. hom. 4. ad populum, plus
C vno die cognoscunt Christiani, etiam agricolæ, quam
per totum vitæ suæ tempus adepti fuerint philosophi;
statim enim per doctrinam sacram eruditi rustici cre-
dunt vnum esse Deum & prouidentiam eius & super
omnia colendum esse atque adorandum. Cæterum phi
losophi etiam grauissimi post multum tempus aliquas
veritates cum admixtione errorum assequuti sunt. Nã
Plato in Ægyptum & Italiam peregrinatus est, vt phi-
losophiã disceret. Aristoteles verò annos viginti apud
Platonem laborauit. Et isti in grauissimos errores in-
ciderunt. Dixit enim Plato materiam Deo esse coæter
nam & ab eo non creari, posuitque animarum ad cor-
D pora reditum. Item dixit omnem animam brutorum
esse immortalem & omnes eiusdem speciei esse & Deũ
esse animam mundi. Aristoteles etiam dixit necessa-
riò mundum ab æterno fuisse. Nec meminit huma-
næ fœlicitatis æternæ. Et. 7. Politicor. asseruit homi-
nes, qui nascuntur orbati aliquo membro vel aliqua
ratione monstruosos, interficiendos esse. Docuit etiam
ibidem aborsum esse procurandum saltem ante fœ-
tus animationem. Deinde Cicero Dei prouidentiam
negauit & vt faceret homines liberos, fecit sacrilegos.
Item cum Aristotele censuit, indignationem de pro-
speritate inferiorum esse virtutem, quod est absur-
E dum secundùm rectam rationem. Et libro. 3. officio-
rum docuit, iustum esse lædere nocentem, quod est
contra legem naturæ. Præterea Galenus vir ingenio cla
rissimus docuit, animam esse mortalem & esse relatio-
nem, id est, harmoniam & concentum humorum. Au-
gustinus deniq; excellentissimo à natura ingenio præ-
ditus in plurimis Manichæorum erroribus per nouem
annos detinebatur. Ergo si tam magno & excellenti
ingenio viri errauerunt circa naturalia; omnibus neces-
saria est doctrina reuelata, ne errare contingat in ijs re-
bus, in quibus ignorantia vel error etiam doctrinæ ca-
tholicæ aduersatur.

AD argumenta ergo in oppositum. ¶ Ad pri-
mum respondetur, ita verum esse, quòd cum
primum homo peruenit ad vsum rationis suffi-
cien-

cientiſsimè naturali lumine illuſtratur, dictante ſyn- A
dereſi, vt ſe conuertat ad bonum ſecundùm rationem proſequendum. At verò poſtea non poterit abſque ali quo errore circa naturalia vitam agere, niſi reuelata doctrina fuerit illuminatus.

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 minùs 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 cō firmat 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 pro C
batìonem reſpondetur, quòd ſimul & ſemel diuina reuelatio 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 nō 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 præ- D
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. Vtrū 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 abundè ſatis præſtat ſolutio D. Thomæ.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm ſacra doctrina ſit ſcientia.

2

AD SECVNDVM ſic proceditur. 3. diſt. 33. q. 1. art. 2. q. 4. &. 1. ſent. prol. art. 3. q. 2. Et veri. q. 14. ar. 9. 3. Et hoc tri. q. 2. art. 2.
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, cùm non ab omnibus concedantur: nō 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 Tri Lib. 14. c. 1. à medio to mo. 3.
nit. * 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. * In cor. art.

AD ſecundum dicendum, quòd ſingularia traduntur in ſacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur, ſed introducuntur, tum in exemplum vitæ, ſicut in ſcientijs moralibus: tum etiam ad declarandum auctoritatem virorum, per quos ad nos reuelatio diuina proceſsit, ſuper quā 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 argumēto 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 dumtaxat 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.

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.

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 ineuidentem; tunc concluſio erit probabilis opinio vt plurimum, ergo Theologia non eſt propriè ſcientia.

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.

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 ſciẽtias naturales.

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.

HIS ſuppoſitis ſit prima concluſio. Si Theologia ſecundùm ſe conſideretur, hoc eſt ſecundùm 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.

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.

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

dit in filium Dei, habet teſtimonium Dei in ſe: ergo Theologicus habitus meritò & propriè ſcientia nuncupatur. Probatur ſecundò. Nam cum Ariſtot. docuit ſcientiam procedere ex euidentibus, vel intellexit ex euidentibus quo ad nos vel euidentibus ſecundùm ſe. 1. Si primum, ergo Metaphyſica non erit propriè ſcientia, quæ ſæpè procedit ex euidentibus ſecundùm 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 ſecundùm ſe; tunc ſic argumentor. Principia Theologica ſunt certiſsima, & euidentiſsima ſecundùm 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, 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 demonſtrentur 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, aũt 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, 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 ſaluberrima 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 multò 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 iſto modo verè noſtra Theologia imperfecta eſt, quia pro iſto ſtatu caret 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, ſedebimus; 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 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 bonā 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 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 quædā 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 argumētum doctissimus Magister Frater Dominicus de Soto, lib. 1. Poster. q. 2. ad confirmationem argumenti septimi ait, quòd quando per consequentiam 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; & Paulus similiter, ergo si tu ita negotiatus fueris; diues 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 autē esse risibilem; quia opinatur, risibilitatem non pertinere ad perfectionem hominis, hic esset malus philosophus, sed nondum hæreticus. Quoniam ab Ecclesia nō 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 voluntatē, 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 scientiæ conclusiones. Et nihilominus dicuntur esse conclusiones de fide non immediatè, sed mediatè: & oppositū illarum dicitur error circa fidem mediatè: & 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 tenet præceptor meus Cano in libro. 12. de locis Theologicis capit. 2.

Ad quartum argumentum respondetur, quòd quędam principia Theologiæ prima sunt maximè necessaria, vt v. g. quòd Deus est trinus & vnus, q̄ Pater generat Filium. Alia verò sunt, quæ ex proprijs terminis cōsiderata videntur esse contingentia, vt v. g. q̄ 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 etiām Theologia beatorum, ergo.

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 Deū obscurè cognitum, Theologiam verò beatorum versari circa Deum secūdùm se cognitum: quoniam hæc obscuritas non est ratio, quam Theologus consideret in 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 cōcedit esse subordinatam scientiæ Dei & beatorum. Ad argumenta verò facta respondet, eam solam conditionē esse necessariā, vt aliqua scientia dicatur subalternata alteri, q̄ eius principia sint euidentia in altera scientia. At vero hæc sententia falsa videtur. Primò quidem, quia si satis est, vt sciētia sit subalternata, q̄ eius principia sint euidētia in alia scientia, nec sit necessaria diuersa ratio obiecti; sequitur, q̄ si quis credat aliquas propositiones Geometriæ propter autoritatē magistri asserentis, deinceps verò ex illis suppositis deducat plures conclusiones per euidentes consequētias, sequitur inquam, q̄ iste discipulus acquirat habitum subalternatum illi scientiæ, per quam demonstrantur priores conclusiones, consequens falsum est. Quia si discipulus ille didicerit postea demōstrationes priorū 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

obiectum beatis, ſed noſtræ Theologiæ obiectum eſt Deus reuelatus abſtrahendo à claritate & obſcuritate. Contra hoc eſt. Quia tunc obiectum ſubalternātis eſſet minùs vniuerſale & magis determinatum; & obiectum ſubalternatæ eſſet communius. Patet enim, quòd Deus clarè vel obſcurè viſus non eſt obiectum tam determinatum, ſicut Deus clarè viſus. Deinde cùm Theologus viator peruenerit ad Deum clarè viſum, iam tūc eius Theologia reuera eſt de Deo clarè 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 apertè & 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. Altera cognitio eſt in beatis, qua cognoſcunt res per proprias ſpecies, quæ appellatur ab Auguſt. veſpertina cognitio: illa verò prior dicitur matutina.

Supponendum eſt ſecundò, 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. Alterā 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 propriè Theologica ſcientia.

His ſuppoſitis ſit prima concluſio. Cognitio beatifica eminenter eſt ſcientia ſubalternans non ſolùm 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: multò autem magis noſtra Theologia, cuius principia nobis obſcura illic videntur.

Secunda concluſio. Si noſtra Theologia comparetur 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 propriè 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 rationē ſcientiæ Theologiæ, ſicut accidit aquæ eſſe calidam, ergo &c. Probo minorem. Quia aliàs 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 quāuis Deitas ſit vnica in ſeipſa ſimpliciſ- A ſima: tamen vt ſubeſt differentibus rationibus formalibus, ſub quibus cognoſcibilis eſt, habet ſufficiens fundamentum ad diſtinctionem ſcientiarum & habituū. 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 pro B bat 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, C 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 perfectiùs, quàm omne aliud lumen inferius. Cæterùm 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 cogno- D ſcitur lumine gloriæ, conſideratur eius puritas & ſubſtantia ſecundùm 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) E 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 ita 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. Cùm 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, cùm 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 mediatè 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 tertiò. 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 modò eſt ineuidens, poſsit fieri euidens in vita beata, quoniam illa ineuidentia non eſt intrinſeca ſuæ ſpeciei. Et deniq; probatur ex D. Hierony. in epiſto. 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 virtute 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-

tum ſcientiæ non per accidens ſed perſe 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. 11. 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, q̃ Apoſtolus non affirmat, q̃ 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 fortaſsis 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 q̃ 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, q̃ 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, q̃ 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 fortaſsis idem numero aſſenſus fidei informis non poteſt fieri formatus: quia variatur ſecundùm illam circunſtantiã viuentis aut mortui: tamen non inde ſequitur, q̃ fidei habitus non maneat idem informatus charitate, qui antea fuerat informis. ¶Reſpondetur ſecundò, nego antecedens. Imo ex natura rei poſsibile eſt, q̃ idem numero aſſenſus. v. g. huius concluſionis, Chriſtus eſt riſibilis, qui nunc habetur ex principio cognito per fidem, continuetur in patria, ſi Deus repentè 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. Cæterùm 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: imo 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 rã-tio eſt. Quia ſcientia infuſa animæ Chriſti per ſe extenditur ad cognitionem cogitationũ cordis, ad quẽ 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 ſolùm 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 ſecundùm ſe & propriam rationem obiecti acquiſita eſt. Sed tamen falluntur in hac opinione. Non enim eſt poſsibile, vt ſcientia, quæ perſe infuſa eſt & ex propria ratione obiecti, acquiratur ab aliquo etiam per accidens: quoniam virtus inferior non poteſt attingere ad effectum ſuperio-

superiorem ne per accidens quidem. At verò vicè versa ex superiore virtute potest quis habere ex infusione quod proprijs viribus acquirere poterat. A

CIrca solutionem ad secundum argumentum Dui Thomæ aduerte, quòd singularitas, quæ non prouenit ex obiecto materiali nō 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 B 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 principum 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 incogno C scibilis, 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 D 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 Infra ar. 4. Et. 1. prol. art. 2. 3. & 4. c. & 5. 2. Primo post textu. 43. tom. 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. E

¶ 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 considerandæ secundùm obiectum; nō quidem materialiter, sed secundùm rationem formalem obiecti: * puta homo, asinus & lapis conueniunt in vna forma ar. 7. huius li ratione colorati, quod est obiectum visus. Quia igitur quæst. sacra scriptura considerat aliqua secundùm quod sunt diuinitus reuelata (secundùm quod dictum est *) om- art. præce. nia quæcunque sunt diuinitus reuelabilia, communicant in vna ratione formali obiecti huius scientiæ: & ideo comprehenduntur sub sacra doctrina, sicut sub scientia vna.

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 potētias, vel habitus, diuersificari circa illas materias, quæ communiter cadunt sub vna potentia vel habitu superiori, quia superior potentia vel habitus respicit obiectū sub vniuersaliori ratione formali: * sicut q. 77. ar. 3. 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.

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 argumentū. 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 habentē in secessu difficultatē, quā in fronte promittat. Et quidem Caiet. in eius explicatione quæ dā disputat & definit, quæ non mediocrē habēt difficultatē. Dabo autem operā, 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;

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 ſecundùm ſpeciem. Quemadmodum poſſemus inquirere; An metaphyſica ſit vna ſcientia ſecundùm 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? & vtrùm 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 ſcietia de Deo, vt docet D. Tho. in art. 7. ergo nõ 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 Ariſto. 6. metaph. tex. 2. ſecundùm 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 ſecundùm ſpeciem, ſed potiùs 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 immediatè lumen fidei, ſed aſſenſus alterius præmiſſæ fit 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 ſecundùm 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, & principaliùs quàm color. Eſt enim ſol maximè viſibilis ratione lucis. Sed exemplum affertur, quòd lumen comparatione ad colores eſt ratio ſub qua. Sed eſto aliud exemplum in mathematicis, quarũ ratio formalis, quæ attingitur, dicitur eſſe quantitas: Ratio verò formalis obiecti ſub qua dicitur eſſe abſtractio à materia ſenſibili. Imò verò abſtractio à materia, vt in communi ſignificatur, eſt ratio communis ſub qua omnis obiecti ſcibilis. De qua re vide Caietanum libro. 2. Poſter. in quæſt. de abſtractione ſcientiarum. Nunc igitur in hoc articulo non inueſtigamus rationem formalem, quæ attingitur à Theologia. De hac enim in articulo ſeptimo erit ſpecialis diſputatio. Nunc autem inquirimus, quæ nam ſit ratio formalis ſub qua obiecti Theologiæ.

Secundum fundamentum ſit, vnitatem ſcientiæ ſpecificam non ſolùm eſſe iudicandam ex vnitate obiecti formalis, vt res quædam eſt, ſed ſimul ex vnitate obiecti formalis ſecundùm rationem formalem, ſub qua,

vt v. g.

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 secundùm 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 quanuis 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, quanuis realiter nullus sit homo sine materia singulari, nulla quantitas sine materia sensibili. Hoc suppositio, probatur nostrum tertium fundamentum, scilicet, quòd 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 multò magis ratio formalis specificans scientiam. Patet consequentia. Quia relatio sequitur talẽ rationem formale, 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, qnod 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 exẽmpli 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, solùm abstrahit à materia singulari, & nihilominus idem est habitus omnium illorum: quia eodem lumine naturali immediatè ostenduntur esse vera. Cæterùm postea in discursu ex istis principijs alio & alio lumine opus est, vt cognoscãtur & scianturmagis vel minus abstracta à materia. Atq; ita scientiæ distinguuntur specie.

Sed rogas. Quid igitur est, quod tam frequenter versatur 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 quòd 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 in quantùm sunt diuinitùs 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

illa eſt nobis extrinſeca tenens ſe ex parte cauſæ effi- A
cientis & ſuperioris. Altero modo diuina reuelatio ſu-
mitur 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 con-
cluſio probatur. Quia ex eo diſtinguitur Theologia à
Metaphyſica, vt docet D. Tho. art. 1. huius quæſtionis,
quia Metaphyſica agit de eiſdem rebus ſecundùm q
ſunt cognoſcibiles lumine naturalis rationis, Theolo- B
gia vero ſecundùm q cognoſcuntur lumine diuinæ re-
uelationis, ergo neceſſe eſt, vt eo pacto quo diuina re-
uelatio dicitur ratio ſub qua, non diſtinguatur à lumi-
ne, vel ab effectu formali luminis ſupernaturalis. Patet
conſequentia. Quia non poſſunt eſſe duæ rationes for-
males ſub quibus & per quas ſcientia vnitatem habeat.
Item D. Tho. art. ſequen. ait, q ſacra doctrina vna exi-
ſtens ſe extendit ad ea, quæ pertinent ad alias ſcientias,
prout ſunt diuino lumine cognoſcibilia. Et confirma-
tur ex eo, quod inquit Apoſtolus. 2. Cor. c. 4. Deus qui
dixit de tenebris lumen ſplendeſcere, ipſe illuxit in cor
dibus noſtris ad illuminationem ſcientiæ claritatis Dei C
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 attin-
gitur in eo, quod dicit claritatis Dei: id eſt, diuinitatis in
facie Chriſti, ideſt, in perſona Chriſti. Eſt ergo ratio for
malis ſub qua cognoſcimus Deum & ea, quæ Dei ſunt,
lumen infuſum à Deo, per quod formaliter illuminan-
tur ea, quæ ſunt in noſtro intellectu ineſſe intelligibili
Theologico. Et in hoc ſenſu dicimus, diuinam reuela-
tionem eſſe rationem formalem ſub qua. Quemadmo-
dum 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 manifeſtatio-
ne ſeu reuelatione, quæ fit naturali lumine indito ab au
tore naturæ. Quemadmodum ergo dicitur Deus ma-
nifeſtare 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 cognitio-
nem pertinent, quatenus infundit lumen, quo talia re-
uelentur. Atque hoc pacto verificabitur, q ſub diuina
reuelatione pertinent ad vnam rationem ſpecificã fidei
vel Theologiæ: quanuis differenter, vt ſtatim ſumus E
explicaturi.

Tertia concluſio. Si abſtractio à materia conſidere-
tur, vt neceſſaria conditio rationis formalis ſub qua,
iuxta doctrinam explicatam in tertio fundamento, no
ſtra 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 con-
cluſio non aliter probatur, niſi quia cum noſtra Theo-
logia ſit verè & propriè ſcientia, vt articulo præcedenti
oſtenſum eſt, oportet ei tribuere ſcientiæ proprietates,
quantùm poſsibile fuerit. Eſt autem quædam proprie-
tas ſcientiæ, vt abſtrahat à materia, & q quantò ſuperior ſcientia eſt, tantò magis abſtrahat. Ergo cum Theo

logia ſit ſuprema inter ſcientias maxima debet eſſe eius abſtractio & excellẽs ſupra abſtractionẽ metaphyſicã.

Quòd ſi roges. Quæ nam poteſt eſſe maior abſtractio, quàm à materia intelligibili? Reſpondetur, q inter entia naturalia eſt naturalis ordo, ita vt alia alijs ſint immaterialiora & ſimpliciora: & hac via inueniuntur tres gradus abſtractionis: Primus eſt à materia ſingulari; & hic pertinet ad ſcientiam phyſicam, quam ego vnicam eſſe ſecundum ſpeciem exiſtimo: quoniam eius abſtractio à materia ſingulari non recipit magis & minus. Sed de hac re, in principio libri primi de Generatione & Corruptione, plura dicemus. Secundus gradus abſtractionis eſt à materia ſenſibili, non autem à materia intelligibili. Et hæc abſtractio conuenit mathemati cis, in quibus inuenitur differentia ſpecifica: quia talis abſtractio non conſiſtit in indiuiſibili. Vnde Arithme tica eſt omnium ſimpliciſsima. Quia numerus ſimpli- cior eſt, quàm quantitas continua, quæ habet conditio nem materiæ, eo quòd diuiſibilis eſt in infinitum, quæ quantitas eſt obiectum Geometriæ, numerus autem ad vnitatem reducitur tanquàm ad menſuram indiuiſibi- lem, qui eſt obiectum Arithmeticæ. Deinde verò Mu- ſica & Perſpectiua ab illis differunt: quia minùs abſtra- hunt à materia ſenſibili, eo quòd obiectum Perſpecti- uæ eſt linea viſualis: obiectum autem Muſicæ eſt nu- merus ſonorus. Inter ſeipſas autem ex parte quidem principiorum perfectior iudicatur Muſica. Quia eius principia ſunt Arithmeticæ concluſiones, principia ve ro Perſpectiuæ ſunt concluſiones Geometricæ. At ve- rò ſi conſiderentur ex parte rationis formalis obiecti, quæ attingitur ab vna qualibet, nobilior videtur Per- ſpectiua quàm Muſica, eo q additio obiecti Perſpecti- uæ, ſupra Geometriam conſideratur per ordinem ad viſum, qui eſt nobilior potentia & magis abſtrahens à motu, quàm Muſicæ additio ſupra Arithmeticam, quę dicit ordinem ad auditum, qui non ſic abſtrahit à mo- tu, ſicut viſus. Quoniam auditus fit cum quadam im- mutatione reali circa medium & fortaſsis circa ſenſo- rium, ſecundùm quendam motum localem & impul- ſum aeris. Ac proinde iſtæ ſcientiæ ſubalternatæ ſe ha- bebunt inter ſe ſicut excedens & exceſſum. Tertius gradus abſtractionis eſt à materia etiam intelligibili. Et hic gradus eſt proprius Metaphyſicæ, cuius obiectum eſt ens. De cuius ratione non eſt aliqua materia. Poteſt enim ratio entis perfecta inueniri abſque aliqua mate- ria vel ordine ad materiam, quod non contingit in ra- tione quantitatis, quæ neceſſariò intelligiter per ordi- nem ad ſubiectum materiale. Et propterea Mathemati cæ dicuntur non abſtrahere à materia intelligibili. Cæ- terùm obiectum ipſum adæquatum Metaphyſicæ, quod eſt ens, etiam inuenitur tanquam aliquid intrin- ſecum in rebus materialibus. In quibus tamen Meta- phyſicus conſiderat aliquid immateriale, ſcilicet, quòd in rebus materialibus inuenitur quidam ordo abſtra- hens à materia, & ab hic & nunc. Atque ita dicimus, hanc demonſtrationem eſſe metaphyſicam, omnis ho mo eſt animal diſcurſiuum, omne animal diſcurſiuum eſt riſibile, ergo omnis homo eſt riſibilis. Quia quan- uis ipſe homo compoſitus ſit ex materia: tamen meta- phyſicus in illo conſiderat quod æternum & neceſſa- rium eſt, & ſibi competit intrinſecè per ordinem ad proprium obiectum metaphyſicæ. Atque ita procedit ex definitione hominis, quæ cõponitur ex partibus nõ

reali

reali cõpoſitione, ſcilicet, animal rationale, ſed Metaphyſica ex genere & differentia, quæ re vera non ſunt partes, niſi ſecundum q̃ ſubſtant 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 ſecũdùm 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. Itẽm ſi quo pacto Metaphyſicus de Deo conſiderat, hoc facit, quatenus in effectibus naturalibus poteſt relucere diuina virtus atq; 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 obijcitur 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 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 manifeſtatur in optima actiõne, 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 conſiderat, 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 ſuprrnaturalem ordinem gratiæ; tantum abeſt vt illi repugnet. Vtrum autem ratio formalis noſtræ Theologiæ & abſtractio illius reſpiciant & poſtulent lumen cuidẽs vel obſcurum, vel indifferenter vtrumlibet, iam patere poteſt ex dictis dub. 3. in art. præcedenti; & amplius patebit in ſolutione ad ſextum præſentis dubij.

A

B

C

D

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 potiùs analoga & plus quam generica. Sed debet cõſiderari illa ratio formalis, quæ attingitur, quatenus ſubeſt lumini, ratione cuius abſtrahitur ſecũdùm abſtractionem indiuiſibilem, in qua non eſt magis & minus. Atque hoc pacto ſpecificantur ſcientiæ à ſuis obiectis realibus. Eſt exemplum ſatis accommodatum 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; & 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 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: quia talis reuelatio non eſt formaliter ſupernaturalis ordinis, niſi tantùm 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 ſecũdùm ſpeciem ſe extendit ad vniuerſa noſtrarum ſcientiarum obiecta, & multò plura.

Ad quintum argumentum poſſet aliquis reſpõdere primò, 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 & minus intelligibilia, abſtrahentes quidditates à materia quantùm fieri poteſt. Et idcir 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

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 ſubſtãtiæ: ſed nihilominus ad Metaphyſicam pertinet conſiderare per ſe ſpecies ſubſtantiæ, quæ omnes includunt materiam quandam Metaphyſicam, ſcilicet potẽtiam & actum. Sunt enim & ipſi Angeli compoſiti ex eſſe & eſſentia, quæ ſe habet vt potentia reſpectu ipſius eſſe. At verò Theologia per ſe ſolùm 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 dictaui 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, q̃ 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 certũ 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 intrinſecè & per ſe obſcuritatem, ſed per accidẽs, vt dictum eſt articulo præcedenti, dubio vltimo. Imò verò arbitror, quòd noſtra Theologia quantùm eſt ex parte ſua poſtulat claritatẽ 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 nõ eſt argumentum, quòd ipſa Theologia per ſe abſtrahat ab obſcura vel clara reuelatione. Quemadmodum ſi dicerem, quòd aquæ forma non requirit per ſe intenſam frigiditatem, quia poteſt conſeruari cum minima frigiditate & intenſo calore. Ecce primam differentiã, propter quam per ſe & formaliter loquendo non eſt eadẽ ratio formalis fidei & Theologię, quanuis materialiter contingat, eãdem reuelationem eſſe rationem formalem vtriuſque. Altera differentia eſt. Quia reuelabilitas ſiue diuina reuelatio quatenus fidem reſpicit, eſt immediata ratio aſſentiendi quibuſdam veritatibus, quæ ſe habẽt 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

A reuelatione. Quapropter obiectum propriè & formaliter Theologiæ eſt virtualiter reuelatũ, vt diximus in tertia concluſione commentariorũ in. 2. 2. vbi ſupra. Quę res amplius explicabitur in ſolutione ad ſeptimũ.

Ad ſeptimum ergo argumentum, vt plenè reſpondeamus notandum eſt, demonſtrationes Theologicas eſſe in duplici differentia. Quædã enim ſunt quæ procedunt ex vtraque præmiſſa certa ſecundum fidem. Quædam vero ſunt, quæ procedunt ex altera certa ſecundùm fidẽ 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
B euidens ſecundùm regulas dialecticas, vt oſtendimus articulo præced. dubio. 1. ad tertium argumẽtum contra opinionem doctiſsimi Soto.

Nota ſecundo, potiſsimam demonſtrationẽ Theologicam eam eſſe, vbi vtraque præmiſſa eſt certa ſecundùm fidem. Quia ratio aſſentiendi præmiſsis eſt diuina reuelatio: & eadem eſt ratio aſſentiendi concluſioni non immediatè, ſed mediatè, videlicet, mediante conſequẽtia nota lumine naturali. Sit exemplum. Filius Dei eſt æqualis Patri, Chriſtus eſt filius Dei, ergo Chriſtus eſt æqualis Patri. (Mitto nunc an cõcluſio iſta aliàs ſit immediatè credita per fidem.) In huiuſmodi ergo de-
C monſtrationibus lumen naturale, quo iudicatur bonitas concluſionum, non eſt ratio formalis aſſentiẽdi, ſed conditio & quaſi applicatio rationis formalis antecedentis ad concluſionem. Et idcirco poſſet alicui videri, quòd tantùm lumen fidei cõcurrat ad aſſenſum concluſionis. Nihilominus, vt ſtatim explicabo, etiam ex huiuſmodi demonſtrationibus acquiritur habitus & lumen quoddam Theologicum ad aſſentiendũ ſimilibus concluſionibus. Vnde ad argumentum factũ concedo libenter ad aſſenſum concluſionũ Theologicarũ ſemper duo lumina concurrere, alterum lumen fidei, alterũ verò ab illo genitũ in ipſa cõpoſitione præmiſ-
D ſarum, quo lumine demonſtratur concluſio. Cuius luminis reuelationem appellat Caietanus virtualem Dei reuelationem, quia tale lumen ex virtute luminis fidei adiuncta demonſtratione veluti quidam ſplẽdor profi ciſcitur. Et quidẽ lumẽ fidei in huiuſmodi demonſtrationibus habet ſe vt cauſa vniuerſalis, hoc vero lumen velut particularis. Illud ſe habet velut lumen naturale primorũ principiorũ in ſingulis diſciplinis, hoc autẽ ſe habet veluti lumẽ virtute luminis naturalis acquiſitum circa aliquod genus ſcibilis. Hinc ergo colligitur plena ſolutio argumẽti. Dicimus enim, q̃ quemadmodũ non impedit vnitatẽ ſpecificã ſciẽtiæ Geometriæ, q̃ lumen
E primorũ principiorũ cõcurrat ad aſſenſum cõcluſionũ ſimul cũ lumine habitus acquiſiti, imò ſemper hoc eſt neceſſariũ formaliter vel virtualiter; ita neque impedit vnitatẽ Theologicæ ſciẽtiæ, q̃ lumẽ fidei, quod eſt primorũ principiorũ, ſimul cõcurrat cũ lumine & habitu Theologico ad aſſenſum cõcluſionis. Et ratio eſt. Quia vnitas ſcientiæ pẽſanda eſt ex vnitate luminis, quo immediatè aſſentimus cõcluſioni: & hoc lumẽ in Theologia facit obiectũ virtualiter reuelatũ. Verũ eſt tamẽ, q̃ propter affinitatẽ luminis Theologici, & ſubordinatiõnẽ, quã habet ad lumẽ fidei, ſolet dici à Theologis, eandẽ rationẽ formalẽ eſſe aſſenſus fidei & Theologicarũ concluſionũ, ſed diuerſimodè. Hic autẽ diuerſus modus eſt à nobis hactenus explicatus. Cæterùm quando

altera

altera præmissa est de fide, altera verò naturali lumine cognita vel demonstrata, tunc lumen acquisitum non est ita purè Theologicũ, 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, quòd 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 debiliorẽ 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 cõtingens, 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. Cæterùm si dictum illud, conclusio sequitur debiliorem partem, intelligatur de conclusionibus, quæ sunt in demonstrationibus; tunc adhuc oportet distinguere. Nam si demonstratio fit 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 autẽ demonstratio fiat à priori: tunc cõclusio dicetur sequi debiliorem partem, quatenus si in altera parte est minor certitudo, aut minor euidẽtia, (nam falsitas esse nõ 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 Theologicã, q vtraque vel altera præmissa sit immediatè de fide: imo contingit, vtrãque vel alteram esse etiã conclusionem Theologicam. Vt v. g. Omne animal discursiuũ est risibile, Christus est animal discursiuum, ergo Christus est risibilis. Sufficiet enim, quòd præmissæ, vel præmissa, reducantur ad principiũ fidei.

Sed pro maiori complemento eorũ, quæ diximus in hac solutione duo sunt adhuc explicanda. Alterum est, an aliquod principiũ fidei possit Theologicè etiam demonstrari. De qua re diximus in. 2. 2. q. 1. art. 5. dubio. 1. paulò ante solutionẽ argumentorũ post quintã conclusionẽ. Sed nunc breuiter dico, nullum esse incõueniens, si dicamus, etiam articulum fidei posse demonstrari Theologicè saltem à posteriori, vt. v. g. Omnis homo qui resurgit, mortuus est, Christus resurrexit, ergo Christus mortuus est. Verumtamen huiusmodi demonstrationes videntur esse inutiles: quoniã nihil certitudinis, aut claritatis conferunt conclusioni. Alterum est, an in prima demonstratione Theologica cõcurrat ad assensum conclusionis aliquod lumen Theologicũ acquisitum? Ad quod respõdetur, q sicut in alijs scientijs in prima demonstratione, quæ procedit ex primis & immediatis nondũ genitus est habitus, sed tunc primùm generatur; & nihilominus assensus conclusionis, non fit immediatè ex lumine primorũ principiorum, alioqui non esset scientia: ita etiam contingit in prima demonstratione Theologica, q quanuis tũc nondũ sit genitum lumen: ipsa tamen demõstratio 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 Deũ vt obiectũ supernaturale, siue sit lumẽ fidei, siue lumẽ gloriæ. Vnde existimo, q absque aliquo istorũ luminum non potest esse vera Theologia. Ex quo rursus colligo, q quantũlibet aliquis haberet lumen propheticum, nisi haberet lumen fidei, vel lumen gloriæ, quod Christus habuit, nõ poterit habere scientiã Theologicã. Cuius rationẽ collige ex D. Tho. in. 3. d. 24. q. 1. artic. 1. ad tertium, & art. 2. ad quartũ, & de verit. q. 14. art. 8. ad decimumtertium, & ex. 3. p. q. 7. artic. 8. In quibus locis inter alias differẽtias vna est potissima, q quãuis prophetia & fides possint esse de eodẽ obiecto materialiter, vt. v. g. de passione Christi fuit olim prophetia & fides in prophetis; tamen fides formaliter respicit passionẽ, in quãtum aliquid habet æternũ & diuinũ, scilicet, in quantum est Deus, qui passus est, tẽporale verò respicit materialiter. At prophetia è cõtrario se habet. Respicit enim ipsum tẽporale, quasi propriũ obiectum. Hæc ille. Ecce igitur rationẽ quare solum lumen propheticum nõ sufficiat per se ad assensum principiorũ Theologiæ, cuius obiectum, siue subiectũ est ipse Deus. Reliqua verò considerat per ordinem ad Deum immediatè cognitũ 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 Philosophũ in. 2. Metap. * Sacra autẽ doctrina ad operationem ordinatur, secũdum illud Iacob. 1. Estote factores verbi, & non auditores tantum. Ergo sacra doctrina est practica scientia.

4 Infrà ar. 5. cap. Et 1. prol. art. 3. q. 1.

Text. 3. tomo. 3.

¶ 2 Præ-

¶ 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 q̄ 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 secundò, 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 sciētiam practicam est, q̄ eius obiectum sit à nobis operabile. Nam & preterea 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.

A

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.

B

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.

C

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, q̄ 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 q̄ 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.

D

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

E

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

omiſsis, illa differentia eſt maximè aduertenda, quæ eſſentialis eſt, nempè quod ſciẽtia ſpeculatiua eſt proxima regula ſpeculationis, non autẽ operandi, vt ſcientia de roſa dirigit intellectum ad ſcientificam roſæ cognitionem, nullo verò modo eſt regula faciẽdi roſam. Cæterùm ſciẽtia practica eſt regula proxima operãdi, non autem dirigit ad contemplationẽ, vt ars pictoria.

Secundò eſt notandum, q̃ ſpeculatiuum & practicum dupliciter poſſunt cõſiderari. 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 & cõtrariæ, ſed ablatis imperfectionibus, quibus inter ſe opponuntur: & hoc modo conueniunt ſciẽtiæ 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 effectiuã, dicit perfectionem; habet tamen admixtam quandam imperfectionem, videlicet, q̃ nullo modo ordinetur ad contemplationem. Practicum ergo & ſpeculatiuũ poſſunt accipi demptis his imperfectionibus, ita vt nõ 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, q̃ 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 differẽtiæ 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 notãdum cum Caietano in hoc articulo, quòd aliqua forma dicitur continere plures eminẽter, 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, æquialet 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 dẽptis imperfectionibus. Id quod in inferioribus non fieret, niſi cum diſtinctione & multiplicitate formarum. Atque ita cõtinere 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, q̃ Theologia eſt ſciẽtia & forma alterius ordinis. Nam omnes ſcientiæ naturales ſunt ordinis naturalis & inferioris; Theologia verò, cùm ſit participatio quædam diuinæ ſcientiæ, eſt ſcientia ordinis ſuperioris. Et ideò eminenter cõtinet ſine aliqua diuiſione & imperfectione ea quæ reperiuntur in omnibus ſcientijs inferioribus. Et ita D. Tho. in artic. 3. expreſsè docet, quòd Theologia ſe habet ad alias ſcientias ſicut ſenſus cõmunes ad ſenſus proprios. Nam ſicut ſenſus communis nõ 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 habitũ inferioris ordinis. Itaque non implicat, q̃ 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 primò. 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 operationẽ. Secũdò 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. Secũdò probatur concluſio. Diuina Theologia, quæ eſt exẽplar 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 conſequẽtia. 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 q̃ 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. Secundò 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. Conſequẽtia probatur. Quoniam eſt ſuperioris naturæ & excellentioris ordinis. Tertiò probatur. Practicum & ſpeculatiuum formaliter in illa ſecunda acceptione cõueniũt diuinæ ſcientiæ, ergo & Theologiæ poſſunt conuenire. Antecedens probatur manifeſtè. Nam practicũ importat, q̃ ſit cauſa agens & regula operationis ad extra; cauſa autem actiua dicit perfectionem ſimpliciter, ergo poteſt

Deo

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 tanquàm 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 opera 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, ſecundariò per ſe practicũ, atq; adeò idem erit de habitu, qui ſapit naturã obiecti. Tertio. 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 expreſsè 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 ſciẽtiæ inferioris ordinis. Secundò. Deus non eſt formaliter ſapiens, ſi ſapientia accipiatur pro ſapientia inferioris ordinis, ſed ſolùm 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 ſolùm 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 præciſe 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 quòd ſcientia ſit proxima

regula

regula ſpeculationis inde prouenit potiſsimè, vt notat M. Soto quæſtione citata, quia procedit modo reſolutorio, ꝙ autem ſit proxima regula operandi, oritur ex eo, ꝙ 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, quod 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, ꝙ 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, ꝙ 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 ꝙ 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 ꝙ 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, ꝙ 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 præditum. 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. ꝙ 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, quòd 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,

demus egregios Theologos non mediocri ſanctitate fuiſſe prædi-
A tos.

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
B parte addiſcentis quælibet ſcientia quantumlibet ſpeculatiua 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, quantum ad hoc, quòd vtraque in communi & non in particulari dirigit actiones humanas; & quantùm ad hoc, quòd vtraque indiget virtutibus ad recte operandum: imò etiam quantùm ad hoc, q̃ vtraque præſupponit principia, quæ per habitum practicũ dictantur, & præcipiun
C tur 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 recte 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
E finẽ vltimũ. Ad teſtimonium verò Apoſtoli reſponde tur primò, q̃ fortaſsis 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 procedat 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. 5 1. 2. q. 66. artic. 5. 3. Et 1. prol. artic. 1. Et 2. cõtra gẽ. c. 4. fin.

¶ 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: erudi tionem ſeculi, an ſcientiam ſcripturarum. Ergo ſacra doctrina eſt inferior alijs ſcientijs. Incipit hęc epiſto. Sebeſium noſtrũ declinãdo ad finem illius, habeẽ to. 2.

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

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, inquantum 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. Arti. præc. huius q. Al. quæ ad altiorem ordinatur.

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 Lib. 1. de partibus anim. c. 5. tom. 4.

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 vtūtur 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 rationē, 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 dignitatē 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 ſacra 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 nō 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 expreſsè quærit D. Thomas, vtrùm fides ſit certior ſcientia & alijs virtutibus intellectualibus. In quo loco hoc dubium latè examinaui, atque pro viribus definiui. Et quoniā nulla mihi ſpecialis difficultas occurrit, & commentaria noſtra ſuper. 2. 2. iam ſunt in promptu, vt fauēte 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 tamē 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, quòd 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 minimū, quod poteſt haberi de cognitione rerum altiſsimarū, 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. diſt. in. 2 3. q. 2. artic. 2. quæſtiūcula. 3. Sed maior eſt adhæſio intellectus, quæ efficitur ex principijs aliarum ſcientiarū 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 obliuione 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 ſecundùm 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 proteruè adhæret alicui affirmationi aut negationi. Et huiuſmodi potiùs eſt inhæſio proterua aſſentientis, quàm vera certitudo, quanuis aſſentiens dicat, ſe certiſsimum eſſe, atque hoc pacto aliqui hæretici firmiùs adhærent ſuis erroribus (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 certè & infallibiliter inclinantem ad aſſenſum rei, quæ ita ſe habet. Et de huiuſmodi certitudine eſt noſtra comparatio, cùm dicimus, vnam ſcientiam eſſe alia certiorem.

Nota ſecundò quòd primi generis certitudo ſecundùm ſe cōſiſtit in indiuiſibili. Nam reuera ſi Papa viuit, non eſt magis vel minùs certū per hoc, q̄ quis certiùs vel minùs certè opinetur Papā viuere. Et ſimiliter Deū eſſe trinum & vnum, non eſt magis vel minùs certum

ſecundùm 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 formalis 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, quòd 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, idcirco 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.

6

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 ſuppo nit principia ſua aliũde (vt ex dictis patet *.) Ergo hæc doctrina non eſt ſapientia.

1. Prol. art. 3. Et 2. pro lo. princip Et 1. cõtra gẽ. c. 4. fin.

Lib. 1. c. 2. 2. tom. 3. * Art. 2. huius quæſt.

¶ 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.

6. Ethic. c. 7. paulò à prin. to. 5.

¶ 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. Cum 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

† Lib. 2. ca. 14. parum à princip. tomo. 3.

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.

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

A D 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. .....

A D 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, quòd 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, ſecundum 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 ſecundum quòd per ſtudium habetur: licèt eius principia ex reuelatione habeantur.

Libro. 10. Ethic. c. 5. parũ ante finẽ, & lib. 3. c. 4. to. 5

Cap. 2. par te 1. in fine.

SVMMA ARTICVLI.

PRima concluſio. Sacra doctrina maximè eſt ſapientia inter omnes ſapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantùm, 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, viſus 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 verè 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 propriſsimè 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 dirigatur & 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 ſciẽtiarum 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.

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 concluſionē; 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 diſtinguuntur in genere virtutum intellectualiū, 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 nō 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, quin potiùs Metaphyſica videtur dirigere Theologiā, 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 mādatorum 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 officiū 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 diſtinguūtur. 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. ſecūdum 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 ſecūdùm modos, quibus perficiunt intellectum. Docet ſecundò Caietanus vbi ſupra, quòd ſapientia non diſtinguitur à ſcientia, ſicut vna ſpecies contra aliam, ſed ſicut proprium contra cōmune. 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, q̄ 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 omniū ſcientiarū regulans omnes alias in quantū de altiſsimis principijs eſt. Et in. 1. Metaphy. appellatur Dea ſcientiarum.

Nota ſecundò, q̄ 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 ſciētijs 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 & cōcluſionum. Et ſic ille habitus neque eſt intellectus, neque eſt ſcientia; ſed eminenter intellectus & ſcientia. In qua acceptione aiunt, differre ſapientiam ab omnibus alijs ſcientijs nō ſicut ſpeciem contentam ſub genere ſcientiæ, ſed ſub alio genere. Et de tali ſapientia verificāt, 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, q̄ prædicta acceptio eſt in intelligibilis eo pacto, quo à quibuſdam modernis proponitur. Primò quidē 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 nō eſt habitus naturaliter inditus hominibus, aliàs omnes eſſent ſapientes. Rurſus neque eſt habitus acquiſitus. Nam vel acquiritur per demonſtrationē, & ſic eſt ſcientia. Vel acquiritur ex actibus, qui proficiſcuntur ab habitu primorum principiorū, & hoc eſſet ridiculum: tum quia circa prima principia nō generatur habitus: tum etiā quia tam habitus ille genitus eſſet minus perfectus quàm habitus primorum principiorū, in cuius virtute generatur. Ergo non eſt in nobis aliquis habitus ſapientiæ, qui non ſit ſub genere ſcientiæ per ſe & formaliter. Fateor tamen, q̄ talis ſapientia reperitur in Deo, qui ſub eadem ratione cognoſcit principia & concluſiones per cauſam altiſsimā, ſcilicet per cognitionē diuinæ eſſentiæ. Reperitur etiam in beatis, quatenus vident Deū, & in ipſo tanquā 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 principiorū: imò & in Angelis naturaliter eſt iſta ſapientia, in quibus nō diſtinguitur habitus ſcientiæ ab habitu primorū principiorum. In omnibus autem prædictis tribus ſapientijs inuenitur ratio ſcientiæ, quatenus ipſa cognitio extenditur ad concluſiones ſiue effectus, quamuis ſit eadem cognitio cauſæ. Verum in cognitione humana, fateor, me nō intelligere, quæ nam, & quomodo, & vnde ſit iſta ſapientia, cuius ratio formalis ſuperior ſit quàm ratio formalis habitus primorum principiorum, qui dicitur intellectus: quoniam immediatè 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 ſapiētiam ſimpliciter quàm Metaphyſicam, quā per demonſtrationē acquiri omnes fatentur. ¶ Notandum ergo quartò, quòd quemadmodum in prædicamento Qualitatis diuiditur diſpoſitio, quæ eſt prima ſpecies qualitatis, in habitum, & diſpoſitionem tāquam 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 & diſtinctæ 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 conditinguitur 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, q̄ per ipſam aſſentiamus primis principijs. Hoc enim proprium eſt intellectus, vt cognitis terminis immediatè aſſentiat primis principijs. Neque cōſiſtit 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 omninò 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 attentè legerit Diuum Thomam in. 1. 2. q. 57. art. 2. videbit, nos nō 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 & propriæ ſapientiæ rationem habeat. ¶ Sit ergo vnica concluſio. Sacra Theologia verè & propriè eſt ſapiētia. 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 ſub ente. 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, q̄ ſcientia conditinguitur contra ſapientiam, prout ſignificat habitum acquiſitū per inferiores cauſas. ¶ Ad ſecundum argumentum reſpondetur, quòd noſtra Theologia ſecundùm aliquid conuenit cum humana ſapientia, quātùm ad hoc, quòd vtraque conuertitur ad explicanda & defendenda ſua prima principia. Vnde benè poſſumus concedere, quòd ſecundùm aliquid Theologia eſt excellentior fide. Quoniam ad fidem non pertinet rationem ſui 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, quod 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.

¶ Ad tertium argumentum reſpondetur, quòd humana ſapientia propter ſuam limitationem præciſe 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 ſecundò extenditur ad actiones, per quas homo dirigitur ad aſſequutionem perfectæ contemplationis primæ veritatis. ¶ Ad quartum argumentum reſpondetur, quòd neque ad ſapientiam humanam pertinet aſsignare cauſas omniũ ſcibilium immediatè & per ſe ipſam, ſed ſolùm 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 & conſeruare 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, quòd vt in plurimùm 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 ſit ſermo de cognitione fidei. Veruntamen etiam aliàs ſæpè ſit 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.

7

AD SEPTIMVM ſic proceditur. Videtur quòd Deus non ſit ſubiectum huius ſcientiæ. In qualibet enim ſcientia oportet ſupponere de ſubiecto quid eſt, ſecundùm 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.

1. Prol. art. 4. Et 5. Metaph. lec. 6.

* Nõ procul à prin. lib. tom. 1. Libr. 3. de orthod. fide cap. 24.

¶ 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 in quantum 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, ſecundùm 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.

A D 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.

A D 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 scietiæ 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 inter nostram 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 solùm ratione cõsiderat, quatenus aliqualiter ordinatur ad ipsum.

DVbium potissimum est in hoc articulo; An conclusio prima D. Thomæ sit vera? ¶ 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 secundò. 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 minùs repugnat dari scientiam Deo adæquatam, quàm speciem intelligibilem: sed non habemus speciem intelligibilem repræsentantem Deum, ergo neque scientiam. Confirmatur secundò maximè 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, q̃ 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 secundùm 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 scietias pertinerẽt omnia. Patet sequela. Quia nullæ res creatæ sunt adeò 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 secundùm quòd est Deus vel secundùm quòd est homo. Et confirmatur. Quia sicut sunt septẽ articuli diuinitatis, ita etiam sunt septem humanitatis, ergo Theologia nostra nõ minùs

verſatur circa Chriſtum hominem quàm circa Deum. A
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 B
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 C
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. expreſſe 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 D
nobis eſt primò, quòd ſubiectum hīc nō ſumitur, vt ſolùm 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 ſolùm E
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 meritoriū, 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 modò; & 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 de ſe 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 vero, quæ veniunt in conſiderationē 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 adęquari ęqualitate quadam proportionis. Et hoc contingit, quando illud quod dicitur æquari, conſideratur ſecundum aliquam rationem aſſimilari 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 ſuppoſita 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 Prophētæ, 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-

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, quòd 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 optimè 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. ſuppoſito, 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 eandẽ 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 salutē, dum sumus in via. Cæterùm directio in vitam ęternam pertinet ad fidem, quæ per charitatem opetatur. ¶ Ad locum vero D. Tho. quem adduximus ex. q. 4. in prologo sententiarum respondetur, ꝙ D. Tho. illic sequebatur opiniones vulgares scholasticorum. ¶ Respondetur secundò, ꝙ ibi non loquitur de subiecto Theologiæ, sed de obiecto quomodolibet possit 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.

8 1. prol. ar. 5. Et Boet. tri. q. 5. ar. 7. Et 1. cō. gent. ca. 3. &. 8. *lib. 1. de fide ca. 5. non longe à fine to. 2. † Colligitur ex illo super topica Cic. lib. 6. non procul à fine illius. †hom. 26. in euāg. in princip. illius.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quòd hæc doctrina non sit argumentatiua: dicit enim Ambro. in lib. de sacramētis *: 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 secundùm Boet. †) Si etiam ex ratione, hoc non congruit eius fini: quia secundùm † Gregorium in homilia, fides non habet meritū 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 fidelē sermonem, vt potens sit exhortari in doctrina sana, & eos qui contradicunt arguere.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut alię scientiæ non argumentantur ad sua principia probāda, 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 tamē considerandum est in scientijs philosophicis, quòd inferiores scientiæ, nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiæ: suprema verò 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, cùm 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 diuinitùs reuelantur: nō remanet amplius via ad probādum articulos fidei per rationes, sed ad soluendum rationes, si quas inducit, cōtra fidem. Cùm enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari cōtrarium, manifestum est probationes, quæ contra fidē inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumēta.

AD primum ergo dicendum, quòd licet argumenta rationis humanæ non habeant locum ad probandū, 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 ꝙ principia huius doctrinæ, per reuelationem habentur. Et sic oportet, ꝙ 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 manifestandū aliqua alia, quæ traduntur in hac doctrina. Cùm igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet, quòd 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, ꝙ etiam autoritatibus philosophorum sacra doctrina vtitur, vbi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt: sicut Paulus Actuum. 17. inducit verbum Arati dicens; Sicut & quidam poëtarum vestrorum dixerunt, genus Dei sumus. Sed tamen sacra doctrina huiusmodi autoritatibus vtitur quasi extraneis argumentis, & probabilibus. Autoritatibus autem canonicę scripturę vtitur propriè 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 firmissimè credā. Alios autem ita lego, vt quantalibet sanctitate doctrinaq; præpolleant: non ideo verum putem, quòd ipsi ita senserunt, vel scripserunt.

In cor. art.

Epist. 19. paulò 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 veritatē solubiles sunt.

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

Quinta conclusio ibidem. Autoritatibus aliorum doctorum

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 fœcundiſsimum 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 & eruditiſsimè 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 pertranctantur, 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 cauſa 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 directè, 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, cùm 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 ſciẽtiæ 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 comproban da, 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

riò concludendo,neque à priori,neque ab effectu.Hęc conclusio patet ex ratione D.Thomę.Et confirmatur. Quia si re vera sunt principia ipsius scientiæ nō potest scientia illa ab alijs incipere, aliôquin iam non essent principia scientiæ.¶Et si quis obijciat,ꝙ Physicus potest incipere ab effectibus,quos per sensum percipit ad ostendendum esse principia ipsorum effectuum, ergo etiam in Theologia poterunt principia saltim à posteriori efficaciter probari. Respondetur,quicquid sit de antecedenti,nego consequentiam. Non enim est eadē 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 ordinē, non sunt aliqui effectus nobis euidentes, qui proportionem habeant & necessariam connexionem cū 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 contradictū Ambro.lib,1.de fide.c.5.vbi ait. Tolle argumenta, vbi fides quæritur, quia huiusmodi argumenta non inducuntur tanquam ratio credendi,sed tā quam 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 nō solum probabiliter, sed etiā 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 faciē eorum dum legitur Moyses. Cùm ergo D.Thom. in secunda conclusione inquit,ꝙ sacra doctrina argumentatur cō tra 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 quā pari forma loquitur,atque in secunda. Intelligit ergo in vtraq; conclusione de argumentatione non solùm probabili, sed necessaria.

AD argumenta in oppositum respondetur, ꝙ 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, ꝙ resurrectio mortuorum non est?Ecce vbi vnum articulum fidei cōcedebant,scilicet, ꝙ Christus resurrexit alterum verò 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. Cæterū consequentia illa,quam Apostolus facit concludens,ꝙ 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 probandū,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 etiā 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 secundū cōmunem rationē credibilis,sed simpliciter per Theologiam probari negat. Cæterùm 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 argumētum 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 negāt 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 cōcludat.Porrò si alius obijciat contra mysterium Eucharistiæ in hunc modum:Accidentis esse,est inesse,ergo si accidētia sunt in hoc sacramento, sequitur, quòd insunt substantiæ. Tunc respondebit Theologus ex scitis,quòd

acciden-

accidentis esse non est formaliter actu inesse, sed in aptitudine. 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 absolutè quamlibet consequentiam in qua aliquid contra fidem infertur, ita vt respondens nullam rationem reddat vel defectum consequentiæ 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, quòd istæ consequentiæ non sunt similis formæ; & assignabit instantiam; Omnis motus est actio, passio est motus, ergo passio est actio. In qua antecedens ab omnibus conceditur, & consequens negatur. Ac proinde sicut Philosophus naturalis, aut Metaphysicus tenebitur respondere ad hanc tertiam consequentiam & dicere, ꝙ non est similis primæ propter aliquem Logicalem defectum: sic etiam & Theologus respondebit, ꝙ 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 nobis 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 nouitijs 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 dialecticam disponuntur. Id quod Aristoteles in Topicis fecisse 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.

A 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
B 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
C 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 se se exercet. Nonus locus
D 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, ꝙ D. Tho. exempli gratia illa tria posuit, ad quæ nihi lominus & 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
E 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 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 prolixiùs 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 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 conscripta? Ecce quomodo iam incipimus exercere, quę dicta 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 prooemio 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 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 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 pluriua 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 nõ 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 Ephesi. 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 potiùs 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 potiùs 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; Ceteris ego dico non Dominus. Hic ait Ambrosius, negauit Apostolus, legis esse diuinæ, vt coniugium qualecunque soluatur. Et hoc ipsum confirmatur ex

2. ad

2. ad Cor. 11. vbi ait Apoſtolus. In quo quis audet, in inſipientia dico, audeo & ego. Miniſtri Chriſti ſunt, vt minùs ſapiẽs dico, plus ego. At vero verba Spiritus ſancti in inſipientia dici non poſſunt, ergo Apoſtolus humano ſpiritu ibi eſt loquutus. ¶ Vltimò. Si omnia quæ Apoſtolus ſcripſit exiſtũt ex diuina reuelatione, ſequitur, ꝙ ſummus Pontifex non poſsit diſpenſare in eo, ꝙ 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 cũ aliqua ſcriptura dicitur Deo inſpirante conſcripta, tripliciter 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, 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 omnibus ſcriptor ipſe quantumlibet diligens & attentus, nihilominus aliquando falli poterat, aut obliuiſci, ergo in omnibus illis rebus partim reuelatione, partim inſtigatione & 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 aliquo 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 ꝙ Propheta in nullo.

A Præterea Matth. 5. inquit dominus. Donec tranſeat 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 fortaſsis 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 procœmio D. Lucæ in illa verba. Quoniam 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 procœmio 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 loquutus per Prophetas, loqui autem per Prophetas non solum est reuelare illis veritatem, sed eorum linguam & calamum mouere, vt sic loquantur, quatenus conuenienter reuelata proferant iuxta illud Psalm. 44. Lingua mea calamus scribæ velociter scribentis. Confirmatur ex illo quod Christus dixit Matth. 20. Non enim estis vos qui loquimini, sed spiritus patris vestri, qui loquitur in vobis. Præcesserat autem, Nolite cogitare, quomodo aut quid loquamini. Ergo sacris scriptoribus datū est quomodo & quid scriberent. Item Ierem. 36. Est elegans huius rei testimonium, vbi cum Baruch ad populum legisset librum, quem ipse scripsit dictante Ieremia, & interrogantibus principibus, quomodo scripserit omnes sermones istos ex ore Ieremiæ, respondit Baruch. Ex ore suo loquebatur quasi legens ad me omnes sermones istos, & scribebam in volumine attramento. Ecce argumentum. Qui loquitur legens in libro, nō componit verba, quæ loquitur, sed ea, quæ iam determinata 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 verborum compositio relinquitur sæpè scientiæ & diligentię scriptoris sacri, ita tamen, quòd spiritus sancti assistentiam necessariam affirmet, vt scriptor ipse non erret in verbis aut verborum compositione, nihil dicit fidei cōtrarium, vt grauem censuram mereatur ista assertio, quanuis mihi non videatur vera, aut omninò tuta propter argumenta facta in confirmationem præcedentis conclusionis. ¶ Probatur ista conclusio. Quia dum scriptor sacer scribit res, quas ipse vidit, sufficit vt illa scriptura dicatur sacra, quòd instinctu Spiritus sancti ad scribendum res illas animum appulerit, & quòd eiusdem spiritus assistentia manuteneatur, ne memoria excidant quæ narrare iubetur, ergo idem concursus Spiritus sancti sufficiet ad verborum compositionem, quā ipse sacer scriptor proprijs viribus adinuenire, & facere potest. Consequentia patet. Quia non minus refert rerum memoria gestarum, quàm ordo & compositio verborum. Item probatur. Quia secundùm prædictū 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 proprijs viribus assequi poterat, quanuis defectibiliter, si à spiritu Dei non manuteneretur. Cæterū etiam potest satisfieri testimonijs scripturæ sacræ in quibus dicitur, Deum loqui per Prophetas, & verba 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, sæpè, quoniam interdum cum sacer scriptor loquitur de rebus sublimibus, atq; supernaturalibus, etiam necessarium videtur vt ipsa verba, quibus explicentur, inspirentur à Deo. Sit exemplum, cum Ioannes dixit. c. 1. sui Euang. In principio erat verbum, & verbum erat apud Deum: & reliqua, non videtur posibile, vt arte humana eam orationem componeret, nisi Spiritu sancto dictante, verba didicisset. Nihilominus tutiùs dicitur & absq; calumnia, q̄ quemadmodum Spiritus sanctus animum scriptoris ad scribendū applicat, etiā verba & eorū compositionē tradat, & probatur. Quoniam nisi ita dicimus, vix poterimus differentiā assignare inter sacram scripturam, & definitiones cōciliorum, quæ à summo etiam Pontifice confirmata sunt, & inter sacrā scripturam. Nā vtrobiq; assistit Spiritus sanctus, ne sit error. At vero si vtrobiq; verba & ipsorū compositio relinquitur humanæ industriæ, sequitur, nullam esse differentiā. Quoniam etiā conciliorum definitiones scriptæ ex manutenentia ipsius Spiritus sancti infallibilē veritatē continent. Quanuis etiā & ad hoc respōderi posset, magnā esse differentiā. Quoniā conciliorū definitiones, dū scribūtur ab aliquo notario, dictāte Theologo, nō adest illic Spiritus sancti impulsus, vt scribat ille, & iste dictet. Etenim in huiusmodi orationis cōpositione ab illis errari poterit, & eorū error postea corrigitur à cōcilio. At vero sacra scriptura assistēte Dei spiritu cōscribit, neq; in terra superiorē habet, qui corrigat.

AD argumenta in principio dubij posita iam respondendum est. ¶ Ad primum respondetur, q̄ Spiritus sanctus fortiter & suauiter mouet humanam mentem supernaturali instinctu & illuminatione. Atq; ita quandiu voluerit continet, vt sibi ministret intelligendo & scribendo quæ beneplacita sunt illi. Neque tamen opus est, vt quæ à sacris scriptoribus scripta sunt, vno motu continuo scriberentur, sed quibusdam interuallis factis cessante Spiritus sancti impulsu cessabant, & iterum impellente scribebant. ¶ Ad cōfirmationem respondetur, q̄ omnia quæ continentur in sacra scriptura, etiam si minima videantur, tamen vtilia sunt. Probatur primò. Quia Deus scripturarum specialis 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 inspirata vtilis est ad docendum &c. Cæterùm in particulari aduertere quid vtilitatis habeat vnaquæq́ue res, quæ in aliqua historia narratur, non est præsentis instituti. Sed in communi dicimus, quòd plurima ad veritatem historiæ & ornatum interponuntur. Quemadmodum & in parabolis Euangelicis non omnia, quę interponuntur 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 attexuntur. Et affert exemplum. Sicut solo vomere terra proscinditur, sed vt hoc fieri posit, etiam cætera aratri mēbra sunt necessaria. Item soli nerui in citara sonum efficiunt, & tamen non soli nerui sunt in cithara, aut lyra. Vide Pagninum in prologo Isagogi. Hinc aduertant verbi Dei cōcionatores, q̄ quanuis piū sit in sacrarū literarū singulis circunstantijs mysticos sensus inquirere, id quod egregiè, & cū magno fructu efficit. D. Greg. in suis moralibus historiā Iob tropologicè interpretatus: tamē oportet, vt congruè & concinnè modesteq́; & grauiter huiusmodi tropologicos sensus ex sacris literis hauriāt, atq; proferāt. Quòd autē in argumēto quædā narrantur vt humilia & indigna Deo, qui ita dicūt, non intelligunt scripturas, neque virtutem Dei. Nam canis peregrinantem Tobiam sequutus prædicatores

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 penula 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, q̃ 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 ſpititus 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, acciperint. 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 quauis Propheta, Deo expreſsè 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, fortasis 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 ꝙ 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. Verumtamen huiusmodi responsio lubrica est, & erroris ansam præbet. ¶ Respondetur ergo melius & tutius, quòd præcepta quæ habentur in scriptura, quædam sunt temporalia, quæ secundùm 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 Spiritusancto 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 idiomatè 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, quòd 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, ꝙ 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 præscribatur, 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, præ-

dicationibus,& expoſitionibus pro authentica haben
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-
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-
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,
vbi loco dictionis,fontem,dicitur,Le El,id eſt,ad fortẽ.
Et ſimiliter in græco habetur, τὸν ἰσχυρόν, 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
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 cer-
ti 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.

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,pauci 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-
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
cupatus eſt.Fuit itaq; primus autor, imò 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,di-
uino 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 æternique teſtamen
ti Dei placitum expreſsiùs continetur. ¶Notandum
eſt ſecundò,in qua lingua & idiomatè vtrumque 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. Reſponderuntque
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 poſteà ex hebræa lingua in græcam à multis. Prima & omnium celeberrima tranſlatio fuit ſeptuaginta interpretum. Vide hiſtoriam hanc in Ariſteo, libro de Septuaginta interpretibus. & Ioſep. lib. 12. antiqui. cap. 2. & Phylo. Iudæum lib. 2. de vita Moſis. ¶Sequimur autem nunc receptiorem ſanctorum ſententiam, nõ ſolùm libros legis Moyſis, ſed etiam cæteros libros tranſlatos eſſe à Septuaginta. Quam confirmat eruditè Leo Caſtrenſis in præfatione comment. in Iſaiam Prophetam cap. 15. & 26. Sed Eccleſiaſticum, non eſt dubium, non fuiſſe conuerſum à Septuaginta, ſed potiùs à nepote Ieſu filij Syrach qui fuit illius autor, vt patet in principio illius libri.

Libri etiam Machabæorum non ſunt conuerſi à Septuaginta. Nam continent hiſtoriam, quæ cõtigit poſt ætatem ipſorum, quandoquidem Septuaginta ediderunt illam tranſlationem tempore Ptolomæi Philadelphi, 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 incipiunt ab Antiocho illuſtri, qui fuit poſt 120 annis & ampliùs à Ptolomæo Philadelpho & tempore Ptolomæi Philometoris, qui fuit ſextus Ptolomæorum, vt autor eſt Euſebius in chroni. vt patet ex. 1. libro Machabæo. 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 domini 120. vt dicit Euſebius ſuprà. ¶Tertia fuit Symachi Samaritani, qui poſteà factus eſt etiam Iudæus. ¶Quarta fuit Theodotionis Epheſij. ¶Circa tempus tertiæ & quartæ tranſlationis Epiphanius loco citato ſibi ipſi videtur contradicere. Nam tertiam dicit eſſe Symachi tempore Seueri Imperatoris: Theodotionis verò, tempore Commodi II. Imperatoris. Et tamen cùm enumerat paulò poſt ſeriem Romanorum Imperatorũ priùs commemorat Commodum II. & poſtea Seuerum. Et reuera ita ſunt numerandi. Quia Commodus imperauit anno Domini 183. Seuerus anno 195. vt conſtat ex Euſebio in chronicis. ¶Quare Driedo lib. 2. de Eccleſ. 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, cap. 27. & à Hierony. in prologo chronicorum Euſebij, & eodem ordinæ poſitæ ſunt ab Origene. ¶Poſteà autem inuenta ab Origine quinta tranſlatio occultata in dolijs in Hierico; & ſexta eſt ab eodem inuenta Nicopoli, quæ eſt vrbs in littore Actiatico. Sic Euſebius ſuprà. Cumque harum tranſlationum autores ignoraret, vocauit quintam & ſextam editionẽ. De his tranſlationibus vide Epiphanium, Euthymium, Euſebium, & Dried. ſuprà, & Sixtum lib. 8. Bibli. hæreſ. 13. Poſtea Origen. qui florere cœpit tempore Decij Imperatoris, vt inquit Epiphanius, qui imperauit anno Domini 254. vt dicit Euſebius in chronicis, contulit has tranſlationes inter ſe, & fecit tetrapla, & octapla, id eſt, quadruplicia, ſexcuplicia, & octoplicia. Contulit enim primò tres tranſlationes Aquilæ, Symachi, & Theodotionis cum tranſlatione Septuaginta in quatuor diſtinguens columnas: & ideò vocauit tetrapla. Poſtea adiecit in duabus columnis verba hebraica: & ideò vocauit hexapla. Poſtea verò in pſalmis & alijs nonnullis addidit quintam & ſextam tranſlationem, quas alijs duabus columnis annotauit, & vocauit octopla. Diſponebantur verò columnæ hoc ordine. In prima columna erant verba hebraica ſcripta hebraicis literis. In ſecunda 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 redargueret, vt dicit Epiphanius. In ſexta poſuit tranſlationem 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 ſignificaret 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 verò 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 addita erant iugularet. ¶Præter has fuit ſeptima tranſlatio, qua nonnihil vſus eſt Origenes, Et vt ſcribit Hieronymus in epiſt. ad Suniam & Fretelam, hæc tranſlatio vocata eſt ab Origene, & ab Euſebio Cæſarienſi, & ab alijs Græcis, communis ſeu vulgata, & à quibuſdam poſtea 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 Domini 280 ſub Maximiano Imperatore, vt dicit Suidas & 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 commentarijs in Iſai. cap. 66. in principio. Et hæc de græcis tranſlationibus. ¶Tertiò notandum, tempore D. Hiero. & 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 interpretes nullo modo. Nam vt cuique primis fidei temporibus in manus venit græcus codex, & aliquantulum facultatis vtriuſque linguæ ſibi habere videbatur, ſtatim interpretabatur. Sed omnes iſtæ tranſlationes erant ex greca Septuaginta, & nulla ex hebreo, quouſque Hieronymus voluntate B. Damaſi Pontificis edidit nouam tranſlationem ex hebræo, quod docet D. Auguſt. 4. de doctrina Chriſtiana capite. 7. & intelligitur ex eius epiſto. 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

re neque poſtea fuit alia. Atq; hinc eſt quòd Auguſti-
nus, & omnes græci, & latini, qui fuerunt ante Auguſti
num incitandis teſtimonijs ſacræ ſcripturæ interdum
differunt à noſtra tranſlatione, quoniam noſtra eſt ex
hebræo, ea autem, quam ipſi ſequebantur erat ex græ-
co. Hæc etiam eſt cauſa, quòd cum cæteros libros ſcri-
pturæ habeamus verſos ex hebræo, ſolum Pſalterium
habemus verſum ex græco. Quoniam tranſlatio. 70. ca
nebatur in omnibus Eccleſijs, & ideò non potuit facilè
mutari. Præterea Pſalterium, quod nunc habemus, etiã
ſi ſit ex græco, 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 pſal-
morum 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 qua-
tuor Euangelia ad Damaſum. Aduerte tamen in vtro-
que 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 ſcri
pturæ ſenſu iudicare. Et quidem magiſter Cano libr. 2.
de locis cap. 14. inquit; Hieronymum nonnulla repre-
hendiſſe ab alijs verſa, quæ tamen poſtea rectè verſa eſ-
ſe 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 q̃
non caſu factum fuerit, vt iſta loca ita manerent, perſpi
ci poteſt ex commentarijs Hieron. in Iſai. cap. 29. Vbi
cum prius tranſtuliſſet. Et erit terra Iuda Ægypto in ſe
ſtiuitatem, dicit ſe male tranſtuliſſe, & dicendum fuiſ-
ſe, 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 ad-
huc non legit. ¶ Præter has tranſlationes extat alia trãſ-
latio ex hebræo in Chaldæum, quæ appellatur para-
phraſis Chaldaica, propterea quòd fuſior ſit & libe-
rior. Autores illius ſunt in Pentateucum Moyſis: Hon-
chelus, 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 he-
bræos eſt maximè autoritatis, & vocatur ab ipſis Tar-
gum. Poſtremò memoria patrum noſtrorum prodie-
runt multæ tranſlationes ab hebræo in latinum, quæ-
dam ab hæreticis Luthero, ſcilicet, Munſtero Caſtalio-
ne: quædam à Catholicis vt Pagnino, Vatablo, & alijs.
¶ Hæc omnia prædicta quanuis fuſius à me hoc in lo-
co 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 om
nino ignorantes earum rerum, quæ ad vſum ſacræ ſcri-
pturæ in ſcholaſtica diſputatione perneceſſaria ſunt.
Præterea ad præſentem diſputationem diſſoluendam
eò tendit animus vt contemplemur, quanta fuerit diui-
A næ prouidentiæ ſolicitudo, vt ſacrarum ſcripturarum
libri latere non poſint. Quò factum eſt, vt non ſolum
pia fidelium doctorum diligentia, ſed partim etiam in-
fidelium Iudæorum opera & inſuper impugnantium
contradictione ſcriptura ſacra in omnium ore verſa-
retur, & tandem ex tot tempeſtatibus integra naui fe-
liciter euaſerit.

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

Prima concluſio. Libri canonici, quos Apoſtoli, &
B ſacri ſcriptores proprijs manibus exarauerunt, non ha-
bentur 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 huiuſmo-
di libri materiales (vt ita dicam) in Eccleſiæ Chriſti de-
poſito permanerent. Hæc concluſio probatur, quoniã
Chriſtus dominus ſufficienter prouidit Eccleſiæ dile-
ctæ ſponſæ, ergo ſi neceſſarium fuiſſet vt ea quæ Spiri-
tu ſancto dictante ſemel ſcripta ſunt permanerent in
eiſdem materialibus membranis, profectò Chriſtus do
minus hoc prouidiſſet, non ergo fuit neceſſarium ad
C Eccleſiæ gubernationem & autoritatem, quòd huiuſ-
modi ſcripta in eiſdem materialibus inſtrumentis per-
manerent. ¶ Tertia concluſio. Etiam ſi huiuſmodi libri
in Eccleſiæ depoſito permanſiſſent, nihil amplius com
moditatis nobis afferrent quàm ipſarum ſacrarum lite
rarum editiones & tranſlationes vſu doctorum Eccle-
ſiæ, & ipſiuſmet Eccleſiæ autoritate comprobatæ con-
ferunt. Hæc concluſio potiſsimè probatur quoniam
etiam ipſimet codices materiales nullam apud nos ha-
berent autoritatem niſi Eccleſiæ teſtimonium accede-
ret teſtantis, eoſdem eſſe libros, & illibatos atque incor
ruptos ibidem contineri. Sed modo eadem Eccleſia ſuo
D 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 poſ-
ſent omnes ad eos libros legendos accedere, ſed oporte
bat alios codices ab illis tranſlatos vel in eodem idioma
tè, vel in alio eſſe in promptu vt inde argumenta ad res
fidei comprobandas deſumerent. Cum autem huiuſ-
modi libri traſumpti, interpretum & ſcriptorum dili-
gentia poſſent in dubium vocari, an eſſent rectè tranſ-
E lati & incorrupti, eaſdem profectò difficultates patere
mur, atque nunc patimur in lectione tranſlationum, &
editionum ſacrarum literarum. Ergo cum in vniuerſis
huiuſmodi difficultatibus oporteat ad Eccleſiæ auto-
ritatem, & teſtimonium tanquam ad ſacram anchorã
recurrere, nihil minus vtilitatis habemus quàm ſi illi
materiales libri ſacri & originales in Eccleſiæ depoſito
ſeruarentur. ¶ Sed fortaſsis obijcit aliquis, quòd ſi origi
nales libri haberentur in Eccleſia, non eſſet tanta opi-
nionum varietas inter catholicos doctores circa varias
lectiones in editionibus ſacrarum literarum. Reſponde
tur quòd humilibus doctoribus & pijs non eſt hæc ma
gna difficultas, cùm in omnibus neceſſarijs, tũ ad fidẽ,
tum ad Eccleſiæ ædificationem, Sanctorum patrũ ve-
ſtigia ſequuntur, & Eccleſiæ autoritatem venerantur.

Imò

Imò si attentè consideres in huiusmodi difficultatibus vincendis piè exercentur catholici doctores, licet super bis 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 (inquam) 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 sæpè 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. circa 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 definienda defertur, ergo sacra scriptura debet esse in corde Ecclesiæ: aliàs non esset nobis certa regula dignoscendi quænam sit sacra scriptura. Et confirmatur. Quoniam Ecclesia secundùm fidem catholicam habet autoritatem definiendi qui libri sint canonici; sed huiusmodi autoritas frustra esset, nisi in corde Eccleſiæ esset sacra scriptura, vt possit 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 sessione. 4. pro autentica & nullo prætextu reijcienda nobis traditur sub hisce verbis: Statuit & declarat sącrosancta 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, q; 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 iudicans plurimum vtilitatis Ecclesiæ Dei accedere posse si ex omnibus latinis editionibus, quæ circunferuntur sacrorum librorum, quæ nam pro authentica habenda esset, innotescceret, prædictam definitio-

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 facilè poſſet adijcere. Deinde in publicis diſputationibus non ſolum de rebus ad fidem & mores pertinentibus inter doctores cõtrouerſatur, 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, q̃ 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 circa rem ad fidem pertinentem accidiſſe iudicandus eſt. ¶ Argumentantur tertiò principaliter. Quoniam hæreticorum ſtudium eſt ſuas ſacrarum literarũ editiones populis tradere eo prætextu, q̃ editio latina vulgata plurimis erroribus interpretum ignorantia ſcateat. Quòd ſi nos catholici ſemel aliquos in illa errores eſſe fateamur, facilè imperitum vulgus hæreticorum dogmati conſentiet, quos in linguarum peritia peritiſſimos eſſe iudicat, ac proinde ſacrarum literarum illibatã veritatem in illorum tranſlationibus quæret. ¶ Quartò ſic argumentantur. Experientia compertum eſt, q̃ 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 ideò ſtatim vulgata editio in huiuſmodi locis condemnanda eſt: ſed tutiùs erit non præcipitare ſententiam, & propriam ignorantiam confiteri, venerari tamen vulgatam editionem. ¶ Quintò. 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 eſſet 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 ſolùm 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. ¶ Et 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 quantùm 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, q̃ 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 literarū errare potuisse. Præterea D. Hieronymus sæpè testatur, Septuaginta interpretum editionē correxisse, vt ipse ait in Apologia contra Ruffinum, & in cōmentarijs in. 2. & 8. caput Isaiæ, & in. 17. Ieremiæ: & tamen olim in Ecclesia, Septuaginta interpretū 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 literarū integritate caruisse. Præterea confirmāt ex Ioanne Driedone de scripturis Ecclesiasticis & dogmatibus lib. 1. cap. 1. vbi inquit, editionem scripturæ sacræ Ecclesiæ vsu approbari, nō 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 insciti a 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 γήραν giran, hoc est, viduam, cùm legendū esset θήραν thiran, scilicet, venationem siue cibū. Quòd 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 Tridentinū 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

A sunt porcis, &c. & ita canebatur in Ecclesia, donec Diuus Hierony. correxit: Saturati sunt filijs. Id quod accidit propter æquiuocationē genitiui Græci, yon, 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 æquiuoca est. Sed tamen illic in ea significatione accipitur, quæ consonat cum verbo Hebræo, quod eo loco positū castrametari significat. Est etiā insignis locus Genes. 47. vbi in fine capitis dicitur; Adorauit Israel Dominum conuersus ad lectuli caput. Septuaginta interpretes le-

B gunt. 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 perturbamur. Quia vtraque editio vulgata Latina est, & cogimur in altero loco asserere, interpretem Latinum non recte transtulisse. Supponimus enim, Apostolum Epistolam illam Hebraicè scripsisse. Quamobrem viri Catholici pijssimi, & diligentissimi aiunt, in loco Genesis optimè translatum esse, in loco verò Epistolæ ad Hebræos errātum fuisse ab interprete

C Græco, deinde à Latino. Cuius erroris ratio esse potuit, quoniā vox Hebræa, Hamitah, siue Mitah, quod idem est, eisdem literis variatis apicibus lectulum & virgam significat, vt patet in Psal. 109. vbi legimus. Virgam virtutis tuæ, & habetur, Mateh, quod est virga. Hæc ita se habere egregiè ostendit Aloysius Lypomanus super eundem locum Genesis. ¶ Legatur etiam Sixtus Senensis in fine libri octaui Bibliothecæ sanctæ. Vbi postquam Latinæ editionis vulgatæ defensionem egregiè susceperat, tandem in fine libri hæc ait. De erroribus verò, quos Hieronymus in veteri tran

D slatione 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 parùm 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 Ec-

E clesiam vsque in hanc diem non habuisse veram, synceram, integram, ac fidelem noui testamenti editionē: 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 deprauatum, vt occasionem pernitiosè errandi attulerit, vel hæresibus ac prauis dogmatibus materiam & fomenta præstiterit, vel ita obscurè & ambiguè versum, vt mysteria nostræ fidei occultauerit, aut non ad sufficientiam & quantùm satis est ad salutem explicauerit.

Quos tamen errores, mendas, ac deprauationes, D. Hieronymus in veteri editione noui testamenti se consultò reliquisse testatus est, & Ecclesia similiter in noua editione ex professo reliquit, nō quia tot eruditissimi, ac sanctissimi 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 & euexerat, vtque sanctā, ac venerandam illam simplicitatem antiqui interpretis, qui nō sermonis ornatum, sed historiæ veritatem quæsiuit, sua ipsorum approbatione honorarent, & vestigia maiorum suorum sequerentur, qui eosdem errores sacra quadam pietate ducti tolerarunt, exemplo sanctorum Apostolorum, qui quanquam scirent editionem Septuaginta interpretum in multis redundare, & in multis deficere, eam tamen non contempserunt, sed vbiq; eam prædicauerunt, & ex ea prima nostræ fidei fundamenta iecerunt. Temerarium igitur est, imò planè hæreticū propter leues quosdam defectus qui in nostra vulgata editione citra vllum fidei ac morum detrimentum reperiuntur, eam spernere & abijcere, nouasque & prophanas in locum eius hæreticorum translationes introducere; præsertim post œcumenici Concilij Tridentini decretum. Hæc Sixtus Senensis.

Accedunt præterea ad hanc sentētiam 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 modò inclināt. 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 retinēdam in ijs omnibus, quæ ad fidem & mores spectabāt. Et in quarta cōclusione inquit, latina exemplaria in ijs, quæ ad fidem & mores spectabant, nō esse per Hebraica & Græca corrigenda. Insinuans certè, q in alijs id interdum fieri licitum sit. Deinceps verò in. c. 15. quantum vtilitatis Hebraici, Græciq; sermonis peritia Theologis posit 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 q exemplar Græcum habuit vitiatum, quanuis librariorum oscitantia, qui notam ternarij numeri scripserunt loco senarij. Iam ergo interpretem Latinum (quanuis inculpabiliter) hac in parte errasse sentit. Et paulò post in eodem cap. inquit. Nec verò quis tragedias nobis excitare debet, q editionem nostrā in quibusdā locis imperfectam esse dixerimus. Possunt enim verba Hebraica nonnulla in medium adduci, quę Hieronymus ipse in commentarijs fatetur, significātius & meliùs potuisse transferri: imò ibidē refert testimoniū illud Isaiæ. c. 19. cuius nos supra mentionē fecimus, vbi legitur, Incuruantem & refrenantem. Et inquit, q neq; sensus neque verba Hebraica patiuntur, vt refrenātem admittamus. Iam ergo admittit, vulgatam editionem Latinam negligentia interpretis in aliquo loco esse vitiatam. ¶ Adduco etiam in medium assertionē doctissimi M. Fratris Bartholomæi de Medina, meique olim condiscipuli. Is quidē cum ante annos duodecim priorem sententiam circa editionis vulgatæ omnimodam incorruptionem amplecteretur, oppositumq; opinantes pio quodam zelo plus nimio fortassis reprehenderet: tamen postea difficultatem hanc attentius meditatus scripsit in commentarijs super tertiā partē D. Tho. q. 10. art. 2. circa solutionem ad primum referēs expositionem Ambrosij lib. 5. de fide. c. 8. & D. Hiero. super Matth. cap. 24. asserentium, q 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, q illa particula non sit de textu, adiecit. Verum hæc cēsura acerba est: nam editio vulgata approbatur in Conc. Triden. in locis qui ex sententia patrū est vitiatus. Hæc ille. ¶ Accedit præterea autoritas cuiusdā 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 nō negat, in quibusdam locis vulgatam editionem Latinā errores aliquot cōtinere. ¶ Lyndanus etiam qui merito plurimū autoritatis editioni vulgatæ tribuit, tamē apertè 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 prelis excusserunt, nemo ambigit, quædam esse errata. Cæterùm ipsius editionis vulgatæ varias lectiones non minus quàm triginta vnā supra sexcentas collegit diligenter modernus quidā ac diligēs Theologus nomine Franciscus Luca Brugensis. Cuius notationes habētur in magna Biblia diligētissimi 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, quā prioris sententiæ sectatores. Et ratio est. Quoniam cùm fiant argumenta ad soluēdum difficillima, & quæ more humano videntur conuincere, quædam esse errata in vulgata editione, quæ non sunt magni ponderis, si hæc ipsa negauerimus, fortassis 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 cōmunior, & probabilior sentētia est, q summus Pontifex vt persona particularis errare posit in fide. Tametsi quidā, vt est Albertus

Pyghius

Pyghius Campēsis lib.4.Eccleſiaſticæ hierar. c.6.& 8. pietate quadam(neſcio an ſecundum ſcientiā) ſuſceperit hanc cauſam defendendam, nullum ſummum Pontificem hactenus erraſſe,vel errare poſſe. Ratio autem, quare prior ſentētia probabilior & tutior exiſtimatur, ea eſt. Quoniam Apoſtolicæ ſedis infallibilitatem nolumus dependere ab alicuius perſonæ particularis fide: præſertim cum experientia teſtata fuerit,vnum aut alterum ſummum Pontificem, vt perſonam particularē circa fidem defeciſſe. Id quod tam magnis argumentis probatur,vt oppoſitum ſine aliqua temeritate defendi non poſsit. Ad hunc ergo modum editionis vulgatæ autoritatem piùs & tutiùs ſe defendere arbitrantur,qui leuiculos quoſdam errores in ea deprehenſos ingenuè fatentur,corrigibiles tamē Apoſtolicæ ſedis autorjtate. Et quemadmodum eiuſdem Apoſtolicæ ſedis infallibilis autoritas nō pendet ex fide particularis hominis, quem contingit eſſe ſummum Pontificem,ſed pendet ab aſsiſtentia Spiritus ſancti,qui illū in rebus fidei ſummi Pontificis officio fungentem errare nunquàm permittet:ſic etiam Sacræ ſcripturæ infallibilis per omnia autoritas,& integerrima in omnibus veritas nō 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 finē faciamus. Si ergo quæris quænam iſtarum opinionū mihi probabilior videatur?

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

Septima concluſio. Temerarium eſt velle propria autoritate atque priuata, editionem vulgatā corrigere, non ſolum in locis, in quibus interpretis inaduertentia aliquis error eſſe putatur,ſed etiam in locis,vbi ſcriptorum latinæ editionis vitio erratum eſſe creditur, dummodò ij ſint antiqui, & qui in Eccleſia communiter ita leguntur atq; cantantur,vt exempli gratia, quod legitur in Pſal.41. Sitiuit anima mea ad Deū fontē viuum, exiſtimatur à viris doctis Græcæ Hebraicæque linguę peritis legendum eſſe. Sitiuit anima mea ad Deū fortē viuum.Et quidem iudicio meo meritò,fortem,legendū eſſet.Tamen ſi quis priuata autoritate libros emēdaret, ac repentè audiremus in cantu Eccleſiæ; Sitiuit anima mea ad Deum fortem,profectò meritò omnes offenderemur, & huiuſmodi correctorem temerarium iudicaremus,eiq́ue diceretur; Tu quis es qui iudicas alienum ſeruum?domino ſuo ſtat,aut cadit. Quanuis enim licitum ſit ſentire cum paucis, tamen interdum neceſſum eſt loqui vt multi.Huiuſmodi itaque audacia non diſsimilis mihi videtur,ac ſi quis curialis aulicus ad reginæ caput in curia fortè familiarium virginum minus benè compoſitum atque ornatum,componendum, ornandumq; propria manu accederet.Hic ſanè, niſi ipſe inſanus eſſet,non minus quam pœna capitis plecteretur. Deinde ſi cuilibet liceret quantūlibet docto, huiuſmodi errata corrigere,profectò breui tempore,vt eſt hominum ingenium tanta lectionum eſſet varietas, vt Babylonica linguarum cōfuſio videretur. Neceſſe eſt igitur, vt omnes vno ore & vno corde honorificemus Deum & Patrem:idipſumq; dicamus omnes, & nō ſint in nobis ſchiſmata,q̄ Eccleſiæ expectemus iudicium, atque mandatum,vt vulgata editio, quæ vnitatis inſtrumentum eſt,ſicubi errata fuerit corrigatur: atque ita verificetur quod in quinta concluſione diximus, Sacrā ſcripturam eſſe in Eccleſia per ſe primò & principaliter in corde ipſius,ſecundariò verò & inſtrumentaliter in editionibus.In quibus diligenter perſcrutandis Doctores humiles piè ſe exercēt; difficultateſque ſummo ſtudio deuincere contendunt:ſuperbi verò & vaniloqui iuſto Dei iudicio offendere,atque impingere permittantur.

IAM tandem ad argumenta prioris ſententiæ, quibus hæc poſterior ſententia plus nimio videtur vrgeri atque damnari,non eſt difficile ſectatoribus huius poſterioris ſententiæ reſpondere. ¶Ad primum ex forma definitionis concilij reſpōdent, q̄ editio vulgata probata eſt authentica ab Eccleſia,in ratione tamē editionis, ita vt non excludantur Sanctorum ac Doctorū Eccleſiæ lucubrationes, & circa ipſam obſeruationes. Quibus factum eſt,vt iam nō tot tempeſtatibus & turbinibus concutiatur & perturbetur,quot olim circa tēpora D.Hieron.paſſa eſt.Iam verò noſtra ætate maxima tranquillitate fruimur,etiamſi leuiculi quidā venti interdum inſurgant,vt doctores Eccleſiæ non omnino ſint oſcitātes circa ſacrarum literarum ſtudium. Et per hoc patet ad ſecundum argumentum. ¶Ad replicam verò ibidem factam reſpondent q̄ vbi fuerit differētia, quæ nam res pertineat ad mores,quæ verò non, Eccleſiæ iudicium expectandum eſt. Interim tamen piè & humiliter ſe exerceant Doctores Eccleſiæ.¶Ad tertiū argumentum iam dictum eſt, q̄ hac via potius hæreticorum argumenta pernitioſa diſſoluuntur. ¶Ad quartum argumentum reſpondetur,non eſſe licitū ſine magna autoritate & ratione, etiam in rebus leuiſsimis editionem vulgatam erratam eſſe dicere.¶Ad quintum argumentum etiam ſi fateantur, Græca exemplaria in plurimis locis eſſe vitiata,tamē in alijs integra eſſe,certa ratione conſtat,& patrum autoritate cōfirmatur.Quapropter ex eis locis incorruptis quædam in noſtra editione vulgata melius intelliguntur, aut certè ab Eccleſia corrigi poſſunt. ¶ Ad confirmationem multi ſunt viri doctiſsimi, qui Hebraicorum exēplarium magnis rationibus & teſtimonijs integritatem defendendam ſuſcipiunt,tametſi ingenuè fateātur paucula quædam loca errata,non tam Iudæorum malitia,quàm humana incuria fuiſſe. Videatur de hac re dominus Payua Dādrada,vbi ſupra.Et quidem(ego poſtquàm ab hinc annos octo Hebraicæ linguæ operam dedi quātum ſatis eſt,vt Rabbinorum ſectatores non me fallant,aut quaſi ignorantem ſpernant) quanuis olim opinatus fuerim, Hebraica exemplaria nō minus quàm Græca eſſe corrupta:iam tamen experientia ipſa conuictus, ea incorrupta eſſe, niſi in locis quibuſdam paucis, negligentia potius quàm Iudæorum malitia,iudico. Cuius rei facilè mihi eſſet plurima argumenta adducere,niſi Scholaſtici Doctoris officium timerem excedere. Videatur tamen

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. Cæterùm 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 Septuagin ta 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, quod 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 prooemio 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 cõmuni 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 ſentẽtia: oppoſita tamẽ D. Aug. 4. lib. ſuper Geneſ. ad liter. c. 8. 22. 34. & 11. de ciuit. Dei. c. 7. q̃ 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. Opuſ. de cõceptione Virginis. Specialiter apud Magiſtrũ Vandellum, qui de hac re edidit longiſsimum tractatum, & in ſapiẽtiſsimo M. Cano. 7. lib. de Locis. c. 1. num. 3. & tñ oppoſita ſentẽtia nõ ſolum probabilis, ſed & valde pia exiſtimatur in Eccleſia. Tandẽ pleriq; 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 oppoſita ſentẽtia 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, q̃ de ſanctorũ autoritate tripliciter loqui poſſumus. Primò de vnius vel alterius ſentẽtia. Secũdò de ſentẽtia 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 tãquàm ab vno principio. Exẽplũ ſecũdi. Vtrùm ſacramẽta cauſent gratiã & virtutes per vim quandam, & virtutẽ exiſtẽtẽ in ipſis, & vtrùm 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 eiuſmodi à veritate declinare. Itẽ nã plurimi inter illos fuerunt Platonici antequã ad fidẽ cõuerterẽtur, ac proinde 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 ſapiẽtiſsimi nõ fuerũt multùm 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 p̃batur.

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 alia quamplurima exempla huiusmodi adducere, quæ breuitatis causa pertrãseo, ergo argumentũ deductum ex horum autoritate non est firmum. ¶ Vbi adnotandum est, q̃ 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 licèt 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 adhuc: nam pauciſsimi ex sanctis Doctoribus asseruerũt Angelos esse incorporeos, vt inter arguendum dicebamus: & tamen hæc sentẽtia 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

A 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 q̃ (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 discès intellectum, & in tempore necessitatis dare responsum. Et ad Rom. 12. non plus sapere quam oportet sapere: sed sapere ad sobrietatem, &. 1. ad Corin. 14.
B 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 libros canonicos, vt Prophetarum, & Apostolorum, sed etiam sanctorum Doctorum commentaria ad illorum intelligentiã. Vnde si omnes sancti in Sacrarum literarum interpretatione errarent: sequeretur q̃ erraret Ecclesia Deo autore, siquidem ipsõ Christo præcipiente inhæret vestigijs doctorum, qui dati sunt à Deo ad intelligentiam scripturarũ: insuper Ezech. 34. tales doctores promittuntur Ecclesiæ, qui
C 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 no-
D uas 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. & an-
E tiquissimus 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 Epist. 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

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. Euangeliũ 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 judices: quos ſubinde colligit omnes ſimul errare non poſſe in veritate decernenda. Videatur etiam Epheſina Synodus, & Conſtantinopolitana. 6. actione. 12. & Hierony. 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 minimis 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. hìc 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, ſancitumq́ue 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. & Eccleſi. 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, ꝙ 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 ſita eſt. Sed ꝙ conſequens ſit falſum probatur. Nam iuriſperiti ſolum vtuntur autoritate & teſtimonijs aliorum doctorum, nõ rationibus ſed verbis textuum diſſerentes, ergo Theologicis argumẽtationibus parùm, 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 adhęreat propter aliquorum autoritatem, ſed ponderandæ ſunt rationes, & ſecundum vires earum huic, aut illi parti adhibenda eſt fides: nec intereſt, ꝙ 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, idque 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 recipièda 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, ꝙ 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, ꝙ quando omnes ferè 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 æquialeret. ¶Secũdò ſciẽdum eſt, ꝙ 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, ꝙ 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.

meritate. Quod enim in vno tẽpore occultatur: posteà 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 moresq́; necessarios. Contradicere igitur Theologis in ijs, quæ sunt primi generis, non erit erroneum neq; hæreticum. v.g. docent Theologi, q̃ angeli quantò 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 Theologis Ecclesiæq́; magistris, quos ipse in initio instituit, sed ad doctores etiam referũtur, 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, eiusq́; prouidẽtia 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. ¶ Secundò 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 & antecedens, 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 expressè 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 expressè 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, possetq́ue 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 expressè 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 secũdùm 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 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 Concilijs in summo pretio eorũ dogmata habita sunt semper, maximè quando omnes vnanimiter aliquid certo definiunt,à quo discedere non est licitum,vt satis 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 conuenisse & conuenire. Imo hoc mirabilius est, quòd inter tot disidia & 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, tantùm 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 conclusionem notata sunt. Præterea,licèt 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,probabiliter 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 sequũtur: 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 antè 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 illis, 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.

ARTICVLVS IX.

¶ Vtrùm ſacra Scriptura debeat vti metaphoris.

9

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

Arti. præc. 1. Prol. art. 5. Et diſtinct. 34. q. 3. ar. 1. & 2.

¶ 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.

Et 3. cõtra gẽt. c. 110. Et trin. ar. 8. Et quol. 4. q. 1. Et opuſ. 60 cap. 11. fi.

¶ 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, ꝙ 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, ꝙ 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 ſimi litudines illarũ rerũ, quæ magis elongantur à Deo, veriorem nobis faciunt æſtimationem ꝙ ſit ſupra illud quod de Deo dicimus, vel cogitamus. Tertiò, quia per huiuſmodi, diuina magis occultantur indignis.

Cap. 1. nõ multũ remotè ante medium.

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, ꝙ ſacra doctrina vtatur metaphoris. ¶ Quartò. 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 tñ 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 vero 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 eĩ 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 rẽ materialẽ, ita vt ſit aſcẽſus à re materiali vſq; ad ſpiritualẽ. ¶ Vltimò aduerte, q̃ hęc ſciẽtia, vt diximus art. 4. propter ſuã eminẽtiã habet rationẽ ſciẽtiæ practicæ & ſpeculatiuæ. Vnde non ſolũ ordinatur ad cõtẽplationẽ 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 ſecũdùm 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. 2 3. 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 ſciẽtia 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 ſciẽtiæ 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 licẽt vti metaphoris, ergo ſciẽtiæ vtũtur aliquando metaphoris. Vide D. Aug. lib. cont. mẽdaciũ. c. 1 0. & lib. 3. de Doct. Chriſt. ca. 5. vſque ad 1 6. & lib. 1 0. de Ciuit. ca. 1 4. 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 tenaciùs 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 ſuauiùs res diuinas caperemus. Nam cũ in

ſemetipſis ab omni ſenſu quàm remotiſsimæ ſint, niſi ſignis ſenſibilibus veſtirentur, inſuaues apparerent hominibus, qui ſenſibus vtimur. Circa hanc rationē vide D.Tho.hic in ſolut. ad 1. Circa quam eſt aduertēdum, q̄ D. Thomas nō docet, huiuſmodi ſenſibilia ſigna nō adhiberi in ſcriptura ſacra propter delectationem. Sed tantum docet, q̄ ars poëtica non habet alium finē proximum, niſi delectationem præſtare. Et idcirco metaphoris vtitur propter delectationem tāquàm 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 propriū finem, ad delectationem vero tanquam ad aliquid valde conducens, vt homines ſuum conſequantur finē. ¶ 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 cognoſcēda & inueſtiganda. ¶ Quinta ratio eſt, vt tolleretur faſtidium. Nam cum ſacra doctrina eadem cōculcet nobis ſæpè, & hoc quidem propter grauiſsimam neceſsitatē, vt à memoria noſtra non excidant, neceſſarium fuit, vt ſub diuerſis figuris myſteria hæc recenſerentur nobis, 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, q̄ in hac re fugere debemus duo extrema in intelligendis metaphoricis loquutionibus. Alterum eſt eorum, qui vehemēter delectantur figuratis loquutionibus, & vbi nulla eſt figura, figuram ipſi fingunt. In quod extremum 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, q̄ quotieſcunq; voces in propria ſignificatione non important ſenſum abſurdū & falſum, ſemper debent exponi in propria ſignificatione. Nam aliàs non poterit ſtare veritas firma ſacræ ſcripturæ. Quia omnes confugerent ad ſenſum metaphoricum. Quando autē in propria ſignificatione faciunt ſenſum abſurdū, tunc confugiendum eſt ad metaphoricum, ſicut vicit leo de tribu Iuda. Aliud verò extremum eſt eorū, qui ſectantur morem Iudaicum, omnia in propria ſignificatione interpretantes, etiam illa, quæ ſcripta ſunt metaphoricè, & multi olim inciderunt in hoc extremum, vt dicit Hier.ſuper Ezech.cap.36. De qua re vide D. Auguſt. 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.

A HIS ſuppoſitis reſpondetur ad argumēta in contrarium. ¶ Ad primum reſpōdetur, q̄ cum hæc ſcientia ſit practica & ſpeculatiua, nō ſolum eſt demonſtratiua, ſed etiam exhortatoria, & ita conuenienter vtitur metaphoris, vt diximus. ¶ Secundò reſpondetur, q̄ 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 B ad Deum, vt diximus in tertio notabili, & ideo neceſſaria eſt metaphoræ comparatio & ſimilitudo, vt poſsimus 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 quā eſt, ex parte intellectus, ita vt modus ille nō tranſeat ad rem, ſed intellectus modū C habeat cōtrariū in intelligēdo ad modū, quē res habet in ſe. v.g. intellectus intelligit materialia, ipſe tamen intellectus modū habet cōtrariū, quoniam intelligit ſpiritualiter. Itē intellectus intelligit Deum, qui ſimpliciſsimus eſt, cōplexè & cōponēdo. Intelligere verò rem aliter quàm eſt iſto modo non cauſat falſitatē. Nā modus intellectus nō tranſit ad rem neq; attribuitur illi, ſed eſt modus neceſſarius ex parte ipſius intellectus. Ita etiā in propoſito, Deus intelligitur per cōparationes & ſimilitudines materiales aliter quàm ſit, id eſt alio modo, nō tamē inde ſequitur, q̄ ſit falſitas. ¶ Ad quartū reſpōdetur, quòd eſt quædam aſsimilatio ſecundùm cōuenientiam in natura, & ſic eſt maior ſimilitudo intellectus D 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 ſpecie 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 intellectū, & ideò conſtat, quòd hoc modo intellectus magis poteſt aſsimilari ſenſibilibus, quàm diuinis. ¶ Ad vltimum reſpōdet dominus Caiet.in hoc artic. q̄ ratio D. Tho. eſt optima. Nam ex hoc q̄ cōnaturale eſt homini per ſenſibilia, intelligibilia cognoſcere, oportet, ſi ſpiritualia facile & ſuo modo debet cognoſcere, vt per metaphoras cognoſcat. Quoniā metaphoræ ſupplent vices ſpiritualiū ſpecierū, quæ de ſpiritualibus ſecundùm ſe deberent haberi. Non eſt autem neceſſarium ſimpliciter. Quia etſi non abſque phantaſmatibus, tamē abſq; metaphoris poſſet homo etiā in hoc ſtatu capere quæ dicūtur, 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 quoli. 7. q. 6. art. 1. 2. & 3. Et po. q. 4. arti. 1. Et 4. d. 21. qó. 1. ar. 2. q. 1. 3. Et Gal. 4. le. 6. Cor. 3

AD DECIMVM ſic proceditur. Videtur ꝙ ſacra ſcriptura ſub vna litera nō habeat plures ſenſus, qui ſunt hiſtoricus vel literalis, allegoricus, tropologicus ſiue moralis, & anagogicus: multiplicitas enim ſenſuū in vna ſcriptura parit cōfuſionem, & deceptionē, & tollit arguendi firmitatē: vnde ex multiplicibus propoſitionibus non procedit argumentatio: ſed ſecundùm hoc aliquæ fallaciæ aſsignantur. Sacra autē ſcriptura debet eſſe efficax ad oſtendendam veritatem abſque omni fallacia. Ergo non debent in ea ſub vna litera plures ſenſus tradi.

Cap. 3. in princ. habetur hic lib. tomo. 6.

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

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

Lib. 20. ca. 1. circa medium.

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

RESPONDEO dicendū, ꝙ autor ſacræ ſcripturæ eſt Deus, in cuius poteſtate eſt, vt nō ſolùm voces ad ſignificandū accōmodet (quod etiā homo facere poteſt) ſed etiam res ipſas. Et ideo, cùm in omnibus ſciētijs voces ſignificent, hoc habet propriū iſta ſcientia, ꝙ ipſæ res ſignificatæ per voces, etiam ſignificāt aliquid. Illa ergo prima ſignificatio, qua voces ſignificant res, pertinet ad primū ſenſum, qui eſt ſenſus hiſtoricus, vel literalis. Illa verò ſignificatio, qua res ſignificatæ per voces iterum res alias ſignificāt, dicitur ſenſus ſpiritualis, qui ſuper literalem fundatur, & eum ſupponit.

Hic autem ſenſus ſpiritualis trifariā diuiditur. Sicut enim dicit Apoſtolus ad Hebr. 7. Lex vetus figura eſt nouæ legis: & ipſa noua lex, vt dicit Dionyſ. in Eccleſ.

Cap. 5. Eccle. hierar. pa. 1.

* 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 ꝙ ea quæ in Chriſto ſunt facta, vel in his, quæ Chriſtum ſignificāt, ſunt ſigna eorum, quæ nos agere debemus, eſt ſenſus moralis: prout verò ſignificāt ea, quæ ſunt in æterna gloria, eſt ſenſus anagogicus. Quia verò ſenſus literalis eſt, quē autor intendit: autor autē ſacræ ſcripturæ Deus eſt, qui omnia ſimul ſuo intellectu cōprehendit: nō eſt inconueniens,

Elicitur ex ca. 18. 19. 20. 24. & 31. tom. 1.

vt dicit Auguſt. 12. confeſſ. * ſi etiā ſecūdùm literalem ſenſum in vna litera ſcripturæ plures ſint ſenſus.

In corp. ar.

AD primū ergo dicendū, ꝙ multiplicitas horum ſenſuum non facit æquiuocationē, aut aliā ſpeciē multiplicitatis: quia ſicut iam dictum eſt *, ſenſus iſti non multiplicātur propter hoc, ꝙ vna vox multa ſignificet, ſed quia ipſæ res ſignificatæ per voces, aliarū rerū poſſunt eſſe ſigna. Et ita etiam nulla confuſio ſequitur in ſacra ſcriptura, cùm omnes ſenſus fundentur ſuper vnū ſcilicet literalem, ex quo ſolo poteſt trahi argumētum, non autē ex his, quæ ſecūdùm allegoriā dicūtur, vt dicit Auguſt. in Epiſt. cōtra Vincentiū Donatiſtam. Nō tamē ex hoc aliquid deperit ſacræ ſcripturæ, quia nihil ſub ſpirituali ſenſu cōtinetur fidei neceſſariū, quod ſcriptura per literalē ſenſum alicubi manifeſtè nō tradat.

Loco dicto in argumento.

AD ſecundum dicendū, ꝙ illa tria, hiſtoria, etyologia, analogia, ad vnum literalem ſenſum pertinēt. nam hiſtoria eſt, * vt ipſe Auguſt. exponit, cum ſimpliciter aliquid proponitur: ætyologia verò, cùm cauſa dicti aſsignatur, ſicut cùm Dominus aſsignauit cauſam quare Moyſes permiſit licentiam repudiandi vxores, ſcilicet propter duritiā cordis ipſorū. Matth. 19. Analogia verò eſt, cùm veritas vnius ſcripturæ oſtēditur 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.

In prol. li. 1. de ſacra. cap. 4.

AD tertium dicendū, 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 membrū huiuſmodi corporale: ſed id, quod per hoc membrum ſignificatur, ſcilicet virtus operatiua: in quo patet quòd ſenſui literali ſacræ ſcripturæ nūquam poteſt ſubeſſe falſum.

SVMMA ARTICVLI.

PRima concluſio. Sacra ſcriptura ſub vna litera cōtinet plures ſenſus, ſcilicet literalem & ſpiritualē ſiue myſticū. 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 cōcluſio. Senſus myſticus, ſiue ſpiritualis triplex eſt, ſcilicet allegoricus, qui cōtingit, quādo res geſtæ in veteri lege ſignificāt res gerēdas in noua lege. Deinde moralis, quādo ea, quæ in Chriſto capite ſunt facta, vel in ijs, quæ Chriſtū ſignificāt, ſunt ſigna eorū, quæ nos agere debemus. Tertius eſt anagogicus, quādo, ſcilicet, per res quaſdā geſtas in tēpore ſignificantur ea, quæ ſunt in vita æterna futura.

Tertia cōcluſio. Nō eſt incōueniēs, ſi etiā ſecūdùm literalem ſenſum in vna litera ſint plures ſenſus. Ratio huius eſt. Quoniam autor ſacræ ſcripturæ eſt Deus, qui omnia ſimul ſuo intellectu comprehendit.

Quarta cōcluſio in ſolutione ad primum. Ex ſolo ſenſu literali pōt in Theologia trahi certū argumētū.

Quinta concluſio in ſolutione ad tertium. Senſus parabolicus ſub literali cōtinetur. 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.

COMMENTARIVM.

SI pro rei dignitate de ſenſibus ſacræ Scriptúræ nobis in præſenti agendum eſſet, librum integrum nec modicum ſcribere oportebat. Sed quoniã hoc argumẽtum à plurimis doctiſsimis, diligentiſsimiſq́ue viris in ſanctorum Patrum dogmatibus perſcrutandis atque obſeruandis diſcutiendum, dilucidandumq́; ſuſceptum eſt, ampliſsimeq́ue pertractatum, ſuperuacaneum exiſtimaui inter ſcholiſta 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. Cæterùm 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 Hypotipoſeôn 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 iterùm prodijt. ¶ Iam verò 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 ſecundò ex teſtimonijs eiuſdem ſcripturæ, in quibus in ſenſu literali aſſeritur, q alia eiuſdem ſcripturæ loca myſticè 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, eiuſq́ue oſſa nullatenus comminuerentur. ¶ Præterea Paulus ad Gal. 4. inquit; Scriptum eſt enim, q 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 q 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: & primò 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 hũc ſenſum allegoricum in ſacris ſcripturis inueniri negabant. Et cum obijciebatur illis teſtimoniũ Apoſtoli ad Galat. 4. aſſerentes. Quæ ſunt per allegoriã dicta, reſpondebant, Apoſtolum eo loco impropriè locutũ. Idq; ex Chryſoſt. cõfirmabant, qui ſuper eundẽ locũ dicit, q typicè loquitur Apoſtolus. Arbitrabãturq́ue, duos filios Abrahæ non fuiſſe illi datos à Deo, vt ſignificarent duo teſtamenta, ſed Apoſtolum hiſtoriam illam cõmemoraſſe, vt per quandam compa-

comparationem & alluſionē veteris, & noui teſtamēti differentiam doceret. ¶ Sed huiuſmodi doctrina erronea ſemper à me eſt exiſtimata, tum quia eſt cōtra cōmunem intelligentiam ſanctorum. Neq; enim Chryſ. cōtrarius 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 teſtamēta, typicè loquutus eſt quantum ad hoc, q̄ res figurantes accepit pro rebus figuratis. Loqueretur autem non typicè, ſi dixiſſet. Hi duo filij Abrahæ figura fuerunt duorū teſtamentorum. Quoniam autem dixit. Hęc enim ſunt duo teſtamenta, in hac oratione typicè & impropriè loquutus eſt. ¶ Deinde, dum Apoſtolus ex veteri teſtamēto duorum filiorum Abrahæ hiſtoriam commemorat, profecto 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. Tūc rogo. Si Chriſtus nobis diceret, Abraham duos filios habuit &c. hæc ſunt duo teſtamenta, omnes intelligeremus, Chriſtum ſcripturarum autorem ita intelligere, atque docere, q̄ duo filij Abrahæ duorum teſtamentorum ab ipſo Deo figura inſtituti fuerint. Præterea ſimilitudine dicerent ſic opinātes, 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 alluſiones quaſdam eſſe, & comparationes, quas prudenter Apoſtolus inter nouum, & vetus teſtamentum facit. Quod quidem aſſerere non erroneum tantùm, ſed hæreticū 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 ducentē intelligētiam. ¶ De ſenſu autem morali omnes conſentiunt inueniri in ſacris literis, & colligitur ex eo, quòd 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 quemadmodū olim percuſsi à ſerpentibus conuerſi ad ſerpentem æneum ſanabantur, ita & nos conuerſi ad Chriſtum crucifixū, qui in figura ſerpentis, hoc eſt, peccatoris pendebat in cruce, cum tamen eius hypoſtaſis eſſet fortis Deus, ſalutē à morſu poſtiferi peccati conſequeremur. Quod olim figuratum erat, & ad noſtros mores pertinet, propterea q̄ue moralis ſenſus dicitur contineri in illa hiſtoria veteris teſtamenti, quando Moyſes exaltauit ſerpentē 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 cōcluſiones, q̄ diſtinctio vocum, quibus iſti quatuor ſenſus explicantur nō eſt eadem apud omnes ſanctos Patres & Doctores, ſed ſæpè hæc nomina confunduntur. Cuius ratio eſt. Quoniam ipſæ voces, ſcilicet, allegoria, anagogia, tropologia ſecūdùm ſui etymologiam parùm differunt. Dicitur enim allegoria quaſi ſub alio dictum, anagogia verò quaſi ſubductio ſeu ſurſum ductio dicitur, eo q̄ 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 Honoratū. c. 3. & libro vnico ſuper Geneſim imperfecto. c. 2. ponit quadruplicem modū exponendi ſacrā ſcripturā, videlicet, hiſtoricè, cum res geſtæ narrantur, allegoricè cum figuratè dicta intelliguntur, analogicè cum conuenientia noui & veteris teſtamenti demonſtratur, & ſecundùm etymologiam quādo dictorum factorumvè cauſa redditur. Hæc ille. Neque tamen exiſtimes in quadruplici modo exponendi ſacras literas quadruplicē ſenſum, de quo in præſenti artic. loquuti ſumus, ſignificare voluiſſe, ſed literalis ſenſus expreſſam mentionem fecit, cùm dixit, ſacrā 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, & ſecūdùm etymologiā non fit variatio prędictorum ſenſuum. Quòd enim demonſtretur nouum teſtamentū veteri nō contradicere, in ſenſu literali fieri poteſt. Quòd autem factorum, dictorumq̄; in ſacris literis cauſa reddatur, extrinſecum quid eſt, neque ſenſum variat ſcripturę ſacræ. En 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 allegoriā, 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 nō aliter veri ficatur, niſi quatenus lupus & pardus accipiuntur pro feris nationibus, quæ ad oues Chriſti erant conuertendæ: Deinde per allegoriam intellexit, quando res ipſæ geſtæ, aut gerendæ lignū ſunt aliarū rerū, ſcilicet, Chriſti, vel animæ fidelis, vel gloriæ. Quā allegoriā D. Hier. ſæpè in ſuis commentarijs tropologiam vocat, & interdum anagogen, non diſtinguens ſicut moderni diſtinguimus, ſingulas voces ſingulis ſenſibus. Sed nihilominus iam vſus ſcholaſticorū obtinuit euitādæ confuſionis gratia, vt ſingulæ voces ſingulis ſenſibus myſticis appropriētur. Et fauet nobis ipſemet D. Hiero. in Epiſt. ad Heuidiam. q. vltima, vbi ſcripturæ ſenſum triplicem diuidit, videlicet, ſecundùm hiſtoriā, ſecundùm tropologiam, & ſecundùm intelligentiam ſpiritualem.

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 exemplū optimum apud eundem D. Hier. Ezech. ca. 16. vbi nomine Hieruſalem ſecundùm literalem ſenſum, terreſtrē 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 intelligēda eſt. Hac ergo diſtinctione rerū & vocū 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 reſpōdendum eſt ex doctrina Diui Auguſt. lib. 16. de Ciuit. c. 2. vbi ait, q̄ 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 nō opus eſt, vt æqualitas denarij ſignificet æqualitatem præmij. Sed accipienda eſt intentio loquētis, quæ quidem erat oſtēdere, q̄ gratis dominus nos vocat, & tanquam omnium dominus de ſuo facit quod vult. ¶ Ad teſtimonium vero Apoſtoli reſpōdetur, q̄ ipſe inquit, hæc autem in figura facta ſunt noſtri, vt non ſimus concupiſcentes malorum, ſicut & illi concupierūt. Deinde iterum dicit: neque tentemus Chriſtum, ſicut quidam eorum tentauerunt, & à ſerpentibus perierunt. Neque murmuraueritis, ſicut quidam eorum murmurauerūt, & perierunt ab exterminatore. Hæc autem omnia in figura contingebant illis: ſcripta ſunt autem ad correctionem noſtram. Ecce ex antecedētibus & ſubſequentibus ſenſum Apoſtoli literalem. Intelligit enim per hæc omnia, ſcilicet, ſupplicia propter peccata Iudæorū. 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 iuſtiùs puniemur, ſi maioribus receptis beneficijs ingrati fuerimus. Cæterum pium eſt & ad Eccleſiæ ædificationem valde vtile, vt vniuerſa, quæ in veteri teſtamēto geſta narrantur, ſi aptè & rationabiliter ad ſenſum myſticū poſſunt conuerti, doctores Eccleſiæ præſertim diuini verbi concionatores myſticè explicare nitantur. Cuius rei & in ſanctis doctoribus frequētiſſima exempla preſtò ſunt. Vide etiam D. Thomam in. 1. 2. q. 102. artic. 2. Sed cauendum eſt prædicatoribus, ne nimium violenter & interdū ridiculè in huiuſmodi myſticis ſenſibus ſe exerceant. Audiui ego concionatorem, aliàs virum doctum & populo acceptiſsimū, in laudē crucis Chriſti vniuerſa, quæ ex ligno facta ſunt, quorū in veteri teſtamento mentio fit, figurā crucis Chriſti fuiſſe, aſſerentē, etiā ha-

A ſtam Saulis cum ſcipho, quæ dormiētibus 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, q̄ ſolus allegoricus nō inuenitur in nouo teſtamento. Et probat. Quoniam ſenſus allegoricus eſt, quando res geſtæ ſignificant aliquid, quod pertinet ad Eccleſiam militantē, vel ad Chri

B ſtum: 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 nō pertinet ad nouum teſtamētum. ¶ Nihilominus nobis eſt certa concluſio. Nouum teſtamentum poteſt etiam explicari ſecūdùm 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 eun-

C dem locum Matthæi, quòd ita Dominus prophetias adimplebat, vt alterius ipſe prophetiæ daret initiū, quæ futura erant ipſis factis ſignificanda. Deinde inquit. Mihi vero non ſolum in alina ſediſſe videtur, verū etiā vt viuēdi philoſophiā nos erudiret. Regulā enim nobis præbet, ne maiora quàm neceſſarius vſus exigat requiramus. Et D. Hieronymus explicat factū Apoſtolorū, quòd poſuerint veſtimēta ſua ſuper iumēta, ſignificare, quòd Eccleſiaſtica dogmata neceſſaria ſunt, vt Chriſtus ſedeat ſuper animā. De qua re vide Thomā Waldenſem in Prologo libri de ſacramētalibus. Et denique

D. Hier. Remigius, & Origen. factū illud Chriſti figurā fuiſſe aiunt introitus Chriſti in cœlum. Paſsim etiā ſancti Patres explicāt multa Chriſti miracula & facta, allegoricè, de diſtinctione populi Iudæorū, & populi gentiliū, ſiue de cōuerſione ipſorū. ¶ Cæterum ad D. Auguſtinū in lib. de vtilit. credēdi reſpōdetur, q̄ nō ait, ſolum vetus teſtamentum iuxta quadruplicem ſenſum expli cari poſſe. Verum eſt tamen, q̄ 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.

E DVbitatur quartò, quænam ſit nobis certa regula dignoſcendi in Sacris literis ſenſum literalem. De hac re vide Magiſtrū Cano lib. 7. de Locis. Vnde tria breuiter documenta collige. ¶ Primum eſt, quòd ille ſenſus erit literalis, qui à ſanctis omnibus acceptatur. ¶ Secundum documētum eſt, quòd ille erit ſenſus literalis, qui ex neceſsitate ſecundùm contextum colligitur ex præcedentibus, & ſequētibus. ¶ Tertium documentum eſt, q̄ ille erit ſenſus literalis, qui à concilio, vel à ſummo Pontifice exprofeſsò 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 ſcriptura? ¶ 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 loqui: tametſi 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 veteris 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, ne 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, quòd 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. propè 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 introducit 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 profecto 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 video. Neque contrarius putandus eſt communi ſanctorum expoſitioni, quorum quidam myſticè 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 quà diuina ſcripta in rebus obſcuris legerimus, quæ poſſunt ſalua fide alijs atque alijs patere ſententijs, in nullam earum nos præcipiti affirmatione ita proijciamus, vt ſi fortè diligẽtius diſcuſſa veritas eam rectè labefactauerit, corruamus: nõ pro ſententia diuinarum ſcripturarum, ſed pro noſtra ita dimicantes, vt eam velimus ſcripturarum eſſe, quæ noſtra eſt, cùm potius 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 noua diligẽtia, ſed cum antiquorum patrum veneratione interpretandi. Cùm autem omnis ſancti aſſeueranter affirmãt, locum aliquem ſic vel aliter eſſe intelligendum, tunc quidem eis non conſentire, multo autem magis repugnare pluſquàm temerarium eſſet. Et hoc eſt, quod decretis conciliorũ Trullani can. 19. Lateranenſis ſub Leone X. actione. 11. Triden. ſeſs. 4. ſtatutum eſt, ne quis ſacras literas cõtra 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 quadã 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. Fortaſsis autem hac via humiliter incedẽtes 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 ſecundũ fidẽ catholicam duos ſenſus literales intelligamus. ¶ Secundò. 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 multiplicãtur 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 cõprehendit: 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 immediatè per ipſas voces ſiuè literas Spiritus ſanctus ſignificare voluit, ſiue dictiones ipſæ propriè accipiantur abſque aliqua metaphora, aut grammaticali figura, quæ voces ipſas ſiue dictiones à propria ad impropriã 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 impropriè, & 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 ſuppoſito 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 mũdum corporeum. Tertius ſenſus eſt, in principio, id eſt, in filio, vt ait Auguſt. lib. 12. confeſſ. cap. 26. & 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 Adã, 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 dũ 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 ſe ſe offert nunc locus alius in ſenſu literali proprio multipliciter explicandus. At verò in ſenſu literali parabolico & metaphorico fortaſsis 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 quidã 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, q̃ Samaritanus ille transiens, Christus est saluator, & homo descendens ab Hierusalem in Hierico, humanum est genus, quòd à felici statu per protoparentis peccatum in Hierico, hoc est, in defectum ac mortem inciderit.

Secunda conclusio. Non inuenitur satis exploratũ, q̃ secundùm fidem sit certum, aliquem locum scripturæ necessariò intelligẽdum in duplici sensu literali. Hæc conclusio videtur esse cõtra Abulensem vbi supra, qui putat esse certum secundùm 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 pacto, & nos supra ostendimus esse certum secundũ fidẽ, 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. Nã locus Geneſis, In principio creauit Deus: fortassis sub vnico sensu illa duo significat, id est, in principio temporis, & antequam quicquã faceret. Hoc enim est omninò 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. rrt.3. Quòd autem D. Aug. & D. Ambro. explicent, In principio, id est, in filio, non faciunt rem certam secundùm fidem. Deinde quod in Psal.2. dicitur: Ego hodie genui te, à quibusdam dicitur, non esse adductũ 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 deniq; 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, duplicẽ 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 Adami 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 autẽ vnus sensus sit præcipuus, & per se intentus, alij verò propter aliquam similitudinem, iam erit æquiuocatio quædam analogica. Præterea neq; D. Tho. vnquàm negauit, æquiuocationẽ esse in multiplici sensu literali, sed in literali & mystico. Dicendum igitur ad argumentum, quòd quemadmodũ verba, & nomina, & propositiones quæ in sacris literis inueniuntur non dicentur à nobis esse synonoma, quãuis 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 argumẽtum Theologicum magis aut minus certum secundùm necessitatem intelligẽtiæ literæ. ¶ Ad tertium respondetur, quòd si constaret de aliquo loco scripturæ duplicẽ sensum literalem habere, ex vtroq; poterat hæreticus conuinci, vt quidam arbitrantur, Lateranense cõcilium ex duplici sensu illius, in principio creauit &c. duplicem errorem damnasse. Cæterum si sensus literalis non fuerit necessarius sed probabilis, poterit prodesse ad ædificationem fideliũ, quanuis non prosit ad conuincendum hæreticũ. ¶ 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. nõ concludit, quòd Deus vniuocè nobis significet duplicem sensum literalẽ, sed quòd cùm ipse sit autor scripturæ, & nostrarum intellectionum, potuit intendere, vt plures sensus literales nobis occurrerent. Et idcirco 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 se exerceat suaui æquiuocatione detentus.

Dubi-

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 tantùm 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 implurimum; 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. Vtrùm 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 ſecundùm ſenſum miſticum, 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 ſecundùm 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 ſecundùm 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 fortaſsis (ſi Deo placuerit) plura diſtinctiùs dicemus. Hactenus in gratiam ſcholaſticorum de ſenſibus ſacrę ſcripturæ dicta ſufficiant, ac proinde de tota prima, grauiſſimaque 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. Artic. 7. q. præced.

¶ Primò, 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, ſecundùm 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 cognitionē per discursum: sed modus procedendi D. Thom. est è conuerso, ergo. Neque tādem 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 prius intelligit imperfectiora quā perfectiora, ergo prius creaturam, quàm Deū. ¶ Quartò. Nam D. Thomas quæst. preceden. 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 prius agere debemus de effectibus eius, quia isti sunt ratio cognoscendi Deum.

AD hanc 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, & primum, quia inquantum practica præsupponit cognitionem finis ad considerationem cæterorum: at Deus est finis, & eius assecutio, scilicet beatitudo, est finis hominis intrinsecus, ergo prius 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 prius debet cognosci, vt potè ratio cæterorum, ergo. Confirmatur. Nam quandò procedimus ex cognitione creaturarum ad cognitionem Dei, ille processus est scientiæ, & non sapiētiæ, 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 priori: aliàs 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 tamē 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 prius 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, prius 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 secundùm se præsupponit cognitionem supernaturalem: & ideò ex natura sua à Dei cognitione ad creaturarum cognitionem descendit, licet 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 prius imperfectè, & postea perfectius attingimus. Et præterea prior est cognitio naturalis in apprehēsione, qua prius apprehēdimus creaturas, quā 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 cognitionē 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 illarū naturalis quædam cognitio præsupponatur ante ingressum ad Theologiam.

ARTI-

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 inſerta: ergo Deum eſſe eſt per ſe notum.

11 2. diſt. 3. q. 1. art. 2. Et 1. cõtra. c. 10. &. 11. Et verit. q. 10. ã. 12. Et po. q. 7. ã. 2.

† Lib. 1. orthodoxæ fidei. ca. 1. &. 3.

¶ 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.

1. Poſt. tex. 6. ante medium to. 1.

¶ 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.

1. Poſt. tex. vlt. à med. illi⁹, & tex. 5. circa fin. 4. met. tex. 9. innititur to. 1. &. 3.

RESPONDEO dicendum, quod contingit aliquid eſſe per ſe notum dupliciter, vno modo ſecũdùm ſe & nõ quoad nos: allo 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.

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

q. 3. art. 4.

AD primum ergo dicendũ, quòd 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 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 verò voluptates, quidam autem aliquid aliud.

AD ſecundum dicendum, quod fortè 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 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 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 maximè 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. ¶ 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 oppoſito 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 melius,de quo non poſſumus cogitare,quòd non ſit,ergo de Deo nõ poſſumus cogitare,quòd non ſit.¶Arguitur quartò.Prima intellectio,quæ eſt fundamentum totius diſcurſus,eſt quòd Deus ſit,ergo per ſe notum eſt,Deum eſſe.Conſequentia eſt bona & antecedens 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. ¶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 hoc enim replicatur: Nã ad hoc quòd aliqua propoſitio ſit per ſe nota, etiã quo ad nos,non requiritur,ꝙ extrema eius ſint nota quoad 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 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 eſt θεὸς Hebræis nomen tetragrammaton Iehouah,erat ſolenniſsimum. Latini Deũ appellãt,Magi,Perſæ,& Syri appellant Orſi, Ægyptij, Teut: Arabes, Al Ha.Qua in re ſignificari dicunt Platonici primò excellentiam in ſua eſſentia,ſecundò in eſſe, tertiò in virtute,quartò in operatione. ¶Confirmatur ſecundò.Deus intelligitur à nobis ſicut quid perfectiſſimum omnium, ſed id quod eſt, perfectiùs 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 cauſas,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. 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 adeò barbaram,quę non intelligat naturaliter Deum & creatorem ſuum.Et in illud ad Gal. 1.Cùm 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 intelligantur de expreſſa Dei cognitione ſed de confuſa.

confuſa.Nam etiam poſt demonſtrationem à poſterio
ri non cognoſcitur Deus niſi ſub quadam confuſione,
v.g.quòd ſit quædã immortalis natura omnibus emi-
nentior;vt diffinit D.Aug.1.de doctri.Chriſt.c.6.7.&
8.vel per alios conceptus communes, per quos deſcri-
bunt eum. Iuſtinus Martyr in Triphone parùm poſt
principium.Baſil.hom.1.Examer.Cicero in.1.Tuſcul.
Suidas in dictione Troſtheos; Vel etiam per negatio-
nes, 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, er-
go 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 propoſicio,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, quòd Deum eſſe non eſt per ſe
notum,nec quoad nos:nec poteſt per rationem natura
lem 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 ta
men 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; com-
munis omnium Theologorum.

PRO deciſione huius dubij notandum eſt, quòd
propoſitio tripliciter dicitur per ſe nota.Primò ſe-
cundùm ſe tantùm, ſecundò, quoad nos tantùm,
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 connexio
nis ſuorum extremorum: quod non contingit ſolùm,
quando prædicatum eſt de ratione ſubiecti, ſed etiam
quando prima paſsio ineſt proprio & immediato ſub-
iecto,vt docet S.Tho.1.Poſt.lect.36.Et ideo propoſi-
tiones eiuſmodi dicuntur per ſe notæ ſecundum ſe tan
tùm: quia propter noſtram imperfectionem non co-
gnoſcitur à nobis connexio immediatè ſubiecti & præ
dicati.Aut excluditur medium quoad nos tantùm,ſci-
licet, quia medium habet ſecundùm ſe connexionem
ſuorum extremorum,nos autem ad cognoſcendam il-
lam non indigemus medio.v.g. in his propoſitioni-
bus,nix eſt alba,motus eſt,quarũ licet habeamus cauſas in eſſendo,nobis autem per ſenſum ſine alio medio innoteſcunt.Et iſtæ propoſitiones dicuntur per ſe no-
tæ quoad nos tantùm.Aut verò excludit mediũ ſecun-
dùm ſe,& etiam quoad nos:quia intimè nouimus eſſen
tias extremorum, & ex ipſis ſine alio medio intelligi-
nius,vnum ineſſe alteri; & huiuſmodi propoſitio eſt ſe
cundùm 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.con-
tra gent. cap.11.

Hoc ſuppoſito ſit prima concluſio. Hæc propoſitio
Deus eſt, eſt per ſe nota ſecundùm ſe. Hæc concluſio
eſt D.Tho.hic & vbi ſupra.eam tenet D. Greg.in mo-
ral.ſuper Iob.c.36.& probatur ratione D.Tho.hic.Nã
prædicatum eſt de intrinſeca ratione ſubiecti,ergo. An
tecedens probatur.Nam eſſe eſt de eſſentia Dei, vt dice
mus.q.3. Conſequentia verò nota eſt. ¶Confirmatur
primò. 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 ſecun-
dùm ſe & ex natura ſua.Hanc veritatem probant argu
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 ratiocinatio-
nem 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 li-
cet 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 Iehou-
ah.Quo loco præfert dominus Moyſen patribus an-
tiquis,quòd illi etſi habuerint notitiam quid nominis,
& cognitionem confuſam ex effectibus omnipotẽtiæ,
tamen illud nomen Iehouah, quod erat proprium no-
men Dei,non manifeſtauit eis,ſicut Moyſi.Ex quo ſic
arguitur.Ad hoc quòd aliqua propoſitio ſit per ſe no-
ta nobis, requiritur vt ex cognitione ſubiecti, ſtatim
ſciamus prædicatum illi conuenire,& quomodo con-
ueniat; ſed ex cognitione Dei etiam illa, quæ habeba-
tur à patribus per reuelationem, non cognoſcebant,
quomodo Deo conueniret eſſe,vt patet ex locis addu-
ctis,ergo neq; nobis erit per ſe notum. ¶Secundò pro-
batur. Nemo poteſt dubitare de per ſe notis nobis, ne-
que oppoſitum opinari,ſed fuerunt philoſophi,qui du
bitarunt,imò etiam qui oppoſitũ ſenſerunt, ergo. Pro-
batur minor ex Cicer.lib.1.de natura Deorum,vbi re-
fert quoſdam dubitaſſe,vt fuit Protagoras,quoſdã op-
poſitum 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. ¶Ter-
tiò, 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 con-
cluſionem probant argumenta facta pro ſecunda par-
te quæſtionis.

AD

AD argumenta in principio posita. ¶Ad primū respondetur. Quòd quanuis esset principiū immediatū nobis, Deus est colendus, tamen nō sequitur, ergo Deū esse, est per se notū nobis, quia principia practica quantumcunq; sint per se nota in suo genere, præsupponunt tamē speculatiuā cognitionē circa existentiā extremorum. v.g. Parentes sunt honorandi, est principium practicū per se notum: tamen q̄ cognoscamus esse parentes, & esse in rerum natura, nō est per se notum. Ita dico, q̄ illud principiū, Deus est colēdus, est primum principiū practicū, præsupponit tamē speculatiuā cognitionem qua cognoscamus Deū esse, quę cognitio per discursum debet cōparari. Ad cuius expositionem est notandū, q̄ intellectus practicus per se pendet ab intellectu speculatiuo: quoniam intellectus practicus dicit ordinē ad voluntatem, & cū nihil sit volitum, nisi priùs cognitū, inde est, q̄ iudiciū practicum non possit esse sine iudicio speculatiuo. Quare licet nō sint per se nota prima principia practica, quantū ad id quod pertinet ad speculationē; censentur tamen per se nota simpliciter practicè, quia nō pendent ab alio iudicio practico priori: sicuti speculatiua principia, quodlibet est vel non est, omne totū est maius sua parte, censentur simpliciter prima principia speculatiua & per se nota nobis, quia nō pendēt ab alio iudicio speculatiuo, quāuis pendeant à cognitione sensitiua & apprehēsione. ¶Ad secundū respōdetur, q̄ hæc propositio, Deus est, est immediata secundū se, habet tamē mediū quoad nos & à posteriori, & ita quāuis secundùm se pertineat ad habitum primorū principiorū, per quē assentimur propositionibus sine discursu, & non possit esse scientia à priori de illa; pertinet tamē ad habitū scientiæ à posteriori, & nō ad habitum primorū principiorum quoad nos. Et ad replicā respondetur, q̄ demonstratio à posteriori nō notificat propositionem, reddendo causam & rationē, quare prædicatum cōueniat subiecto, cū illa demonstratio nō procedat per causam: manifestat tamen illam propositionē quoad nos, saltim quantū ad veritatem facit euidentiā, quòd tale prædicatū cōueniat subiecto, & hoc sufficit ad hoc vt illa propositio sit euidēs nobis per mediū demonstrationis à posteriori. Secundò possemus respondere, quòd ad habitum primorum principiorum solùm pertinent illæ propositiones, quæ sunt per se notæ omnibus modis, & secundū se, & quoad nos: nā alijs propositionibus, quæ sunt per se notæ secundū se, non tamē quoad nos, nunquàm assentimur per habitum primorū principiorū; nam habitus primorum principiorū datus est à natura, vt possimus cognoscere veritates illas quæ sunt omnibus notissimæ. ¶Ad tertiū respondetur primò, quòd aliqui sunt qui negant istam propositionem Deus est, vt diximus in secunda conclusione. Secundò respondetur, quòd argumentū procederet si nobis esset notum, quid Deus sit, quod tamen non est per se nobis manifestū. Et ita illa propositio, Nulla res potest intelligi cū opposito eius quod est de sua quidditate, vera est de eo, qui intelligit subiectū quantū ad quòd quid est. Cæterùm in hac vita non cognoscimus, quid sit Deus, & ita possumus intelligere Deum cum opposito eius quod est de sua quidditate. ¶Ad confirmationem respondetur cum Caietan. hîc, quòd cùm 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 intelligendū, quòd Deus præstat omnibus alijs rebus, secūdum quòd existunt in rerum natura, sed secundū quòd apprehenduntur proprijs cōceptibus; 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 rerū natura, siue non. v.g. Si quis mente fingeret musicū omnibus numeris absolutū, quanuis ille non esset in rerū natura, diceremus esse prę̄stantiorem omnibus alijs, nō quidem quatenus existunt, nā sub hac ratione certum est illos esse præstantiores illo, sicut ens præstat nō enti: ille tamen præstat illis secundū quòd comprehendūtur proprijs conceptibus. Dico ergo, quòd non est per se notum esse Deū in actu exercito, & secundū actualē existentiā excellere res alias existentes. Itaq; nō est per se notum Deum esse: est tamen per se notū, Deū præstare omnibus in actu signato, ideſt, secundùm quòd à nobis concipitur, & secundùm quòd aliæ res à nobis concipiūtur, & sic intelligitur D. Tho. ad. 2. ¶Ad quartum respondetur, quòd solutio eius cū 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 instāti vsus rationis nec tenetur explicitè Deum cognoscere, aut formaliter se in illum conuertere: sed tantū tenetur se referre ad bonū, quod tunc cognoscit, in quo virtualiter refert se ad summū bonum, quod est Deus. Ad huius intelligentiam nota, quòd in primo instanti vsus rationis promulgatur homini lex naturalis per synderesim naturaliter inditam & incitantem ad bonū secundum rationem, in quo virtualiter continetur Deus, & ideò si non se conuertat ad hoc bonū, peccabit mortaliter. ¶Ad confirmationē 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 cōcludit, quòd illa propositio, Deus est, est per se nota secundùm se, non tamen quoad nos, quia extrema non sunt nota nobis, quāuis prędicatum sit de intrinseca ratione subiecti, & qui cognosceret subiectū & eius quidditatem, statim cognosceret prædicatū cōuenire subiecto. ¶Ad confirmationem patet. Sed ad replicam ibi factam dicimus, quòd aliquando sufficit ad rationē propositionis per se notæ nobis, quòd 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, quē habemus spiritualium, per quem auferimus rationem essendi in loco circumscriptiuè: quia eo ipso quòd non est corpus, intelligitur nō circumscribi loco. ¶Ad sextum respōdetur, quòd summū bonū desideratur dupliciter, primo modo in sui essentia in particulari: & sic nō omnia desiderant summū bonū: alio modo in sui simili

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 q̃ Deum eſſe, quòd eſt ſummũ bonum per eſſentiã,ſit per ſe notũ.¶ Ad vltimũ reſpondetur,q̃ nõ eſt per ſe notũ,eſſe vnũ ſupremũ in rerũ natura. Ad primã confirmationẽ reſpondetur,q̃ omnes illę excellentiæ de Deo,ſunt cognitæ per diſcurſum. Ad ſecundã, q̃ qui verè cognoſcunt Deũ, cognoſcunt eſſe vnũ quidẽ perfectiſsimum, non ſolum cogitatione, ſed in re:at hoc naturaliter ex diſcurſu habuerunt:nos autem dicimus,q̃ non ſtatim ſine diſcurſu talis cognitio habetur,ſcilicet,vnam rem omnium ſupremam eſſe in actu.

A D argumenta in oppoſitũ, quatenus procedunt contra primam cõcluſionem reſpondendũ eſt. ¶ Ad primũ reſpõdetur, q̃ illa propoſitio, Deus eſt trinus & vnus, & ſimiles, immediatæ ſunt & per ſe notæ in ordine ad lumen ſupernaturale,quia in illo ordine carent medio,& prædicatũ eſt de intrinſeca ratione ſubiecti,obidq; pertinent ad habitũ primorum principiorũ illius ordinis,tamen nullo modo dicendæ ſunt propoſitiones immediatæ & per ſe notæ in ordine ad lumen naturale:quoniã eſt ordinis inferioris,& ita non poteſt attingere rẽ ordinis ſuperioris. Diſtinctio igitur propoſitionis per ſe notæ in per ſe notã ſecundùm ſe, & quoad nos,intelligitur de propoſitionibus quæ cadunt ſub lumine naturali. ¶ Ad ſecundũ reſpondetur, q̃ licet prædicatũ ſit de intrinſeca ratione ſubiecti, habet tamen cauſam ſaltẽ virtualiter,& aliã propoſitionẽ priorẽ,per quã demonſtretur propriè, & ita nõ eſt immediata,nec per ſe nota,ſed per aliud. Ad ſecundã probationẽ reſpondetur,q̃ qui cognoſceret ſubiectum,ſtatim cognoſceret prædicatum illi conuenire mediante cauſa virtuali,ſcilicet immutabilitate. ¶ Ad tertium reſpondetur, q̃ quãuis illa propoſitio,Deus eſt,ſit per ſe nota ſecundũ ſe,nõ tamẽ eſt per ſe nota quoad nos, ex defectu cognitionis noſtræ,eo q̃ Deũ cognoſcere non poſſumus niſi ex effectibus. ¶ Ad quartũ reſpon. q̃ ea quæ diſtinguuntur ratione poſſunt cognoſci à nobis vnũ ſine altero propter imperfectionẽ noſtræ cognitionis.Quamobrẽ quãuis Deus ſimpliciſsimus ſit,non habens niſi vnicã diffinitionẽ,cognoſcitur à nobis multis conceptibus & diuiſim, quẽ tamen ſi perfectè cognoſceremus,nõ poſſemus vnũ ſine altero de illo concipere, quoniã perfecta cognitio Eſſentiæ diuinæ includit cognitionẽ exiſtentiæ & omniũ attributorũ,quia omnia ſunt de intrinſeca ratione eius. Sed aduerte,quòd quãdo vnũ diſtinguitur ratione ab altero, intelligi poteſt ſine illo abſtractione negatiua, nihil cogitando de altero,formando diuerſos conceptus, non tamen poſſumus cognoſcere vnum ſine altero abſtractione præciſiua negando vnũ de altero.Et ita cum eſſe ſit de quidditate Eſſentiæ diuinæ,non poſſumus negare illud de illa. Ad confirmationem patet ex ſolutione ad.2.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm Deum eſſe ſit demonſtrabile.

12 1.cont. ca. 12. 13. & 14. Et poſt. q.7.arti.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: 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. Libr.1. orthod. fidei. cap.4.

¶ 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 q̃ Deũ eſſe non poſsit demõſtrari.

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.

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.

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. q.13.ar.1.

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. In cor. art.

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 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. Secundò in corpore. Exquolibet effectu poſſumus demonſtrare propriā 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. Contra hoc replicatur. Habitus qui differunt genere ex diuerſo 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 demōſtrabile, ſed tantùm 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 perfectiſsimū 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 conſequētis 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 demonſtretionem, maximè per demonſtrationem à 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. Quòd nō 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 cognitionē creaturarū, ergo. Quòd non ab hominibus. Probatur. Nā 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.

Pro huius rei explicatione ſciendum eſt, fuiſſe antiquitùs quoſdam Philoſophos qui opinati ſunt, nō 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. Cæterùm 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.

QVapropter ſit nobis certa concluſio. Sententia S. Tho. in ſecunda ſua concluſione eſt certiſsima, & oppoſitū 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 haberēt. Item Sap. 13. A magnitudine 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 cōcluſionem 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, q̄ 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 vnā ſubſtantiā primā & immortalem. & Sap. 13. accuſat Spiritus ſanctus eos, qui ex his, quæ videtur bona, non potuerūt cognoſcere eū qui eſt. Innuunt etiā idē alia multa loca ſacræ ſcripturæ, vt eſt illud Pſal. 18. Cæli enarrāt gloriā Dei, &c. & illud Pſal. 88. Confitebuntur cœli mirabilia tua. Vbi vide Caie. & illud Pſal. 103. Extendens cœlū ſicut pellē. Quo ſignificatur, q̄ cœlū eſt veluti apertus liber, qui ex pellibus animalium olim fiebat, vt ex illius cognitione veluti in libro edoceremur de Deo, vnde Acto. 14. dicitur; Nos mortales ſumus, annūtiantes vobis conuerti ad Deum, qui fecit cœlum & terram.

Et quidem non ſine teſtimonio ſemetipſum reliquit, benefaciens nobis de cœlo dans pluuias &c. Super quẽ locum Ambr. 2. lib. de vocatione gentium. c. 1. ait. Etiã ante ſacras literas in teſtimonium domino deſeruiuit orbis, & inenarrabilis cœlorum pulchritudo, per quã 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 cõtinet 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 mũdus, qui vt ait Plin. lib. 2. c. 1. eius circumflexu degunt cuncta, 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. Hieron. lib. 11. in Iſaiam in fine, & ad Roman. 1. & ibi Ambr. & vbi ſupra, & Chryſoſt. 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 prædicamentorum. Cicer. 1. Tuſcu. & 2. de natura Deorũ. 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 nõ 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 autẽ haberi non poteſt niſi per demonſtrationẽ, ergo. Alias demonſtrationes naturales pro hac cõcluſione 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 diuinitatẽ diſtinguuntur & proponuntur credendi toti Eccleſiæ & ſingulis fidelibus, inter quos ſunt plurimi ignorantes has demõſtrationes. 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 reddit 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 firmiùs aſſentiret illi ruſticus, 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 obſcurũ ſapientibus, quòd Deus eſt vnus Deus, ſed apertum ratione naturali, quãuis etiam ipſi propter fidem, quam habent ſunt magis certi de illa veritate, quã philoſophi naturales. Ad argumentum igitur reſpondetur bonam eſſe ſolutionem ibi aſsignatam. Ad replicã, 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 intellectũ quãtùm ad certitudinem ſupernaturalem: lumen verò ſciẽtiæ ſub ratione quadam naturali euidenti. ¶ Ad ſecundum reſpondetur, nego conſequentiam. Quia, vt ait D. Tho. hic ad ſecundum, nullum eſt inconueniens, quòd 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, q̃ 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 q̃ 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, q̃ 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, q̃ illa eſt D. Dionyſ. lib. de diui. nomi. c. 1. & 2. vbi ait, q̃ Deus ſecundùm ſuam ſubſtantiam eſt ignotus: & ratio eſt quã aſsignauimus in concluſione. ¶ Sed contra eſt argumẽtum, ex illo Roman. 1. Inuiſibilia enim ipſius &c. ſempiterna quoque virtus eius & diuinitas, ergo non ſolũ oſtenditur virtus ad operandum, ſed etiam ipſa eſſentia diuina. ¶ Reſpondetur & nota ex D. Tho. ſuper hũc locum, quòd ex creaturis tripliciter poteſt homo Deũ cognoſcere. Primò per cauſalitatem, quia res mobiles reducuntur ad vnum immobile, & ſic oſtẽditur, 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.

13 1.d.8.q.1. art.1. Et 1. cont.c.13. Et opus. 3. c.3. Et veri.q.1. art. 4.7. & po. 4.7.

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 pauciora principia, non sit per plura. Sed videtur, quòd omnia quæ apparent in mūdo possunt compleri per alia principia, supposito quòd Deus non sit, quia ea quæ sunt naturalia, reducuntur in principium, quod est natura. Ea vero quæ sunt à proposito, reducuntur in principiū, quod est ratio humana, vel voluntas. Nulla igitur necessitas 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 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

Ephes. 3. & 8. Physic.

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.
B aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius 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 necesse ponere aliquam causam efficientem primam: quā omnes Deum nominant.

C Tertia via est sumpta ex possibili & necessario, quæ 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 ꝓcedatur 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 tā 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 secundùm
E 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 maxime ens: nam quæ sunt maximè vera, sunt maximè entia, vt dicitur. 2. Metaphysic. * Quod 2. Metaph. com. 4. to-
autem dicitur maximè tale in aliquo genere est causa mo. 3.
omnium, quæ sunt illius generis: sicut ignis, qui est maximè 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-

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 perueniũt ad finem. Ea autem quæ non habent cognitionem, nõ 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 principiũ habetur tomo. 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 etiã 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 fiũt etiam in Deum reducere, ſicut in primam cauſam. Similiter etiam quæ ex propoſito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem cauſam, quæ non ſit ratio & voluntas humana: quia hæc mutabilia ſunt & defectibilia: oportet autem omnia mobilia & deficere poſsibilia, reduci in aliquod primum principium immobile & per ſe neceſſarium: ſicut oſtenſum eſt.

In iſto art.

SVMMA ARTICVLI.

HAbemus vnicam concluſionem affirmatiuã, quam D. Tho. quinq; demonſtrationibus confirmat deſumptis ex Philoſopho. Prima deſumitur ex 7. Phyſicorum, & 8. & 12. Metaphyſicorũ. 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 Deũ eſſe, ergo. Antecedens probatur: nam prima ratio ſolũ 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 bonũ. Quinta quòd ſit vnus ſupremus gubernator: ſed in his ſuppo nitur quòd Deus ſit, ergo non demonſtrant Deũ 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, ſolũ 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 mouẽs corpus non mouetur per ſe, quanuis moueat per ſe corpus, ergo ea via ſolum oſtenditur, eſſe vnum mouens primũ, 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 euidentiùs 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. Itẽ 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 idẽ 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 eminentiùs ad producendũ aliquem effectum alterius rationis: nam intellectus per ſpecies eſt in actu virtuali, & potentia formali reſpectu intellectionis, hîc autem poſſet quis dicere, quòd vt plurimum ratio probat quòd eſt deueniendum ad vnum primum motorem cæterorũ, quod poſsit ſeipſum mouere per hunc actũ virtualem, quod tamen non ſufficit ad intentũ D. Tho. ¶ Arguitur tertio cõtra 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 nõ expectabitur tempus vt prima cauſa moueat: ſicut modo de facto multitudo finitarum cauſarũ 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 nõ inuenitur mora inter moueri & mouere. Hoc argumento poſſemus vti cõtra id quod ſupponitur in prima ratione, q nõ datur proceſſus in infinitum in mouentibus: & contra id, quod in tertia, quæ aſſumit hoc fundamentũ, quòd in neceſſarijs nõ datur proceſſus in infinitũ: dicetur enim non eſſe incõueniens, ſicut non eſt inconueniẽs 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 re
ſpicit 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 infi-
nitum, omnes cauſæ eſſent cauſæ mediæ, ergo ad ratio-
nem cauſæ mediæ non requiritur, quòd dependeat à
prima. Hoc eodem argumento impugnatur tertia ra-
tio. ¶ Arguitur quartò contra tertiam rationem. Nam
ibi ſupponitur, quòd ſit impoſsibile contingentia ſem-
per fuiſſe: tamen infra. q. 46. docet mundum excepto
homine, potuiſſe eſſe ab æterno, ergo. ¶ Quintò contra
quartam rationem. Et primò contra illud, quod eſt ma
ximè tale eſt cauſa omnium quæ ſunt in illo genere.
Arguitur ſic, albedo eſt maximè perfecta in genere co
lorum, & tamen non eſt cauſa aliorum colorum: & ſi-
militer homo eſt perfectiſsimum omnium animalium;
tamen non eſt cauſa aliorum animalium, ergo. ¶ Argui
tur ſextò contra proceſſum illum; quòd in vnoquoque
gradu perfectionis neceſſe eſt peruenire ad vnum pri-
mum, videtur hoc non ſufficienter probare eſſe vnicū
ſummum bonum: Nam in genere calidorum non per-
uenitur ad vnum calidum numero, quod ſit cauſa alio-
rum: ſed ad vnum ſecundùm ſpeciem, ſcilicet ignem, er
go ratio non concludit ampliùs quàm eſſe bonum ſe-
cundùm ſpeciem, non in vno ſingulari quod eſt cauſa
aliorum bonorum. ¶ Arguitur vltimò contra vltimam
rationem: Nam poteſt quis dicere eſſe plures guberna-
tores, æqualis 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 diſcipli
nati, æqualem euidentiam exigere in omni materia, ſed
alia eſt certitudo Mathematici, alia Phyſici, alia Meta-
phyſici. Vnde cū hæc demonſtrationes quas S. Tho.
adducit, quædam ſint phyſicæ, quædam metaphyſicę,
partim etiam morales, vt vltima quæ procedit ex gu-
bernatione, quæ poteſt ad mores aptari: nō ſunt æqua-
liter euidentes. ¶ Secundò notādum, quòd vt diximus
in articulo præcedenti, ex creaturarum cognitione ad
Dei contemplationem tripliciter peruenimus: nam in-
uiſibilia cognoſcimus per viam negationis: ſempiternā
virtutem per viam cauſalitatis: diuinitatem per viā ex-
cellentiæ. Et ad hos tres modos deuenimus ex tribus,
quæ inueniuntur in creaturis. Creatura enim eſt ens, &
ab alio, & ex nihilo. Ens dicit perfectionem, & quantū
ad hoc cognoſcimus Deum per viam excellentiæ: ab
alio, dicit cauſalitatem, & per eam cognoſcimus Deum
per viam excellentiæ: ab alio, dicit cauſalitatem, & per
eam cognoſcimus Deum per viam efficientiæ: ex nihi-
lo, dicit imperfectionem, & per remotionem eius co-
gnoſcimus Deum per viam negationis. Hæc autē tria
ſunt quæ D. Thom. hic demonſtrat de Deo, eſſentiam
eius in quarta ratione, oſtendendo qualis ſit, remouen-
do ab ea omnē limitem perfectionis; quæ reperitur in
creaturis, ſcilicet q̄ ſit maximè ens: vim efficientiæ &
virtutē eius, in prima & ſecunda ratione; ſempiternitatē
verò, in tertia: in quinta verò, diuinitatem per viā ex-
cellentiæ. Ordo verò harum rationum talis eſt. Nam cum
Deus cognoſcatur per ea, quæ facta ſunt, & id quod fa-
ctum eſt, vt ſic immediatè reſpiciat virtutem facientis,
cuius eſt reducere aliquid de potentia ad actum, ideo
demōſtratur q̄ ſit in natura aliquid omnino immobi-
le & mouens cætera. Et quia primū mouens debet eſſe
primū efficiens, aliàs moueretur à primo efficiēte, ideo
ſecundò demonſtrat, q̄ debet eſſe vnum primum effi-
ciens, & quia hoc debet eſſe æternū & à ſe, aliàs produ-
ceretur ab alio, debet in ſe prehabere perfectiones quas
producit, eminentiori quodā modo, ideo tertiò demon
ſtrat 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 omniū ordinatorem, in
quo etiā implicitè probatur ipſum eſſe vltimū finē om-
nium: 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 quomo-
do illi conueniant. v. g. Prima ratio poteſt afferri ad pro
bandū vnū motorem immobilem, ſiue ille ſit forma cœ
li, 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 acci-
dens concludere Deū eſſe, ſcilicet quòd inuenitur pri-
mus motor, quod eſt prædicatū propriū Dei ſecundū
veritatē. Hæc tamen ſentētia falſa eſt. Et probatur pri-
mò. Nā vel prædicata quæ hìc 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 proba
re Deū eſſe. Nā illud prædicatū motor immobilis, non
curādo an aliquo modo, ſaltim per accidēs, ſit mobilis,
poteſt cōpetere alteri quā Deo, ſcilicet, intelligētiæ mo
trici cœli, ergo etiā ſi probetur huiuſmodi motorē eſſe,
nihil propriū de Deo probatur. ¶ Secundò. Nam præ-
dicata 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 om-
nes illæ rationes ſimul ſumptæ non probēt im-
mediatè & explicitè, Deū eſſe, & multò minus
Deū eſſe illud ens perfectiſsimum, quo perfectiùs quid
excogitari nequit (hoc enim reſeruatur ad probādum
in ſequentibus quæſtionibus) nihilominus rationes il-
læ efficaciſsimè probant q̄ in rerum natura reperiūtur
perfectiones quædā, & proprietates, quæ alteri quàm
Deo nequeunt competere, & ex conſequenti virtuali-
ter & implicitè probant Deū eſſe. Nam prima ratio cō-
uincit 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,

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 ſecũdùm 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 ſecundùm 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 ſecundùm 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 idcircò 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 ſucceſsiuè operẽtur infinitæ cauſę. Ad hoc enim, infinitũ tempus erat neceſſarium. Probatur ſecundò. Omnis cauſa inferior alteri ſubordinata operatur propter finẽ eius cui ſubordinatus: ſed ſi eſſent infinitæ cauſæ ſubordinatæ, non poterit 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. cont. gent. 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. Cęterũ ſuppoſito 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-

expoſita,eſt Scoti in.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 abſurdū. Cæterùm Caietano in fine huius articuli non placet iſta explicatio,vnde ipſe ſoluit aliter hanc difficultatē, & certè eleganter. Dicit enim q̃ vnum contrariū poteſt dupliciter alterum expellere.Primò formaliter, expellendo illud à proprio ſubiecto; ita q̃ non poſsint ſimul ſe compati duo contraria in aliqua re,ſi vnum illorum ſit in ſummo gradu,& hinc eſt, q̃ ſummum bonū 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 omnē 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 infinitū finitè participatum nō excludit omnem rationem ſui contrarij, & ita ſummum bonum limitatè participatū 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 conueniūt, 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 1.contra c. 2.c. & lib. 2.c.3.prin. & lib. 4.c. 11.col. 2. & opuſ.3. c.16.& 17.

AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur quòd Deus ſit corpus. Corpus enim eſt quod habet trinam dimenſionē: ſed ſacra ſcriptura attribuit Deo trinam dimenſionem:dicitur enim Iob 11.Excelſior cœlo eſt,& quid facies? profundior inferno, & vnde cognoſces? longior terra mēſura 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 ſubſtātiæ 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 41. Si habes brachium vt Deus. & in Pſal.Oculi Domini ſuper iuſtos: & Dextera Domini fecit virtutem:ergo Deus eſt corpus.

¶ 4 Præterea,Situs nō cōuenit niſi corpori:ſed ea, quæ ad ſitū 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 corporeū: 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 nō motum vt patet inducendo per ſingula. Oſtenſum eſt autem ſupra, * quòd Deus eſt primum mouēs 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 & eodē quod exit de potētia in actū, prius ſit potētia quàm actus tēpore ſimpliciter, tamen actus prior eſt potētia,quia quod eſt in potentia, non reducitur in actū niſi per ens actu.Oſtenſum eſt autē ſupra * quòd Deus eſt primū ens.Impoſsibile eſt igitur q̃ in Deo ſit aliquid in potentia:omne autem corpus eſt in potētia: quia continuum inquantum huiuſmodi diuiſibile eſt in infinitū: impoſsibile eſt igitur Deum eſſe corpus. Q.præced. art.3.

Tertiò,quia Deus eſt id quod eſt nobiliſsimū in entibus vt ex dictis patet *. Impoſsibile eſt autē 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 inquantū corpus, quia ſic omne corpus viueret: oportet igitur quòd viuat per aliquid aliud,ſicut corpus noſtrum viuit per animā.Illud autem,per quod viuit corpus:eſt nobilius quā 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 trinā dimenſionem Deo attribuit ſub ſimilitudine quantitatis corporeæ, quantitatem virtualem ipſius deſignat: vtpote per profunditatē, virtutē ad cognoſcēdum occulta:per altitudinem,excellentiā virtutis ſuper omnia: per longitudinem, durationem ſui eſſe: per latitudinē, affectū dilectionis ad omnia. * Vel vt dicit Dionyſ. 9. de diu.no.per profunditatem Dei,intelligitur incōprehenſibilitas ipſius eſſentiæ:per longitudinem, proceſſus virtutis eius omnia penetrantis: per latitudinem verò, ſuperextenſio eius ad omnia inquantùm ſcilicet Q.1.art.9. Cap.9.parū à med.

ſub eius protectione omnia continentur.

A D ſecundum dicendum, q̃ homo dicitur eſſe ad imaginẽ Dei, non ſecundùm corpus, ſed ſecundùm id, quo homo excellit alia animalia: vnde ſequitur Gen. 1. poſtquã 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, q̃ etiam ea quæ ad ſitũ 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 paſsibus 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. q̃ 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 q̃ 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, q̃ Dei cultus non eſſet alligatus ad aliquem ſpecialem locũ corporeum: & ſuadet ex eo q̃ 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, q̃ 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, q̃ D. Auguſt. in eo loco aſſerit noſtram concluſionem, tanquam dogma fidei: voluit tamen excuſare C 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, q̃ 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, q̃ vna pars eius correſpondeat vni parti vniuerſi, & alia pars alteri, quod neceſſum eſſet dicere, ſi eſſet corpus. ¶ Confirmatur ſecundò. Nam ſi Deus eſt corpus, ergo vel finitum vel infinitum, ſi finitũ, ergo non implet to- E tum, nec eſt vbique, ſed determinatũ erit ad certum locum: ſi infinitum, ergo nullum aliud corpus ſecũ compatitur, vt bene demonſtrat Ariſt. 3. lib. Phyſicorum.

Sed eſt argumentum contra primam rationẽ Sancti Tho. in qua dicit, q̃ 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, q̃ illa propoſitio, omne corpus mouẽs mouetur, ex Ariſt. 8. Phyſic. ca. 5. textu. 40. & eſt intelligenda, vt ſit vniuerſalis

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, q̃ 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 q̃ ſit ſenſus, omne corpus mouens aptum natum eſt moueri, in quo ſenſu propoſitio eſt veriſsima, & ſatis probat intentum D. Tho. ſcilicet, q̃ Deus non ſit corpus. 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, 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.

DVbium eſt circa id, quod dicit D. Tho. in. 3. ratione, quòd corpus viuum nobilius eſt corpore non viuente, Vtrùm hæc propoſitio vniuerſaliter 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. & manifeſtiùs cõſtat ex diuina ſcriptura. Iſaiæ. c. 66. Cœlum 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 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 cœleſtia 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 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, q̃ finis motus cœli eſt numerus determinatus electorũ: & addit q̃ 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 ſentẽtia 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 perfectiùs 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

in hoc articulo, vbi inquit, quòd formica eo quòd est viuens est simpliciter nobilius ens quàm cœlum: quanuis 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 articulum, & 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 hìc Caiet. & 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 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 hìc 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, 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: Cæterùm 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 corporibus 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 q.70. artic.3. ad 3. q̃ corpora cœlestia si secundùm se considerentur & non vt includunt intelligentias motrices, non sunt causa principalis viuentiũ, quæ generãtur in his inferioribus: sed solùm sunt causa instrumentalis, quæ operatur in virtute principalis agẽtis, scilicet intelligentiæ, quæ cum sit substantia viuens potest causare vitam in his inferioribus. Idem dicit D. Tho. de potentia. q.3. art. 11. ad 13. & 14. Vbi dicit q̃ 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 completum 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 q̃ corpora cœlestia continent in sua vniuersali virtute quicquid in his inferioribus generatur: Nota q̃ 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 accipiẽdum 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 tãquam vna totalis & integra & vniuersalis causa, quæ secundùm hanc considerationem, tanquã causa æquiuoca horum inferiorum continet altiori modo perfectiones inuentas in ipsis. ¶Ad quartum respondetur, q̃ ideo scriptura diuina magis commendat Dei sapientiã in corporibus cœlestibus, quàm in his inferioribus: quia secundùm modum essendi incorruptibile & perpetuum, magis appropinquant ad Deum. ¶Ad quintum respondetur viuentia non dici nobiliora corporibus cœlestibus eo tantùm modo quo iustitia dicitur simpliciter perfectior, quàm fortitudo: sed quoniã gradus viuentis secundùm totam suam latitudinem perfectior est gradu naturæ, qui reperitur in cœlis. ¶Ad vltimum argumentum dicitur primò, q̃ D. Tho. 4. cõtra gent. non dicit motum cœli solùm ordinari ad hominem tanquam ad finem: sed solum dicit q̃ ille motus præcipuè est propter generationem hominum: nam cætera generabilia & corruptibilia ad hominem ordinantur. Item etiam siquid insinuat aliquando D. Tho. de perfectione motus cœli supra viuentia, intelligẽdus 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: q̃ perfectius ordinari potest ad id quod est imperfectius, non quidem sicut medium ad finem: sed tanquã causa ad suum effectum. Quemadmodum docent discipuli D. Tho. in 3. p. q. 1. art. 3. q̃ incarnatio Christi ordinata est ad hominum salutem, tanquam causa ad effectũ. Imo, quoniam effectus est finis operationis causæ efficientis, optimè cõcedi potest perfectius ordinari ad id quod est imperfectius, tanquam ad finem proximum.

A Vnde quanuis finis vltimus debeat esse perfectior, quàm res ordinata ad illum finem: non tamen hoc exigitur in fine proximo. Dico igitur in proposito, quòd si motus cœli cõsideretur prout procedit ab intelligentia, ordinatur ad omnia viuentia corruptibilia & præcipuè 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. q̃ cœlum vt mouetur ab intelligentia in generatione corruptibilium cõsequitur suam perfectionẽ. Et quoniam homo est perfectissimus effectus omnium corruptibiliũ, in productione hominis consequitur suam maximam perfectionem. Et hoc totum verum est considerando motum cœli prout ab intelligẽtia 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 finẽ. Et hæc doctrina est notanda. ¶Circa solutionem argumẽtorum 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, q̃ Origenes explicat illud, Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostrã, ita vt quod dicitur ad imaginẽ, intelligatur in hac vita: quia non cognoscimus Deũ perfectè. Quod autẽ dicitur ad similitudinẽ, referatur ad perfectionem, quam habebimus in patria: quia cum apparuerit similes ei erimus.

ARTICVLVS II.

D ¶ Vtrùm in Deo sit cõpositio formæ & materiæ.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd in Deo sit cõpositio formæ & materię. Omne enim quod habet animam est compositum ex materia & forma: quia anima est forma corporis; sed scriptura attribuit animã Deo. introducitur enim ad Hebræos. 10. ex persona Dei, Iustus autẽ meus ex fide viuit: quod si subtraxerit se, non placebit animæ meæ. ergo Deus est compositus ex materia & forma. 15 1. cõtra ca. 17. & 37. Et opus. 3. cap. 9.

E ¶ 2 Præterea, ira, gaudium & huiusmodi sunt passiones cõiuncti, * 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 indiuiduũ: nõ enim de multis prædicatur. ergo est cõpositus ex materia & forma.

SED cõtra omne compositũ ex materia & forma est corpus: quãtitas enim dimẽsiua est quę primò inhæret materiæ: sed Deus nõ est corpus, vt ostensum est *. Ergo Deus non est compositus ex materia & forma. * Arti. præc.

RESPONDEO dicendũ, quòd impossibile est in Deo esse materiam.

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

q.2.art.3. tentia: * oſtenſum eſt autẽ, 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 bonũ per eſſentiam prius eſt bono per participationẽ: vnde impoſsibile eſt quòd Deus ſit compoſitus ex materia & forma.

Tertiò, quia vnũquodque agẽs agit per ſuam formã: vnde ſecundùm quod aliquid ſe habet ad ſuã formam, ſic ſe habet ad hoc quod ſit agẽs: quod igitur primum eſt & per ſe agens, oportet quòd ſit primò & per ſe forma. Deus autem eſt primum agens, cùm ſit prima cauſa efficiens, vt oſtenſum eſt. † Eſt igitur per eſſentiam ſuam forma, & non compoſitus ex materia & forma.

Q.preced. art.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 placitũ animæ Dei, quod eſt placitũ 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 materiã, quæ non poteſt eſſe in alio, cùm 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 articulũ, vide Sonc. in 12. Metaphy. q.29. & Caiet. hic, præſertim circa tertiã rationẽ. 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 ſecundùm ſe totum: ſed ſecũdùm 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 ſecũdùm ſe totum competat illa ſpecies actionis. Exemplum eſt in calefactione, quæ competit igni ſecundùm vnam partẽ, ſcilicet ſecundùm formam, & nihilominus eſt cui primò conuenit hæc actio. Et ſi adhuc rationem huius inquiras, ea eſt, quoniam huiuſmodi actiones determinatæ ſpeciei non aliter poſſunt competere agenti, quàm ratione formæ, cum autem forma ſit principiũ, vnde ſumitur determinatio ſpeciei, tum ſecundùm ſubſtantiã, tum etiam ſecundùm accidentia, quæ conſequuntur illam, ad hoc vt eiuſmodi actio perſe primò competat agenti, non exigitur q competat ſecundùm ſe totũ, ſed ſufficiet, q ſecundùm formam. At verò de actione vt ſignificatur per hanc vocem actio, abſtrahẽte ab omni ſpecie & modo actionis; vt per ſe primò alicui cõpetat, 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.

A

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.

B

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 & indiuiduũ. Antecedens verò probatur: nam forma dat eſſe materiæ, ergo prius eſt. ¶ Confirmatur. Hæc materia eſt hæc propter hanc formã, ergo prius natura forma eſt hæc.

C

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 indifferẽs ad multas formas differentes ſpecie & numero, ergo ipſa materia determinatur & fit hæc ſingularis per hãc formam potius quàm è contra. ¶ Secundò arguitur. Anima rationalis prius natura eſt, quàm ſit & recipiatur in materia ſignata, ergo non indiuiduatur per illã. Antecedens probatur, nam anima rationalis prius natura habet eſſe, quàm totũ compoſitũ, & 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 priùs habet eſſe, quàm compoſitum ex illa. Imò ipſa communicat eſſe toti compoſito. 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 priùs 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 priùs natura eſt hæc, quàm forma & quàm accidentia, ergo non habet q ſit hæc ab iſtis: & conſequenter ipſa erit compoſito principium indiuiduationis. Conſequẽtia videtur nota. Antecedens probatur: nam cauſa priùs natura eſt quàm effectus, materia verò eſt cauſa materialis formæ, & cõpoſiti. Confirmatur primò. Materia in illo priori naturæ, ſcilicet in genere cauſæ materialis, intelligitur hæc, antequam intelligatur forma & compoſitum & accidentia,

D

E

dentia, ergo est hæc per se ipsam, ac subinde principiũ 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 quãtitate, sequeretur, q in illo priori naturæ quo materia priùs respicit formam quàm quantitatem, nec materia nec forma sit hæc singularis; sed q vtraq; sit quid cõmune, quod tamen est impossibile, cum materia & forma cõmunis in solo intellectu reperiantur. Sequela autẽ 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. infra 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 etiã in genere causæ materialis, quatenus forma dat illum gradum essendi substantialiter materiæ, ergo tunc materia & forma quatenus vniuntur in illo gradu sunt aliquid cõmune, cum ibi nulla intelligatur quantitas. ¶ Confirmatur secũdò. 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 quãtitate, quæ postea consequitur formã in materia. Antecedens probatur: nam vnumquodq; priùs respicit id quod est sui generis. ¶ Arguitur sextò. Quanuis materia haberet à quantitate q sit hæc, in genere causæ materialis: tamẽ in genere causæ formalis, priùs natura habet q sit hæc à forma substantiali, quàm à quãtitate: ergo qua ratione dicitur quantitatem esse primam radicem & principium indiuiduationis: eadem, & multo maiori, poterit concedi de forma substãtiali: 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. Phys. 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 se determinant, 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 quãtitatis, quæ est principiũ numeri, ergo sicut res est vna vnitate quantitatiua per quantitatẽ sic, etiã erit vna vnitate substantiali per suam substãtiam, ergo esse indiuiduum, quod pertinet ad hanc vnitatẽ, reducendum est tanquam in principium in substantijs materialibus ad suam propriam substantiã: ita vt quærẽti quare Petrus sit hic homo singularis, respondendũ sit, quia habet hanc singularem substantiã. Confirmatur. Petrus essentialiter est hæc substãtia singularis posita directè in prædicamento substantiæ, ergo nõ cõstituitur in illo hoc esse per aliquid alterius prædicamẽti, cũ constitutiuũ alicuius substantiæ necessariò debeat esse substantia, ergo non constituitur per quantitatẽ, atque adeò materia signata quantitate non erit indiuiduationis principium. Confirmatur secundò. Si Deus per suã omnipotentiam auferat à Petro omnia accidentia, adhuc Petrus permanebit indiuiduus & singularis, ergo nullum accidens habet, quod sit principium indiuiduationis Petri. Antecedens probatur. Nam pẽrmanebit tunc Petrus substãtia, nõ cõmunis, 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 pertractãda super 1. lib. Arist. de Gener. & Corrup. quæ commẽtaria iamiam paramus in lucem edere. ¶ Pro solutione igitur nota breuissimè, de hac re varias fuisse sentẽtias. 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 hæcceitatẽ. Hæc tamen sententia deficit, quoniam licèt fateatur modum siue rationem, qua natura reuera est formaliter indiuidua, in quo non differt à sententia D. Tho. nõ tamen explicat principium & radicem, vnde sumatur hæc ratio singularitatis, quod tamẽ inquirimus. ¶ Alia sententia fuit Durãdi ibid. q. 2. vbi duo dicit. Primum, q vnaquæq; res indiuiduatur ex duplici principio, scilicet intrinseco & extrinseco. Dicit secundò; q principium intrinsecũ indiuiduationis est essentia ipsius rei singularis, extrinsecum verò est causa efficiens à qua producitur. Vnde siquis 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, & nõ 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 nõ inquirimus. Nam si de hoc esset sermo, verum dicit Duran. q agẽs 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 quorũdam discipulorũ D. Tho. doctissimorum huius temporis, qui conuicti argumentis factis dicunt, principium indiuiduationis nec esse quantitatem, nec materiam quantitate signatam: sed tamen quoad nos explicatur faciliùs distinctio singularis vnius indiuidui ab alio per materiam signatã quantitate: quia videlicet Petrus habet aliam materiam cum alia quantitate, quàm Paulus. Dicunt tamen, duo esse principia essentialia indiuiduationis, scilicet hanc materiam, & hanc formã. Quòd si quæras, vnde hæc forma est hæc? Respõdent, ab hac materia. Et si rursus quæras hæc, materia, vnde habet q sit hæc? Respõdent ab hac forma, neq; hũc circulum reputant vitiosum, quia procedit in diuersis generibus causarum. Materia enim indiuiduatur per formã in genere causæ formalis: & forma indiuiduatur per materiã in genere causæ materialis. Huic sententiæ videtur quibusdã cõformari Caiet. infra q. 29. art. 1. Sed certè hæc sentẽtia cõtraria videtur D. Tho. & Arist. Nã Philosophus in vniuersum docet indiuiduationis principiũ nõ esse reducendũ ad formã, sed ad materiã signatã quãtitate, vt patet. 3. Metap. tex. 11. & clariùs lib. 5. tex. 12. & lib. 12. tex. 5. & 49.

Pro

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 hoc 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, ꝙ 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 ꝙ materia signata sit materia prima secundum ꝙ 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, ꝙ 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 secūdò, 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 secundùm hanc vltimam considerationem, scilicet, quatenus est radix & principium huius quantitatis, & non secundùm priorem considerationem, scilicet, quatenus est capax, vel in potentia ad hanc quantitatem, est materia signata. Ratio præcipua huius conclusionis est quam affert Caiet. in prę̃senti, & 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 quantitatiuæ 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 distinD guuntur 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.

AD 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 dispositа est ex actione agentis naturalis. Vnde dico, ꝙ in illo priori, in quo forma intelligitur hæc, præintelligitur materia in genere causæ materialis, vt capax huius quantitatis. Istæ autem prioritates non sunt prioritates temporum, sed causalitatis: & ideò argumēta, quæ innituntur illis, tam hic, 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 intelligitur 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 quomodolibet, 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 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 eſt multiplex. Prima. Nam conſtitutio & diſtinctio, de qua hic 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 q̄atenus eſt indiuiduationis principium, non conſideratur vt effectus formæ: nam hoc modo eſt aliquid poſterius. Sed cum quantitas aſſeritur prima radix indiuiduationis, conſideratur tanquam 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 cōſtitutiuum 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, quantitatis; 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 riſiuam, 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

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 quòd Deus non ſit idem quod ſua eſſentia vel natura. 2. cōtra ca. 42. & 45. 1. Et opuſ. 3. c. 10.

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

CONTRA, de Deo dicitur quòd eſt vita, & non ſolùm 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:

& 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 diffinientia 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, cùm Deus non ſit compoſitus ex materia & forma, vt
Arti. 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, q̄ 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. Vtrùm in ſubſtantijs materialibus ſuppoſitū realiter diſtinguatur à natura? ¶ Arguitur primò pro parte negatiua ex Ariſt. 7. Metaph. tex. 21. vbi dicit, q̄ 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, & adueniunt ſuppoſito iam cōſtituto, A 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 proprijſsimè & 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. Priùs 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 priùs intelligitur, q̄ natura ſit ſingularis. Et confirmatur. Nam Verbum diuinum aſſumpſit hanc humanitatē ſingularē, & non aſſumpſit ſuppoſitum, ergo natura humana priùs intelligitur ſingularis, quàm intelligatur in ſuppoſito, aliàs aſſumi non poſſet ſingularis natura, quin aſſumeretur ſuppoſitum. ¶ Tertiò arguitur. Ratio indiuidui præſupponitur ad rationē ſuppoſiti, ergo per priùs 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 q̄ 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. Priùs 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, q̄ D. Tho. in hoc articulo non dicit, indiuiduū materialo realiter differre à natura ſingulari: ſed ſolùm dicit, q̄ realiter differt à natura ſpecifica: nam loquitur de natura definibili dicens, q̄ 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 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 diſputatur de hac materia.

PRO reſolutione notandum primò,quòd ſuppoſitum propriè 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 hìc de ſuppoſito ſingulari. Dicitur autem ſubſiſtens,ad differentiam naturæ ſubſtantialis ſumptæ in abſtracto,quæ non ſubſiſtit, ſed eſt id quo 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. Exiſtimo 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 ſolam naturam ſignificat,& non ſuppoſitum,ſequitur,q̄ 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 ſuppoſita ſingularia,vt v.g. Humanitas excludit Petrū & Paulum: nam ſignificat formam qua homo eſt homo,quod Petro conuenire nō poteſt. Secundo autem modo ſignificata,includit implicitè ſuppoſita ſingularia ipſius naturæ,vt homo. Nam ſignificat habens humanitatem,quod cuicunque ſuppoſito conuenit. Cuicunque enim ſuppoſito humanæ naturæ, conuenit q̄ ſit habens humanitatem,nō autem q̄ ſit id quo homo eſt homo. Vnde fit, q̄ cùm omnia quæ explicitè importat Petrus, implicitè & inconfuſo importet homo, eodem genere diſtinctionis,quo Petrus differt à natura humana,differt etiam homo. Verum eſt q̄ Philoſophi communiter nomine ſuppoſiti ſolent intelligere 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 illa quæ eſt inter duas res, aliquandò eſt talis q̄ 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 præter quàm includit formā, & à ſua forma præterquàm includit materiam. Aliquādo verò id quod addit aliquid reale ſupra aliud, non includit illud intrinſecè, 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.

HIS adnotatis vt certa ab incertis ſeparemus, ſit prima concluſio. Quanuis 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,q̄ Deus aſſumpſit naturam ſingularē,& non ſuppoſitū, optimè ſaluatur cum ſola diſtinctione rationis inter naturā & ſuppoſitum. Probo. Nam q̄ vnio ſit facta in perſona & non in natura, & q̄ terminus aſſumptionis ſit perſona,ſufficienter ſaluatur per illā diſtinctionem rationis,ergo & illa veritas,Filius 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. 11. & 15. de Trinit. c. 17. & Bernar. ſuper Cant. ſerm. 80. Item probatur ratione.

Suppoſitum includit aliquid reale, quod non includit natura, ergo differunt realiter. Conſequentia patet ex ijs, quæ hic 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, ſecundùm 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 caret 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 ſuppoſita 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 indiuiduũ ineſſe 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 inhærẽs 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, q̃ 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. Secundò 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, q̃ 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, q̃ 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. Quò 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 incluſiuè.Tunc autẽ eſt perfecta & cõſummata,quãdo fit natura perſonata, quam ſignificat Petrus: tũc enim deducta eſt vſq; ad terminũ incluſiuè. 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, quantùm 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,q̃ actus eſſendi eſt extrinſecus & extra rationẽ ſuppoſiti.In quo cõſentit illi Caiet.Cæterum dicitur q̃ ille actus eſſendi eſt idẽ cum perſonalitate.Eſt etiã contra quoſdã diſcipulos D. Tho. qui quãuis conſentiant Caietano in hoc, q̃ perſonalitas eſt de intrinſeca ratione perſonæ:tamẽ inquiunt q̃ illa perſonalitas eſt actus eſſendi.Eſt etiã cõtra aliquos autores, qui volũt, q̃ 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,q̃ ratio ſuppoſiti præcedit actũ eſſendi,& eſt prior illo,ergo actus eſſendi non eſt perſonalitas.Secundò.Perſonalitas ſeu ratio ſuppoſiti eſt intrinſeca omnino perſonæ ſeu ſuppoſito,& 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) q̃ 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, q̃ 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,q̃ 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. Secundò probatur quoad ſecundã partem,nam prima iam probata eſt argumentis factis pro præcedenti concluſione. Suppoſitum definitur quòd ſit ſubſtantia indiuidua ſubſiſtens &c.

ergo in ratione ſuppoſiti includitur ſubſtantia & ordo ad exiſtentiam. Itaq; ſuppoſitum dicitur exiſtens, & ſubſiſtens, quia licet non includat actu ſubſiſtentiam, 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 quàmſæpiùs explicant ſuppoſitum per actum exiſtendi: nō quòd ſuppoſitum intrinſecè claudat ciuſmodi 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 ſola ratione formali à natura diſtingui, ſicut modus rei ab ipſa re, vt ſeſsio à ſedente, probabilius 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, 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 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 riguroſè 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 ſuppoſita: 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 potiùs 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 fit 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 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 verò 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 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 quandam 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 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 quòd 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 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 ſolùm procedit de indiuiduis & ſuppoſitis in rebus materialibus, ſed etiam ſpiritualibus, ergo &c. Item etiam, 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. hîc 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 & forma, & ita habent accidentia indiuiduantia naturam ſpecificam, & ſuppoſitum addit complementum perſonale, non ſolum ſupra naturam ſpecificam, verum etiam 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 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

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

Secunda concluſio. Neceſſario eſt dicendum, quòd ſuppoſitum in Angelis diſtinguitur realiter à natura. Hanc concluſionem euidenter probant argumẽta ſecundo loco facta. Eam tenet D. Tho. expreſsè 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 videnda in Magiſtro in. 1. d. 8. Videte etiam D. Hieronymum ſuper. c. 3. ad Epheſ. in illa verba; A quo omnis Paternitas &c. Et in Epiſt. ad Damaſum. Hanc etiam concluſionem probant argumenta facta in præcedenti dubio ad probandum, quòd ſuppoſitum & natura in rebus materialibus diſtinguuntur realiter: quia in rebus materialibus & immaterialibus eadem eſt ratio quãtùm ad hoc. Et præterea probatur ratione manifeſta, Quia ſuppoſitum in Angelis dicit naturam angelicam, & ſubſiſtentiam, & complementum perſonale: ſed natura angeli tantum dicit formam, qua angelus eſt angelus, ergo &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.

AD argumenta in principio huius dubij propoſita, quatenus impugnant noſtram ſecũdam concluſionem reſpondetur. ¶ Ad primum dicit Caietanus hîc, hanc eſſe differentiam inter ſuppoſita 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 claudit 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, q̃ D. Tho. hoc loco ſatis indiſtinctè loquutus eſt. 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 terminus naturæ, & conſtituit ſuppoſitum, & in omnibus rebus creatis realiter diſtinguitur ab ipſa natura. Cum igitur D. Thomas dicit hîc 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 phyſicè 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, q̃ ſit ſubiectũ proximũ eorundem accidẽtium. Ad confirmationem patet ex dictis. Sicut enim accipiatur 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, q̃ indiuiduũ in rebus ſeparatis à materia nihil addit ſupra naturã; non tamẽ probant q̃ ſuppoſitum nihil addat. Reſpondetur ſecundò iuxta vltimum modum dicendi ad illud primũ argumentũ, bene probari illis argumentis, q̃ ſuppoſitũ non addit ſupra formã angelicam accidentia materialia: non tamen inde colligitur, q̃ 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 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, & generari, quod non conuenit Deitati: hæc enim eſt vera, Deus generat, & hæc, Deus generatur: iſtæ verò falſæ Deitas generat, Deitas generatur: ſed generare & generari eſt aliquid reale, ergo &c. Confirmatur. Pater includit 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, q̃ 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 ſuppoſita definitione ſuppoſiti, quam explicuimus dubio. 1. huius articuli, nota q̃ 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 sumi pro vero Deo habente hanc numero Diuinitatẽ abstrahendo à diuinis personis: quod quidem fieri potest dupliciter,scilicet,negatiuè,& præcisiuè:quo pacto accipiebant Hebræi,& Philosophi naturales,qui ignorantes mysterium Trinitatis diuinarum personarũ,asse rebant vnum Deum,& etiam illi qui asserunt non solũ vnitatem naturæ in diuinis, sed vnitatem suppositi incommunicabilis. Tertiò modo accipitur Deus pro persona divina 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. 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, q̃ Deus esset veritas,& quòd esset Deitas propriè 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 purus 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, ergo 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 breuiter. Ad primum cum sua confirmatione latiùs dicturi sumus in materia de Trinitate. Nunc respondetur,concedo antecedens,& nego consequentiã. 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. Secundò,quòd Natura diuina,saltem mediatè non assumpserit humanitatem, 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 opusc. 3. cap. 11. & 109. 12. †Q. 2. ar. 2.

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

¶ 2 Præterea. De Deo scire possumus an sit,vt suprà 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. Li. 6. in fo. 2. 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

rei sit aliud ab eius essentia, necesse est q̃ esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel à principijs essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quòd esse sit causatum tantùm ex principijs essentialibus rei: quia 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 q̃ 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 q̃ 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.

AD primum ergo dicendum, quòd aliquid, cui nō sit additio, potest intelligi dupliciter: vno modo, vt de ratione eius sit quòd non fiat ei additio, sicut de ratione animalis irrationalis est vt sit sine ratione. Alio modo intelligitur aliquid, cui non fit 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, 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
Q. 2. art. 2. 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 q̃ 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, q̃ 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 q̃ 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, q̃ autoritas scripturæ non sit infallibilis, vel etiam q̃ 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; institui. 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 q̃ 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 subst̄atia 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 exa minandæ 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, nõ 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 ipſam 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 quanuis 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. nõ enim bonitas, vel humanitas ſignificatur in actu, niſi prout ſignificamus eã eſſe. Videtur enim hoc falſum, quoniam cum cognoſco roſam, & nomino illam, ſigni fico 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 hîc, quòd iſta ratio fundatur ſuper hoc, ꝙ quęcunque quidditas vel natura quantumcunque ſecundùm 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 dictũ: 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

A videtur mihi D. Tho. ſic explicãdus, 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 potẽtia. 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) reſponſio implicare duo contradictoria. Si enim ſcimus, quòd B 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 propo C ſitio Deus eſt, eſt in primo modo dicendi per ſe: aliarũ 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, & ſecundũ quid eſt terminus quęſtionis an eſt, ſcilicet, vt fundat veritatem propoſitionis: eſſe autem aliarum rerum nullo modo pertinet ad quæſtionem quid eſt, ſed ſimpliciter & ſecundùm 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 ſecundùm proprium modum quo ſcibile eſt. Cum autẽ de Deo ſcimus, an eſt, dicimur ſcire eſſe quod ſigni D ficat 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 ſolũ eſt terminus cognitionis noſtræ veritas propoſitionis, Deus eſt, ſed ipſum eſſe Dei prout reſpondet veritati propoſitionis. Sed eſt adhuc replica. Quia per demonſtrationes non ſolùm 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 E falſa eſt prædicta ſolutio. Reſpondetur, quòd quanuis perueniamus per demõſtrationes naturales ad cognoſcendam hanc veritatem, quòd eſſe pertineat ad quiddi tatem Dei, & quòd ſit ipſum eſſe ſubſiſtens & infinitũ, immutabile & æternum, & alia plurima attributa, quæ pertinent ad ipſam quidditatem: tamen vniuerſa hæc confuſè cognoſcimus, & per quãdam negationem vel ſimilitudinem ad creaturas, & non per proprium conceptum exprimentem quidditatem ſicuti eſt. Et hoc eſt, quod D. Tho. intendit docere in ſolutione ad ſecũdum argumentum. Etenim de alijs rebus poſſumus ſcire ipſum quod quid eſt, etiam ſi non cognoſcamus actualem exiſtẽtiam: quoniã hæc eſt extrinſeca quiddi tati: de Deo autem non poſſumus habere diſtinctam

cogni-

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.

DVbitatur 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 fortaſsis exiſtentia dicitur, quaſi extrà ſiſtētia, hoc eſt extrà potentialitatē actualitas. Nunc ergo quęrimus 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 verò 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 & veluti 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; ſecundùm Capreol. exiſtentia non pertinet directè ad aliquod prædicamentum. Caiet. 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 ſecùdùm 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 intelli-

intelligibile eſt quomodo res ſit extra nihil per aliquã 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 ꝙ aliæ actualitates ſint intrinſecæ, & ipſum eſſe ſiue exiſtentia maneat extrinſecùs. 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 cõſiderata, quanuis habeat ꝙ ſit intrinſeca, ideſt, intra rem exiſtentem, non tamen requirit ꝙ ſit recepta tanquam in ſubiecto. Hæc concluſio patet: quoniam aliàs exiſtentia non competeret Deo formaliter, cum tamen ſit illi maximè intrinſeca, quoniã eſt eius quiddi tas. Quemadmodum etiam dicimus ꝙ ſapientia ſecundùm propriam rationem formalem non importat ꝙ 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 ꝙ ſit terminus complens dependentiam ſubſtãtiæ quantùm ad hoc ꝙ fiat & ſit extra nihil, quàm in hoc ꝙ 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 creatã & 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 ſolùm intelligimus pertinere, ꝙ ſit id quo res exiſtit extra nihil. Quòd autem illud rurſus ſit receptum & limitatum in re ipſa, potius ſpectat ad materialem & imperfectam rationẽ exiſtentiæ: Nã 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 nõ 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. latè explicabimus, quòd diuina Eſſentia poteſt ſuplere vicẽ 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 nõ pertinet aliqua dependentia ab eo quod per illam exiſtit, ſed ſolũ 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 (inquã) exiſtentia ad prædicamentũ 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 fit, vt propriùs ego dicerem, ꝙ ipſum eſſe ſiue exiſtentia excellentiùs 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 perfectiùs. Hoc enim modo partes ſubſtantiæ reducuntur ad ſubſtantiam tanquam ad aliquid melius, & differentiæ ponuntur ad latus prædicamenti. Exiſtentia verò 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 prædicamẽto, & 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 prædicamẽtum: ſed potius dicimus quòd ens finitum diuiditur in prædicamenta per diuerſos modos quibus limitatur, tanquam aliquid intimum omni generi & omni differentiæ prædicamẽtali. 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, nõ pro ijs qui rudi minerua cuncta conſiderant. Ex dictis ſequitur vltima cõcluſio.

Exiſtentia accidentis eo pacto proportionabiliter pertinet ad accidens, ſicut exiſtentia ſubſtantię ad ſubſtantiam. Procedimus enim modò ſecundùm commu nem opinionem, quę etiam videtur eſſe D. Tho. & quã optimè explicat Caiet. infra. q. 28. art. 2. in reſponſione ad. 2. videlicet, quòd ineſſe cuiuſcunq; formæ accidentalis diſtinguitur realiter ab eſſentia accidẽtis, & ab eſſe ſubiecti, quãuis mihi non videatur improbabile, quòd ipſamet exiſtentia ſubſtantiæ, quæ per ſe primò ſubſtãtiam 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 exiſtẽtia 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 probationẽ conſequentiæ conceditur quòd exiſtentia non ſit materia vel forma ſubſtantialis vel compoſitũ ſubſtantiale, ſed eſt prima actualitas complens & terminans modũ intrinſecum ſubſtantię. Atq; ita, ſicut diximus, quodãmodo reducitur ad ſubſtantiam non tanquam participans ſubſtantiam, ſed tanquam aliquid primò participatum ab illa. ¶ Ad ſecundum conceditur antecedens & conſequentia principalis. Sed negatur acceſſoria, cũ dicitur, ac per conſequens ſi non eſt ſubſtantia vel aliquid ſubſtantiæ, erit accidens. Negatur enim iſta conſequentia. Ipſa enim exiſtentia ſecundùm propriã rationem conſiderata, etiam in rebus creatis, neq; eſt ſubſtãtia, neq; accidens, ſed eſt prima actualitas & complemẽtum ſubſtantiæ, vel accidentis. Quod autem vulgò dicitur, non dari medium inter ſubſtantiam & accidens verum eſt ſi intelligatur quod dicitur; Non enim dabitur

ens,

ens, ſcilicet quod 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 ſubſtantię, 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, ꝙ 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 duratione habeat eſſe, non includitur in ratione abſoluta exiſtentiæ, & idcirco exiſtentia abſolutè diſtinguitur à duratione rei. 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

A 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 poſsibiliter 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

B 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

C 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, perueniet vſque ad ipſum eſſe, & vltra non aſcendet. Ecce igitur quomodo 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

D quòd Deus poſsit ſeparare eſſe ab eſſentia, & vtrumq; conſeruare. Probatur. Nam cum duæ res ſunt 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

E 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 ꝙ 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 ſecundùm 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. expreſsè 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. Niphi in. 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 & ſuum eſſe ſola ratione diſtinguuntur, ergo non debet 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, quanuis differant ratione diuina Eſſentia, & Eſſe diuinum. Tertiò probatur. Nam ex oppoſita ſententia 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 expreſsè tenet D. Thom. 3. par. q. 17. art. 2. vbi probat quòd in Chriſto domino ſit tantum vnum Eſſe diuinum.

Vnde ſit 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 tertiò. 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

citer contra Durand.in.1.sent.d.8.q essentia distingui. tur saltem realiter & formaliter ab esse.Et confirmatur Quia Essentia diuina 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, melius intelligimus Mysterium incarnationis,quomodo humanitas trahitur non solum ad personalitatem Verbi,sed etiam ad existentiam, iuxta probabiliorem opinionem.Esset enim inconueniens dicere,quòd humanitas Christi terminatur Diuina existẽtia,& alia existentia creata.

Nihilominus sit vltima conclusio. Sententia tamen Scoti secundo loco posita,& sententia M. Soto,quę parùm differt ab illa,potest probabiliter sustineri,& argumenta quæ contra illam fiunt ab assertoribus tertię sententiæ,poterunt hoc exemplo dissolui, videlicet, quòd quemadmodum figura actuat quantitatem, & terminat 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 distinguuntur sicut res & modus rei,quemadmodũ si aliquis virgam torqueat in circulum,non videtur remouali quam omninò distinctam à quantitate virgæ produxisse,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 forma, vel q actio vitalis posit esse sine principio vitali: quod nos cõtradictionem implicare existimamus.Dicimus ergo q etiam si aliqua duo distinguantur tanquam res à re,si tamen alterum illorum intrinsecè depẽdentiæ ordinem habeat ab altero quantùm ad rationẽ essendi,non potest sine illo conseruari, & quia essentia in ratione essendi dependet ab esse recepto in illa, implicat contradictionem quòd existat sine existentia. ¶Ad secundum respondetur, nego sequelam. Ad probationem respondetur q ipsum esse quanuis realiter distinguatur ab essentia,limitatur tamen ex eo q recipitur in essentia.Vnde non est actus purus,sed imperfectionem 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 rationem. ¶Ad quartum concedo sequelam, sed nego minorem.Ad probationem concedo maiorem,sed nego minorem. Imo verò essentia in rebus immaterialibus,præter Deum,se habet vt potentia respectu ipsius esse,& tunc ad replicam, videlicet, quoniam vel se habet essentia vt potentia simpliciter,vel secundùm quid; respondetur,q essentia substantiæ non se habet vt pura potentia sicut materia prima respectu formæ substãtialis: sed nihilominus ipsamet essentia rei comparata ad actum essendi habet se simpliciter vt potentia respectu illius.Neq; inconuenit,q simul ipsa essentia intrinsecè habet suam formalitatem specificam.Quoniã hæc ipsa habet intrinsecum ordinem ad esse tanquã ad primam & 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 essentia angeli quantumlibet sit forma subsistens,tamen respectu ipsius esse habet se simpliciter vt potentia, quanuis in seipsa formalitatem habeat,qua mediante determinet ipsum esse perfectiori modo quã res materiales. ¶Ad quintum concedo sequelam,& nego minorẽ.Ad probationem respõdetur,quòd ipsamet essentia actualiter est à parte rei, actuata tamen per existentiam à se realiter distinctam,eo pacto quo materia & forma realiter distinguuntur,& inter illas est relatio realis. ¶Ad
B sextum concedo sequelà.Neq; est inconueniens quòd in rebus materialibus sit vna cõpositio physica ex materia & forma,& altera metaphysica ex esse & essentia. Neq; inde sequitur quòd ipsum cõpositum sit vnũ per accidens. Quoniam tota compositio physica ex materia & forma habet se vt potentia in altera compositione metaphysica ex esse & essentia.Quoniam ipsum esse 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
C tota essentia & actu ab extrinseco superueniente tanquam termino complente dependentiam totius essentiæ 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 existit,ergo essentia hominis perfectior est quã existentia illius.Consequentia patet,& probatur antecedẽs.Quia hominẽ esse animal rationale,est necessariũ & intrinsecum & æternum:at vero hominem esse,est aliquid con
D tingens,ergo.¶Secundò. Lapis conuenit cum homine in ratione existendi vniuoca,& non conuenit cum homine in ratione perfectissima hominis,scilicet,in differentia sensibilis,viuentis,& rationalis, ergo ipsum esse non est perfectius quã essentia specifica hominis.¶Tertiò.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 determinabile,est imperfectius:sed esse est omnium communissimum & maximè determinabile: siquidẽ determinatur omnibus alijs perfectionibus, vita, sapientia, &c. ergo.
E Et confirmatur secundò.Quoniam vt docet D.Thom. de verit.q.7.art.6.ad.7.Id quod communius est secundùm prædicationem,est imperfectius:sed esse est communius secundũ prædicationẽ, ergo est imperfectissimum.¶Quartò.Esse est magis vel minus perfectũ propter maiorẽ vel minorem perfectionẽ essentiæ in qua recipitur, v.g. perfectius est esse,quòd recipitur in essentia hominis,quàm quod recipitur in essentia equi,ergo ipsa essentia est perfectior quàm esse. Probatur consequẽtia ex illa maxima Aristotelica,propterquod vnũquodq; tale & illud magis. ¶Quintò. Essentia cuiuslibet rei per se & directè ponitur in prædicamento, esse autem indirectè & reductiuè ratione essentiæ,in qua recipitur;ergo essentia est perfectior. ¶Sextò. Existentia comparatur ad essentiam sicut terminus illius, vt punctus ad lineam: sed punctus non est perfectior quàm

linea;

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 intendunt procedere aſſerentes, quòd eſſe,ſimpliciter loquendo, eſt minima omnium perfectionum,ſed ſecundùm 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. Vide in particulari in quæſtione.4.huius primæ partis.art.1.ad tertium. vbi expreſsè dicit,quòd ipſum eſſe eſt perfectiſsimum omniũ,& 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 perfectiùs 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 quòd 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 eſſentia 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 ſecundùm 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 ſuppoſito q̃ ipſum eſſe debeat eſſe limitabile & B receptibile,aliqualiter perficitur ex eo quòd recipitur in eſſentia magis perfecta,quàm in alia minus perfecta. Quod proprius 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 ani C mal rationale. Ad probationem antecedentis reſpondetur,quòd omnis illa neceſsitas & æternitas veritatis 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 fit extra nihil. Etenim antequàm ſit homo nihil eſt actualiter in ſe ipſo, ſed ſolum eſt in ſua cauſa tanquàm in principio effectiuo & exemplari. ¶Ad ſecundum reſpondetur, quòd quanuis 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 ſecundò 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, quòd non determinatur ſicut potentia per actum.¶Ad quartũ reſpõdetur, q̃ eſſe eſt magis vel minus perfectum propter maiorẽ vel minorẽ perfectionẽ

eſſentiæ in qua recipitur, non tanquam propter cauſam formalem, ſed potius propter materialem, magis vel minus 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, quòd 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 ſecundùm quid, vt explicuimus in ſecunda cõcluſione. ¶ Ad quintum patet ex dictis primo dubio præcenti in ſexta concluſione, vbi diximus, quòd 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 conſequrntiam. Hanc tamen perfectionem natura humana in Chriſto domino habet aliundè, 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, vtrùm 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 priùs 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 ſecundùm 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 quòd 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. 42. art. 1. ad. 1. ait. Primus effectus formæ eſt eſſe, &. q. 50. arti. 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 album, 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, quòd eſſe aliquo modo cauſetur à forma. Sic enim reſoluitur. Eſſe cauſatur ex principijs intrinſecis, & ab aliquo alio. ¶ Secundò arguitur ratione. Quando equus producit equum, verè 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 qua eſſe rei acquiritur in ſubiecto diſpoſito. 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 fortè 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, ergo per eandem producit exiſtentiã in effectu. Antecedens probatur. Nam cauſa efficiens operatur ſecundùm 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

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 priùs attingendo gradū superiorem, maximè cum ista sint subordinata essentialiter. ¶Sextò specialiter arguitur de forma, q̄ sit principium essendi. Nam ferè omnium Metaphysicorū est proloquium, quòd existentia sit effectus secundarius formæ. Quod Theologi admittunt dicentes, Deū posse supplere vicem formæ in causando existentiam. Idq; ponunt factum fuisse in mysterio incarnationis: imò asserūt, q̄ si Christus relinqueret humanitatē, statim à forma naturali propriū esse efflueret, 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 q̄ accidentia essent magis intrinseca & coniuncta suppositо, 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 subsistentē qualis est angelus vt proprietas intrinseca & ab illo fluens. Probatur consequentia. Quia nihil potest intrinsecè connecti formæ nisi sequatur ad ipsam. Cōfirmatur. Nam D. Tho. 1. p. q. 54. ar. 2. ad. 2. dicit q̄ 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 quà 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 existētia à solo Deo producitur sicut existentia substātialis, ergo ex natura sua à solo Deo pendet. ¶Vltimò arguitur & probatur, q̄ 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. Redarguitque Diuum Thomam, quia dicat, existentiā 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 solùm esse à forma, quia forma est quæ facit subiectum capax existendi. Et eum sequitur Gerardus.

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 cōclusio probatur primò autoritate omnium tam Philosophorum, quàm Theologorum, qui sæpissimè hāc 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 corrumpentes, vt quando ignis corrūpit aerem, simpliciter dicuntur destruere singulare esse præexistentis suppositi quatenus erat actus suppositi, v. g. quando agens corrumpit Petrum, quanuis 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 cō iungatur essentiæ suppositi, ergo simpliciter dant esse effectui. Probatur cōsequentia. Quia causa dicitur simpliciter facere tale, vel quando producit formam per quam res est, vt quando equus generat equum, vel quā do 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, q̄ 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 physicè 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 potiùs corrumpitur, producit tamen esse quod sequitur in effectu genito; Contra. Nam productio simpliciter & absoluta causalitas est, quando aliquid ex nō 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

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 voluntariè 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 ꝙ existentia habet duo. Primū quòd sit actus entis absolutè, secundùm quam rationē nullam limitationem dicit.Secundum, ꝙ sit existentia huius suppositi recepta in illo secundùm quod iam effi citur 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,ꝙ 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, ꝙ 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 ꝙ 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 albedinem,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 sigillatim. Et primò ꝙ 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 aliâs,idem secundùm se totum se reduceret de potentia in actum, quod est contra Arist.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 ꝙ 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 ꝙ 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,ꝙ 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. Cæterum secundùm hanc rationem forma potiùs habet rationem materię:sicut forma cœli dicitur specificari à materia,quæ illa saciatur:& artificialia dicuntur specificari à subiecto.Tertia pars cōclusionis,scilicet,ꝙ 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

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, q̃ dicitur forma cauſa formalis diſponens ad exiſtẽtiam, 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. Cæterùm 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 ſine 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 verò 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. Secundò 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 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 ſupponit ipſum eſſe in cauſa agente, ergo ſi eſſe ipſius cauſæ prouenit & 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 ſuppoſito. 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, poſtquã 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. 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, q̃ cauſæ particulares ſolũ habẽt diſponere & determinare ſubiectũ, quòd ſit aptũ ſuſceptiuũ exiſtentiæ per formam. Deus verò eſt qui extrinſecè illam cauſat. Eſto exemplum accommodatum ſatis, quo vtitur ſæpe D. Thom. cùm de eſſe & eſſentia creaturarum ſermonẽ facit. Comparat enim eſſentiã diaphano, & exiſtentiam luci quæ actuat diaphanum, exempli cauſa, aerẽ, à cuius eſſentia vel diaphaneitate nõ dimanat lux,

ſed diaphanum tantùm eſt in potentia ratione diaphaneitatis ad recipiendam lucē. Nunc ergo, quādo 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 & indiuiduationis aquæ cauſa efficiens agens naturale extitit, ac per conſequēs etiam efficit vt lux, quæ à ſole produceretur, eſſet hæc cum dependentia ab hoc numero ſubiecto. Ecce igitur quomodo ſe habet exiſtentia, quæ incipit vel deſinit cum genito vel corrupto ab agenti naturali. Certū eſt enim, quòd non manet eadem exiſtētia 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 nō aliundè tanquàm ab efficienti cauſa proficiſcitur, quā 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 perfectiſsimū 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, nō 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 tanquā à principio formali aut radicali. Quod autem dicunt, ipſum eſſe exiſtentiæ effectum eſſe ſecundarium formæ ſubſtātialis contradictionem implicat cum hoc, quòd prima actualitas omnium rerum & formarum ſit exiſtentia. Si enim præintelligitur alius effectus primarius & formalis formæ ſubſtantialis, iam exiſtentia ſi ſecūdarius formæ ſubſtantialis effectus eſt, non erit prima actualitas omnium rerum etiam formarum. Implicat ergo, q forma ſubſtantialis intelligatur habere aliquē effectū formalem, quin priùs ipſa præintelligatur actuata per primam actualitatem, quæ eſt exiſtentia. Quòd ſi hæc attentè animaduerterent oppoſitum opinantes, fortaſſit 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 nō 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 animā 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 quā 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 oppoſitū.

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 etiā 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. Cæterùm 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

cit 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 differit D.Tho. vbi ait. Per hoc enim in compoſitis ex materia & forma, forma dicitur principium eſſendi,quia eſt complementum ſubſtantiæ,cuius actus eſt ipſum eſſe.Et affert 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.Hæcille. Cum ergo legeris in D. Tho. quòd forma eſt quo aliquid eſt, lege prædictum teſtimonium,& intelliges quo pacto forma ſit cauſa eſſendi.Certè ſicut diaphaneitas 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 indiuiduum 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. Cæterum ſolutio ibidẽ 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,producat 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 & indiuidui. Ad teſtimonium verò D.Tho. 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 ſequitur 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 effectus,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 diaphaneitatem,& 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,primò actuans ſubſtantiam in ratione formæ.Sicut lux eſt actus diaphani ratione diaphaneitatis.Ad confirmationem negatur ſequela. Quoniam accidentia non cauſantur à forma, niſi præſuppoſita 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

phyſicè, ex ſuppoſitione facta quòd angelus ſemel ſit creatus vel productus à Deo. Sed obſeruandum eſt, q̃ neceſsitas 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 reſpõ detur, q̃ infra ſuper eundem locum D. Tho. explicabitur quomodo ſit intelligendum q̃ 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 exiſtentia. Vnde non eſt inconueniens q̃ 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. Cæterùm 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 abſolutè 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 quęſt. 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 perſe ſubſtentibus. 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 expreſsè tenere D. Tho. in. 3. par. q. 17. ar. 2. Vbi quærens, vtrùm in Chriſto ſit tantum vnum eſſe, & defi-

& 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 quanuis 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 primò sunt à Deo ex nihilo producta: sed ex eo quòd 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 meritò 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 Sonc. in confirmationẽ huius sententiæ nõ sunt magni momenti, quanuis etiam conuincant Dominicum de

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 diſtinguitur 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. 2. Et diſt. 29. q. 4. 2. Et 1. cõtra. c. 17. & 25. Et po. q. 7. 8. Et opuſ. 3. cap. 12. Et opuſ. 42 cap. 3. & 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 eſſe 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 non 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, oporteret q̃ genus eius eſſet ens: nam genus ſignificat eſſentiam rei, cùm 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. textu 10. com. 3.

A 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 eſſe, & 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.

B 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 eſſe, vt infrà oſtendetur *: vnde nõ continetur in aliquo genere, ſicut principium. Q. 44. ar. 1.

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

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

SVMMA ARTICVLI.

SVppoſita diſtinctione reſpondet D. Thomas duplici concluſione. Diſtinctio eſt. Eſſe in aliquo genere ſtat dupliciter, ſcilicet, primò & ſimpliciter D *& 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 & prædicamen- E tum. 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 eſſe ſubſtantiam aut ſpiritum. Idem ferè dicit ſerm. 88. de tẽpore. & Damaſc. lib. 3. de fide orthod. c. 8. ergo, &c.

Confir-

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 quanuis Deus ſit omnino ſimplex, intellectus tamen noſter propter ſuam imperfectionem concipit ſimplicia cõpoſito modo, ergo &c. Confirmatur ſecundò. Nam angeli qui ſunt formę 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 & ſpecici, & 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 ſecundùm 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 apertè 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 quanuis non ponatur in prædicamento ſubſtantiæ directè, quoniam eſt perfectiſsimum ens & menſura omnium ſubſtantiarum, ponitur tamen reductiuè. Et q. 7. de poten. 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. & Olcot. & Greg. in. 1. diſt. 8. q. 3. Gabr. q. 5. & Marſ. 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. quòd in ſubſtantijs ſeparatis à materia genus & differentia nõ poſſunt ſumi à materia & forma,

& 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 ſucceſſu magis ac magis appropinquat ad ſuum eſſe. Secundò infert, quòd inter prædicata quidditatiua ſupradicta talis eſt ordò: q̃ tantò vnũquodque 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 ſuſcipere 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, quòd 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, hìc, & 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 ſecũdùm q̃ ſubſtantia dicitur à ſubſtando: 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 alteram probationem de communicatione idiomatum latius dicitur in. 3. parte. Sed pro nunc reſpondetur, q̃ in prę-
B dicatis realibus eſt communicatio idiomatum, nõ autẽ in intẽtionailibus. 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 ſequitur, 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 ſecũdùm
C quid ad dictum ſimpliciter, vel à formali ad identicam, vel vt dicunt moderni, variatur appellatio: nam in antecedenti fit appellatio ſupra humanitatem, in conſequenti verò ſupra Deitatem. Aliquando verò ponitur redu plicatio 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 interiorẽ, appellat ſupra humanitatem. Et idem dicendum eſt de hac conſequentia, Chriſtus eſt in prædicamento, ergo
D 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 reſpon
E detur, 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 exprofeſsò 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 nō habet terminos essentiales, qui sunt genus & differentia, infinitū 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 nō habet terminos longitudinis, est autem finita secundùm essentiam, quia clauditur intra terminos essentiales, scilicet, genus & differentiā, quod sufficit vt ponatur in genere. Ad primam confirmationem respondetur, ꝙ compositio ex genere & differentia, vt notauimus, nō est ex sola operatione intellectus, sed habet fundamentum in re: in Deo autē cùm sit omninò simplex, nō potest esse tale fundamentū ex parte ipsius Dei vnde oriatur compositio ex genere & differentia. Ad secundam confirmationem respondetur, ꝙ in angelis est aliquid potentiale, à quo sumitur ratio generis, & aliquid actuale, à quo sumitur ratio differētiæ. Ad tertiam confirmationem respōdetur, ꝙ 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 etiā est in genere: at verò quando angelus concipitur à nobis per modum speciei, talis conceptio habet fundamentū in re, vt modo dicebamus ad secūdam cōfirmationem, & ideò propriè est species. ¶ Ad quartum respondetur, quòd licet ex imperfectione nostri intellectus Deum qui est infinitus posimus nos concipere secundùm quandam rationem limitatam, vt dicit respectū ad extra: at verò in ratione entis Deus est in seipso infinitus, & quæcunq; ratio existens in Deo est infinita simpliciter, & consequenter includens omnem actualitatē & perfectionē, ac subinde extra omne genus. ¶ Ad quintum respondetur ex Caiet. hìc & de ente & essent. c. 6. quòd in antecedenti illius tertiæ rationis accipit Diuus Thomas esse & pro esse specifico & pro esse existētiæ, nam de vtroque verificatur; imò veritas vnius infert veritatem alterius. Vide Caietanum articulo præcedēti 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 ꝙ contineatur in genere; & hoc modo Deus est quodammodo in omnibus generibus, & per quandam appropriationem in genere substantiæ quod magis appropinquat Deo. Quando verò hìc dicit, ꝙ Deus nec reductiuè etiam est in genere, intelligit tanquàm contentum ab ipso genere. Explicatio est Capreoli in. 1. dist. 8. q. 2. Vide hìc Caietanū. 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. Loquendum 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, ꝙ quādo mensura est eiusdem ordinis, ponitur in eodē genere cum re mensurata, vt animal rationale pertinet ad prædicamētum in quo ponuntur cætera animalia. At verò quādo mensura nō est eiusdē rationis: sed superexcedēs & eminentissima, vt Deus, nō oportet ꝙ sit in eodem genere.

Sed dubitatur, quomodo sit intelligenda ratio Diui Thomæ, quam assumit in argumento Sed cōtra dicēs, nihil esse prius Deo, nec secundùm rem nec secundùm intellectum. Videtur enim hoc esse falsum. Nam prædicata cōmunia Deo & creaturis vt ens, substantia, &c. priora videntur esse ipso Deo secūdùm intellectum, & hoc patet, quia nō cōuertitur subsistendi cōsequentia. Ad hoc respondet Caietanus dicens, ꝙ 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, ꝙ 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 intellectum abstracta. Quòd autem aliquæ rationes analogicæ abstractæ per intellectum sint priores Deo, nullum est inconueniens. Tertio modo explicari potest propositio D. Thomæ, ꝙ aliquid esse prius altero secundùm intellectum dupliciter cōtingit. Primò secundùm rationem ratiocinantem, & sic non est inconueniens aliquid esse prius Deo secundùm intellectū. Secundo modo secundùm rationem ratiocinatam, siue secundùm conceptum formalem rei, & sic nihil potest intelligi prius Deo.

Circa corolarium quod infert D. Thomas in tertia ratione, ꝙ de Deo non potest esse demonstratio, intelligendum est de demonstratione à priori, quæ datur per veram & propriam causam secundùm 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: demōstramus 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 quòd in Deo sint aliqua accidētia. 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 sapiētia, virtus, & huiusmodi, quæ in nobis sunt accidentia, Deo attribuuntur: ergo & in Deo sunt accidentia.

¶ 2 Præterea. In quolibet genere est vnū 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. arti. 3. & 1. cōtra ca. 23. & 31. Et po. q. 7. artic. 4. Et opus. 3. ca. 13. 23. 57. 65. & 66. * Tex. 27. & 30. to. 2.

SED

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 ſecũdùm præmiſſa manifeſtè apparet quòd in Deo accidẽs eſſe non poteſt.

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

Q. 3. 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 primũ 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.

AD 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

AD ſecundum dicendum, quòd cùm ſubſtantia ſit prior accidentibus, principia accidentium reducuntur in principia ſubſtantiæ ſicut in priora: quãuis 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, q Deus eſt omnino ſimplex, ergo in eo nulla eſt cõpoſitio 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 cõtra veritatem cõcluſionis ex denominationibus, quæ adueniunt Deo ex tempore, ſcilicet, q ſit creator, quòd ſit dominus, gubernator &c. cum igitur creatura nõ ſit ab æterno, ergo Deus non erat dominus ab æterno; Reſpondet Auguſt. q iſtæ ſunt quædã denominationes relatiuæ & ab extrinſeco nõ ponẽtes aliquid reale in ipſo Deo, ſed reſpectum quẽdam rationis in ordine ad creaturas, de quo amplius dicemus infra. q. 13. artic. 7. videte ibi Caiet. art. 7. Sed cõtra hoc arguitur. Deus eſt creans, & præter ſubiecti corruptionẽ poteſt eſſe nõ creãs, ergo creare eſt accidẽs Dei. Cõſequẽtia probatur ex definitione accidentis. Reſpondetur, q res quæ eſt ſubſtãtia poteſt prædicari prædicatione quinti prædicabilis. Vnde creare nõ eſt accidẽs, vt diſtinguitur cõtra ſubſtantiã, eſt tamen accidens quintũ prædicabile.

Circa ſecũdam rationem in qua dicit D. Tho. quòd ipſum eſſe nihil aliud adiunctum habere poteſt ſicut calor, nota ex doctrina Caietani hìc, q ſicut inter abſtractum & concretum factum ab intellectu hæc eſt differẽtia, q 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 ſecũ admittit. Et hoc eſt quod D. Tho. elegantiſsimè in ſecunda ratione complexus eſt. Vide D. Aug. lib. 5. & 6. de Trinit. vbi definit veritatẽ 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.

¶ Vtrũ Deus ſit omnino ſimplex.

AD SEPTIMVM ſic proceditur. Videtur quòd Deus nõ 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.

20 1. diſt. 8. q. 4. art. 1. Et 1. cõtra ca. 16. 18. & 19. Et po. q. 7. arti. 1. Et opuſ. 3. c. 9. & 21. Et cauſis lec. 21.

¶ 2 Præterea. Omne quod eſt melius, Deo attribuendum eſt: ſed apud nos cõpoſita ſunt meliora ſimplicibus: ſicut corpora mixta elemẽtis, & animalia plantis: ergo non eſt dicendũ q Deus ſit omnino ſimplex.

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

Ca. 6. & 7. per totum. tom. 9.

RESPONDEO dicendum, quòd Deũ 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.

Articulis præced. huius quæſt.

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

Q. 2. art. 3.

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.

Q. 2. art. 3.

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 partiũ manifestum est: nulla enim partium hominis est homo: neque aliqua partiũ 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 cõpositio est aliquid quod nõ est ipsum, hoc autẽ etsi possit dici de habente formam, q̃ scilicet habeat aliquid quod non est ipsum: putà in albo est aliquid quod non pertinet ad rationẽ 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 rationẽ tangit Hilar. 7. de Trinit. dicens; Deus qui virtus est ex infirmis non continetur, neque qui lux est ex obscuris coaptatur.

Lib. 7. de Trinit.

AD 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 *.

Q. 4. art. 3. arg. 3.

AD 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 *.

Q. 4. art. 1. & q. 6. ar. 2

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, q̃ 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 tamẽ difficultas philoſophica eſt. Videndus eſt M. Soto. 1. Phyſi. q. 3. Veritas reſolutoria eſt, q̃ licet non quælibet pars totius æthereogenei recipiat denominationẽ 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 dempta manu. ¶ Circa ſolutionem ad primum in qua dicit D. Tho. eſſe de ratione cauſati q̃ 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, q̃ apud nos cõpoſita ſunt meliora ſimplicibus, quia perfectio bonitatis creaturæ non inuenitur in vno ſimplici, ſed in multis: at verò inuenitur in vna quadam re ſimpliciſsima, nota, q̃ ſimplicitas nõ 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, q̃ illud quod attribuitur, importet perfectionẽ, defectu cuius negatio nõ 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, nõ tamẽ huic enti inquantum eſt hoc ens. Simplicitas ergo defectu primæ conditionis non eſt ſimpliciter perfectio, quia non dicit perfectionem, ſed negationẽ 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.

A B C D E

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrùm Deus in compoſitionem aliorum veniat.

21 1. diſt. 8. q. 3. arti. 2. & 1. cõtra ca. 17. 27. & 28. & veri. q. 21. ar. 6. q. 6. art. 6. †Ca. 4. non remotè à principio. Sermo. 38. ſuper illud In princip. erat verbũ 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.

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 rerũ: 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, q̃ cauſa prima regit omnes res, præterquam commiſceatur eis.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc fuerunt tres errores. Quidam enim poſuerunt, quòd Deus eſſet anima mũdi, vt patet, † per Aug. in lib. 7. de ciuit. Dei: & ad hoc etiã reducitur, quod quidã dixerũt, Deũ 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 Deũ 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 hominẽ. Materia verò cũ cauſa efficiẽte nõ incidit in idẽ numero, nec in idẽ ſpecie: quia hoc eſt in potentia, illud verò in actu. Q. 2. art. 3.

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

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 cõpositi potest esse simpliciter prima in entibus, neque etiã materia & forma, quæ sunt primæ partes cõpositorũ: nam materia est in potẽtia: potẽtia autẽ est posterior actu simpliciter, vt ex dictis patet, forma autẽ quæ est pars compositi, est forma participata: sicut autẽ participãs est posterius eo quod est per essentiam, ita & ipsum participatũ: sicut ignis in ignitis est posterior eo quod est per essentiã. Ostẽsum est autem *, quòd Deus est primum ens simpliciter. Q. 3. art. 1. Q. 2. art. 3.

AD primum ergo dicendum, q̃ Deitas dicitur esse omniũ effectiuè & exẽplariter, nõ autẽ per essentiam.

AD secundum dicendũ, q̃ verbum est forma exẽplaris, non autem forma, quæ est pars compositi.

AD tertium dicendum, quòd simplicia non differunt aliquibus alijs differentijs, hoc enim compositorũ est: homo enim & equus differunt rationali & irrationali differentijs, quæ quidem differentiæ non differũt amplius abinuicem alijs differentijs: vnde si fiat vis in verbo non propriè dicuntur differre, sed diuersa esse. Vnde secundum Philosophum 10. Metaphy. * diuersum absolutè dicitur, sed omne differens aliquo differt. vnde si fiat vis in verbo, materia prima & Deus non differunt, sed sunt diuersa seipsis: vnde non sequitur quòd sint idem. Text. 24. & 25. to. 3.

SVMMA ARTICVLI.

Relatis 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 eorũ quos hìc refert D. Thomas fuit antiquorũ Philosophorum & Poëtarum, qui dixerũt, Deũ esse animam mundi. De quo vide Arist. 12. Metaphy. commento. 41. & August. lib. 4. de ciuit. Dei cap. 10. 11. & 12. Secundus autẽ error, q̃ Deus, scilicet, sit principiũ formale omniũ rerũ, fuit cuiusdã hæretici Almerici nomine, qui damnatus fuit in Concilio Lateranẽsi, vt patet ex fine cap. Firmiter, de summa Trinitate, &c. Hunc etiam errorẽ tenuit quidam Iohannes de Oria in vniuersitate Salmanticensi, qui coactus est publicè recantare. Affirmabat siquidẽ, q̃ quemadmodũ ignita participant ignem formaliter, ita omnes creaturæ Deitatẽ. Hæc tamen sententia est manifestus error, de quo vide elegantẽ & sapientissimũ virum Ioannem de Turrecremata in summa Ecclesiæ, lib. 4. c. 35.

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

QVÆSTIO IIII.

De Dei perfectione.

POST consideratione diuinæ simplicitatis, de perfectione ipsius Dei dicendũ est. Et quia vnumquodque secundùm quod perfectum est, sic dicitur bonum: primò agẽdum 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. 1. contra cap. 28. Et veri. q. 2. ar. 3. 13. Et Dion. 2. c. 13. le. 1.

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

¶ 3 Præterea. Ostẽsum est suprà, * quòd essentia Dei est ipsum esse: sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum, cùm sit communissimum & recipiens omnium additiones: ergo Deus est imperfectus Q. præced. art. 4.

SED cõtra 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 attribuerũt optimum & perfectissimum primo principio. Cuius ratio est, quia philosophi antiqui considerauerũt principiũ materiale tãtum: primũ autẽ principiũ materiale imperfectissimũ est. Cùm enim materia inquantum huiusmodi sit in potentia: oportet q̃ primũ principiũ materiale sit maximè in potentia, & ita maximè imperfectum. Deus autẽ ponitur primũ principiũ nõ materiale, sed in genere causæ efficientis: & hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia inquãtum huiusmodi est in potentia, ita agens inquantum huiusmodi est in actu: vnde primũ principiũ actiuum oportet maximè esse in actu: & per consequens maximè esse perfectum: secũdùm hoc enim dicitur aliquid esse perfectũ, secundùm quod est actu: nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundùm modum suæ perfectionis. Li. 12. met. textu 40. tom. 3.

AD primum ergo dicendũ, q̃ sicut dicit Gregor. Balbutiẽdo 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.

AD secundum dicendum, quòd principium materiale quod apud nos imperfectum inuenitur, non potest esse simpliciter primũ, sed præceditur ab alio perfecto. Nam semen, licet sit principium animalis generati ex semine, tamen habet ante se animal vel plantã, 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 actuāte 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, eò 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 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.

23 4 distin. 2. art. 2. & 3. Et 1. cōtra c. 28. & 31 & li. 2. c. 2. Et opus. 3. ca. 21. 22. 28. & 33. * Q. præc. art. 7.

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

¶ 2 Præterea. Opposita 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 opposita 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.

† Cap. 5. paulo ante med. & ca. 2. parte 2. in princip.

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

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. * Et hoc quidem ex duobus considerari potest. Lib. 5. textu 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 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: Cùm 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, hoc autem non est, sed omnia est, vt omnium causa. Cap. 5. à medio.

Secundò verò ex hoc, quod suprà ostensum est *, q̄ Deus est ipsum esse per se subsistens: ex quo oportet, 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 secūdùm 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: secūdùm 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 & incircunscriptè totum in seipso vniformiter esse præaccipit: & postea subdit, quòd ipse est esse subsistentibus. q. 3. arti. 4.

AD primum ergo dicendum, q̄ sicut Sol, vt dicit Dion. * 5. cap. de di. no. sensibiliū substantias & qualitates multas & differentes ipse vnus existens & vniformiter lucēdo in seipso vniformiter præaccipit, ita multo 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. Cap. 5. aliquātulum à medio.

AD tertium dicendum, q̄ sicut in eodē cap. idem † Diony. dicit, licet ipsum esse sit perfectius quàm vita: & ipsa vita quàm ipsa sapiētia: si considerentur secundùm quod distinguuntur ratione: tamen viuēs est perfectius 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 secundùm 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. Cap. 5. non remotè à principio.

SVMMA ARTICVLI.

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

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 iſti 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 ſit 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 & indiuiduationis. 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 & indiuiduam 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; neque 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 poſsit 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 nō esset verum, quoniam secundùm probabiliorem opinionem Thomistarum, humanitas in Christo Domino non solum caret propria personalitate, (quod est tenendum secundùm fidem catholicam) sed etiam caret propria existentia: quanuis Scotistæ aliter sentiant. Dicunt enim, quòd illa humanitas habet propriam existentiā: quod mihi semper visum est plus quam falsum, & minùs 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 sacramēto 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 accidētia existunt in substantia, existūt 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 cùm facta consecratione maneant & existant accidētia eadem numero, quæ antea erāt in substātia panis manēt cū eadem existētia quam antea habebant, nam certum est (nisi quis velit desipere, oppositum asserens,) quòd nō creatur de nouo existentia aliqua, per quam accidētia 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 autem de esse existentiæ, quod manet in sacramento) sequestratum à materia est corruptibile, vt priùs, quia retinet naturam priorem, hinc prouenit, vt terminare corruptionem possit sine separatione formæ à materia, quæ non est. Et similiter quia huiusmodi esse sic separatur, & separatum cōseruatur, 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 nostrū assertū, q in Concilio Tridentino, Sess. 13. can. 2. dicitur, si quis negauerit mirabilem illam & singularē cōuersionē totius substātiæ panis in corpus, & totius substantiæ vini in sanguinem manētibus duntaxat speciebus panis & vini, anathema sit. Ecce argumentum. Ergo nulla ratione potest dici, q manet existentia, quæ fuerat in substantia panis. Probatur consequentia. Quia iam nō manerent duntaxat accidentia panis. Respondetur ad hoc argumentum, q qui ad pauca respiciunt, facilè allucinantur. Si enim Sophisticus argumentator attenderet, q eo ipso q concilium definit accidentia manere, definit etiā q manent cum existentia, videret consequentiam sui argumenti nullam esse. Certū est enim apud doctos Theologos, q existentia in hoc mysterio non creatur de nouo: sed eadem prorsus, per quam antea existebant accidentia, manet cum illis vt existant per modū substantiæ. Ergo dictio excluſiua, duntaxat, cum dicitur, duntaxat manentibus speciebus panis & vini, nō excludit existentiā quam antea acquisierunt accidentia in ipsa substantia. Vtrùm autē hæc existentia distingueretur tanquā res à re, an vero eadē res cū respectu ad substātiā, diceretur existētia per se substātiæ, & rursus diceretur inexistentia accidentiū, siue existētia in alio, quæstio est satis impertinēs ad sacrosancti sacramēti religionē ac fidē. Atq; ita sentiunt omnes viri Theologi doctissimi, quos ego cōsului plurimos nō solū mei ordinis, sed etiā alterius, & seculares magistros doctissimos valdeq; catholicos.

DVbitatur tertiò, circa principalem conclusionē. 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, cōsequens 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 eminēter in Deo. Quia pari ratione sequeretur, q etiā in omnibus creaturis perfectioribus essent eminenter perfectiones aliarum creaturarum minùs perfectarum. Sequela probatur. Quia propterea eminenter continētur 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, q in quocūque ente reperiatur illa perfectio cōstituit ipsum in excellentiori gradu entis, quā esset sine illa. v. g. vita, sapiētia sunt perfectiones simpliciter, qua melior est viuēs, quā quodcunq; non viuēs. Similiter sapiēs melior est quàm non sapiēs. At perfectio secūdùm quid potest definiri quasi contradictorio modo, scilicet est perfectio, quæ non in vnoquoque ente melior est ipsa, quàm nō ipsa.

Non enim conſtituit ens in gradu perfectiori, quàm conſtitueretur per aliam perfectionem, quæ non eſſet illa. v.g. ſenſitiuum perfectio quædam eſt quæ conſtituit in gradu quodam minus perfecto, quàm ſi res conſtitueretur per aliam perfectionem, quæ nō eſſet ipſa. v. g. in angelis eſt intellectiuum ſine ſenſitiuo, & ſunt perfectiores, quàm omnia ſenſitiua. Ratio huius differentiæ eſt, quia perfectio ſimpliciter nō includit in ſuo formali conceptu imperfectionem aliquam. Vt ſapientia dicit in ſuo formali conceptu cognitionem per cauſas altiſsimas. At verò perfectio ſecundumquid in ſuo formali conceptu includit imperfectionem. v.g. humanitas includit in ſuo formali cōceptu compoſitionem ex materia & forma, rationale includit in ſuo cōceptu formali diſcurſum per motum intellectualem, per quē intellectus procedit de potentia in actum. ¶ Nota ſecundò, 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 & eminenter ſimul. Exemplum primi, rationalitas eſt in Petro formaliter præciſè, Exemplum ſecundi, natura leonis eſt in Deo eminenter tantùm, tanquam in virtute cauſæ ſuperioris ordinis. Exemplum tertij. Sapientia eſt in Deo formaliter & eminenter ſimul. Formaliter quidē, quatenus ſapientia ſecundùm propriam rationem importat 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 & exemplaris ſuperioris ordinis.

HIS ſuppoſitis ſit prima concluſio. Secundum fidem neceſſe eſt confiteri, ꝙ Deus continet in ſe omnium rerum perfectiones. Probatur: quia neceſſe eſt confiteri Deum eſſe cauſam efficiētem omnium rerū. Omnia enim per ipſum facta ſunt. Ioan. 1. ſed inde ſequitur per demonſtrationem naturalem, ꝙ Deus habet in ſe perfectiones omnium rerum ſaltim eminenter, vt D. Tho. demonſtrat, quia omne agēs agit in quantum eſt in actu, ergo. Præterea probatur ex Pſalmo 93. Qui plantauit aurem non audiet, aut qui finxit oculum non conſiderat? Similiter Sapien. 1. Spiritus Domini repleuit orbem terrarum, & hoc quod continet omnia ſcientiam habet vocis. Quanuis ſenſus literalis videatur eſſe, quòd ſpiritus Domini conſeruando 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 in eo quod dicit Per ipſum, quaſi per cauſam exēplarē, quàm in eo quod dicit In ipſo: hoc enim ſignificat, ꝙ in Deo conſeruantur omnia quæ facta ſunt.

Secunda concluſio. Perfectiones quæ dicuntur eſſe ſimpliciter perfectiones, ſunt in Deo propriè & formaliter. 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 probatur 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 ſemetipſo, 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 perfectiones formaliter & cum proprietate ſermonis; ergo omnis 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 formaliter & propriè, ac per conſequens, nec Filius procederet per intellectum propriè, nec Spiritus ſanctus per voluntatem.

Tertia concluſio. Perfectiones quæ dicuntur ſecundumquid, non ſunt in Deo formaliter, ſed eminēter & virtualiter. Probatur, quia ſi formaliter eſſent in Deo, ſequeretur ꝙ 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 ſimpliciter. v.g. ſi Deus eſt corpus, nō eſt ſpiritus, nec intellectus. Denique in Concilio Lateran. definita eſt concluſio noſtra contra Almaricum. De qua vide Turrecrematam in ſua Summa lib. 4. c. 35.

AD argumenta reſpondetur. Ad primū nego cōſequentiā, quia perfectiones, quæ dicuntur formaliter 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 & formaliſsimè. v.g. ſapientia in ſuo conceptu cōmuni importat cognitionē per cauſam altiſsimā, & iſto modo propriùs & formaliùs 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 ſapiētia creata, prout eſt habitus in genere qualitatis, quę cōſideratio reſpectu ſapiētiæ in cōmuni nō eſt formalis, ſed materialis: ſapiētia enim ſic nō reperitur in Deo, niſi eminēter. ¶ Ad tertiū reſpondetur, ꝙ ratio quare in Deo cōtinētur omnes perfectiones creaturarū non eſt, quia ipſe ſit perfectior: ſed quia quicquid eſt in Deo cōpetit ei per eſſentiā, & quia ipſe eſt principium & cauſa rerum omnium exiſtens extra omne genus ipſarum. Sed nota, ꝙ etiam in creaturis quædam continentur eminenter & non formaliter. v.g. ſol habet calorē eminenter nō formaliter, quædā verò continentur & formaliter & 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 vegetatiuum & ſenſitiuum, niſi ipſamet quę eſt principium ratiocinandi, quæ quidem propter ſuam immaterialitatem habet eminenter gradus inferiorum viuentium.

Cæterum

Cæterum quædam perfectiones ſunt in creaturis inferioribus, quæ non inueniuntur in ſuperioribus neque formaliter neque eminẽter, vt v.g. homo, neque formaliter, neque eminenter eſt hinnibilis, & hoc eſt contra Gabr. in. 1. d. 36. q. 1. vbi ait: vnam rem eminenter contineri in alia, nihil aliud eſſe, quàm rem illam in qua dicitur contineri, eſſe perfectiorem. Ex quo ſequeretur q anima rationalis eſſet eminenter rudibilis, & cõtineret omnes differentias rerum inferiorum. Nos autem ſemper agnoſcimus aliquam rationem cauſalitatis in ea re, quæ dicitur aliam eminenter continere. Quomodo autem diſtinguantur perfectiones iſtæ in Deo, in ſequentibus patebit quæſt. 28. artic. 2.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm aliqua creatura poſsit eſſe ſimilis Deo.

24 2. diſt. 3. q. 1. art. 1. Et 1. cõt. c. 29 Et ver. q. 2. arti. 12. Et po. q. 7. artic. 7.

AD TERTIVM ſic proceditur. Videtur quòd nulla creatura poſsit eſſe ſimilis Deo. Dicitur enim in Pſal. Non eſt ſimilis tui in dijs Domine; ſed inter omnes creaturas excellentiores ſunt, quæ dicuntur dij participatiuè: multo ergo minus aliæ creaturæ poſſunt dici Deo ſimiles.

¶ 2 Præterea. Similitudo eſt cõparatio quædam: non eſt autem comparatio eorum quæ ſunt diuerſorũ generũ: ergo nec ſimilitudo. Non enim dicimus, quòd dulcedo ſit ſimilis albedini, ſed nulla creatura eſt eiuſdem generis cũ Deo, cùm Deus non ſit in genere, vt ſu
Q. 3. art. 3. prà oſtẽſum eſt *. ergo nulla creatura eſt ſimilis Deo.

¶ 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 nulla creatura poteſt eſſe ſimilis Deo.

¶ 4 Præterea, in ſimilibus eſt mutua ſimilitudo; nam ſimile eſt ſimili ſimile. Si igitur aliqua creatura eſt ſimilis Deo, & Deus erit ſimilis alicui creaturæ: quod eſt cõtra id quod dicitur Iſa. 40. Cui ſimilẽ feciſtis Deũ.

SED contra eſt quod dicitur Geneſ. 1. Faciamus hominem ad imaginẽ & ſimilitudinẽ noſtrã. & primæ Ioan. 3. Cùm apparuerit, ſimiles ei erimus.

RESPONDEO dicendũ, quòd cùm ſimilitudo attendatur ſecundùm conuenientiam vel communicationem in forma: multiplex eſt ſimilitudo ſecundùm multos modos communicandi in forma. Quædã enim dicuntur ſimilia, quæ cõmunicant in eadẽ forma ſecundùm eandẽ rationẽ & ſecundùm eundẽ modũ: & hæc non ſolum dicuntur ſimilia, ſed æqualia in ſua ſimilitudine, ſicut duo æqualiter alba dicuntur ſimilia in albedine, & hæc eſt perfectiſsima ſimilitudo. Alio modo dicuntur ſimilia, quæ communicant in forma ſecundùm eandẽ rationẽ, & non ſecundùm eundem modũ, ſed ſecundùm magis & minus; vt minus albũ dicitur ſimile magis albo, & hæc eſt ſimilitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua ſimilia, quæ cõmunicant in eadem forma, ſed non ſecundùm eandem rationẽ, vt patet in agẽtibus nõ vniuocis. Cùm enim omne agẽs agat ſibi ſimile inquãtum eſt agens, agit autẽ vnũquodque ſecundùm ſuam formam, neceſſe eſt quòd in effectu ſit ſimilitudo formæ agentis. Si ergo agens ſit contentum in eadem ſpecie cum ſuo effectu, erit ſimilitudo inter faciens & factum in forma ſecundùm eandem rationem ſpeciei, ſicut homo generat hominem: ſi autem agens non ſit contentum in eadem ſpecie, erit ſimilitudo, ſed non ſecundùm eandem rationem ſpeciei, ſicut ea quæ generantur ex virtute Solis, accedunt quidẽ ad aliquam ſimilitudinem Solis; non tamen vt recipiant formam Solis ſecundùm ſimilitudinem ſpeciei, ſed ſecundùm ſimilitudinem generis. Si igitur ſit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remotè ad ſimilitudinem formæ agentis, non tamen ita quòd participent ſimilitudinem formæ agentis ſecundùm eandem rationẽ ſpeciei aut generis, ſed ſecundùm aliqualem analogiam, ſicut ipſum eſſe eſt commune omnibus. Et hoc modo illa quæ ſunt à Deo, aſsimilantur ei inquantum ſunt entia, vt primo & vniuerſali principio totius eſſe.

AD primum ergo dicẽdum, q ſicut dicit * Dion. 9. c. de di. no. cùm ſacra ſcriptura dicit aliquid non eſſe ſimile Deo, nõ eſt contrarium aſsimilationi ad ipſum. Eadem enim ſunt ſimilia Deo & diſsimilia: ſimilia quidem 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 minus album deficit à magis albo, ſed quia non eſt cõuenientia nec ſecundùm ſpeciem nec ſecundùm genus. Cap. 9. à medio.

AD ſecundum dicendum, quòd Deus non ſe habet ad creaturas ſicut res diuerſorum generum, ſed ſicut id, quod eſt extra omne genus & principium omnium generum.

AD tertium dicendũ, quòd non dicitur eſſe ſimilitudo 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 concedendũ eſt, quòd Deus ſit ſimilis creaturæ: quia, vt dicit * Dion. 9. ca. de diui. no. In his, quæ vnius ordinis ſunt, recipitur mutua ſimilitudo, non autem in cauſa & cauſato. Dicimus enim quòd imago ſit ſimilis homini, & non econuerſo. & ſimiliter dici poteſt aliquo modo, quòd creatura ſit ſimilis Deo: non tamen quòd Deus ſit ſimilis creaturæ. Cap. 9. à medio.

SVMMA ARTICVLI.

Prima concluſio. Creaturæ dicuntur ſimiles Deo quatenus ab illo participant eſſe nõ 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, miſcet quæſtionẽ de

creatura, Vtrùm sit similis Deo? Et respõdet Caiet. optimè, q 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, q 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 aliqua 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 secũdùm 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 dependeret. Minor probatur, quia effectus omnis vt sic, dependet intrinsecè à sua causa, & non viceuersa. ¶ Ad primum argumẽtum respondetur, q 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 Diony. 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.

25

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 secundùm 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, q 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, q 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

1. dist. 8. q. 8. arti. 3. Et veri. q. 21. arti. 1. c. & artic. 8o.

* In lib. An omne quod est bonum sit, circa med. illius.

† In tex. propos. 21 & 22.

Lib. 1. c. 32 circa princip. tom. 3.

In princip. ethic. to. 5.

Q. 3. art. 4. & q. 4. arti. 1. ad 3.

cùm aduenìat 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, quanuis habeat aliquam perfectionem inquantum 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 vero 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.

Titulus huius lib. eſt, An omne quod eſt bonum ſit, circa med. illius.

A D ſecundum dicẽdum, quòd bonum dicitur per informationem prout accipitur bonum ſimpliciter ſecundùm vltimum actum.

Et ſimiliter dicendum ad tertium, q̃ 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 expreſsè, 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. q̃ 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, q̃ 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 ſpecialem 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 tertiò, q̃ 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: hac 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 q̃ 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, q̃ bonũ in creaturis diſtinguitur ratione ratiocinata ab ente, ſed in diuinis primo modo diſtinguitur, nẽpe ratione ratiocinãte. Nobis tamen magis placet prior illa explicatio: puto 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, q̃ 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, q̃ 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, ꝙ 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: quanuis 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 ſciẽtia & ſcibili: nam quia ſcibile eſt menſura ſcientiæ non refertur relatione reali ad ipſam, ſed è contra ſciẽtia 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 cum 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, ꝙ quotienſcunque 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, & fit talis ſenſus æquialẽter, 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 substantiui, quod reddit suppotum verbo, & fit sensus, ꝙ Essentia generat aliquid à se distinctum in natura: sed de hoc in materia de Trinitate latiùs dicemus. Interim tamen in propositа & præsenti materia nota, ꝙ quanuis 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, ꝙ ens dicit aliquid propriè esse in actu, nota ꝙ 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 substātiale, quia recipitur in substantia, quæ non est in subiecto, sed per se subsistens.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm bonum secundùm rationem sit prius quàm ens.

26 1.d. 18. q. 1. art. 3. Et 3. cót. gen. c. 20. Et ver. q. 20. ar. 3. Et Dion. 3. co. 1.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur quòd bonum secundùm rationem, sit prius quàm ens. Ordo enim nominum est secundùm 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 secundū rationem est prius quàm ens.

† Cap. 3. in principio.

¶ 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 existētia; ens verò ad existētia tantum, ergo bonum est prius secundùm rationem quàm ens.

† Cap. 5. parum à principio.

¶ 3 Præterea. Quod est vniuersalius est prius secūdùm rationem: sed bonū videtur vniuersalius esse quā ens: quia bonum habet rationem appetibilis: quibus dā autē 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 ꝙ esse sit quoddam particulare appetibile, & bonum vniuersale bonum, ergo simpliciter est prius secundùm rationem quàm ens.

Proposi. 4. inter opera Arist. tomo. 3.

SED contra est, quod dicitur in lib. † de causis, ꝙ 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 secūdùm rationem quod prius cadit in conceptione intellectus. Primò autem in cōceptione intellectus cadit ens: quia secundùm hoc vnumquodq; cognoscibile est inquantum est actu, vt dicitur † in. 9. Metaph. vnde ens est prium obiectum intellectus: & sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile: ita ergo secundū rationem prius est ens, quàm bonum.

9. metaph. tex. 10. tomo. 3.

AD primum ergo dicendum, quòd † Dionys. determinat de diuin. nomin. secundùm quod important circa Deum habitudinē causæ: nominamus enim Deū vt ipse dicit, ex creaturis, sicut causam ex effectibus: bonum autem cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinē causæ finalis, cuius causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, & ab agēte materia mouetur ad formam: vnde dicitur quòd finis est causa causarum. Et sic in causando bonū est prius quā 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, cùm appetat ipsum: nihil autem appetit, nisi simile sibi: non autem participat ens, cùm ponatur non ens. Et ideo dicit Diony. † ꝙ bonum extenditur ad non existentia.

Cap. 1. & 3. de diui. nomin.

Cap. 5. de diui. nomi. parū à principio.

Vnde patet solutio ad secundum. Vel dicendum, ꝙ bonum extenditur ad existentia & non existentia, nō secundùm prędicationem, 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 solū quiescunt quæ sunt in actu, sed ad ipsum etiā 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 malū quidem aufertur per non esse: ablatio verò mali nō est appetibilis, nisi inquantum per malum priuatur quoddā esse. Illud igitur quod per se est appetibile, est esse: non esse verò per accidens tantum: inquantū 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 quoddā esse, & sic nihil est appetibile nisi ens, & per cōsequens nihil est bonum nisi ens.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Ens secundùm rationē est prius quàm bonum.

Secunda conclusio ad tertium. Bonum est prius quàm ens in causando.

COMMENTARIVM.

DVbitat Caietanus circa rationem primæ conclusionis & arguit cōtra illam, quia vel D. Tho. intendit inferre, quòd ens sit prius secundū ordinem rationis secundùm se, vel quoad nos; si primum,

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 secūdùm 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 sapientiā, &c. Altero modo ad res ipsas subsistentes. Si comparatio fiat primo modo: sic ens est primum intelligibile secundùm se, & cæteræ rationes sunt posterius intelligiles secundùm se: sed tamen inter cæteras rationes non 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 eiusdē 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 secundùm se, & dicendum est, quod D. Tho. loquitur de ordine secūdùm 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 nā 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, q̄ D. Thom. loquitur de ente & bono vt includit ens increatum & bonum increatum: sed comparatio est inter rationem boni & entis eiusdem ordinis; ita sanè, q̄ 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 intellectū, prius quā bonum: vnde ipsa Deitas intelligitur à nobis esse obiectum intellectus diuini, quatenus est ipsum esse, prius quàm intelligatur vt est bonitas & obiectum diuinæ volūtatis. Et iste ordo oritur in nobis ex natura rei quæ propter sui infinitatem potest fundare ordinem istorū conceptuum non minus quàm si in ipsa re esset aliquis ordo causalitatis secundùm prius & posterius.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm omne ens sit bonum.

27

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. 1. cōt. gen. c. 37. 79. & 40. Et li. 3. cap. 20. Et veri. q. 21. art. 2. &. 5. † Art. 1. huius quæst.

¶ 2 Præterea. Nullum malum est bonum, Isai. 5. Væ qui dicitis malum bonum, & bonum malum, sed aliquod ens dicitur malū: ergo non omne ens est bonū.

¶ 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 sciētia: ergo non omne ens est bonum. 3. Metaph. text. 4. to. 3.

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. Art. 1. huius quæst.

AD primum ergo dicendum, q̄ substantia, quantitas, & qualitas, & ea quæ sub eis continentur, contrahunt ens applicando ens ad aliquam quidditatem, seu naturam: sic autem non addit aliquid bonū super ens, sed rationem tantum appetibilis & perfectionis, quod conuenit ipsi esse in quacunque natura sit, vnde bonū 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 nō est ens nisi in potentia, ita nec bonū 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 tantū, 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 †. Art. præce.

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 quòd 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 quòd 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.

28 2. d. 38. lit. 3 Et 1. cõt. gent. c. 40. fin. Et li. 3. c. 16, 17, & 19. Et veri. q. 2. ar. 1. c. †Cap. 4. p. 2. ante mediũ, & p. 4. circa principium. †Cap. 4. circa princip.

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. de diuf. no min. †Lib. 1. cap. 32. tom. 3.

SED cõtra est quod † Philosophus dicit in. 2. Phy ficorũ, q̃ illud cuius causa est, est sicut finis & bonum aliorum: bonum ergo habet rationem causæ finalis. 2. Physico. tex. 31. tomo. 2.

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, cùm 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. 2. de anima tex. 34. tomo. 2.

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-

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. ¶ Secundò. 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 ſecundùm 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 hîc 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 ęterno habuit rationem finis per ſuam bonitatem, quanuis priori modo non haberet rationem finis actualiter finalizando motum vel inclinationem naturæ. ¶ Ad ſecundum reſpondetur, q̃ ſi 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 quòd habere rationem finis in ipſomet cauſato non præſupponit rationem formæ & cauſæ effectiuæ, falſa eſt. Imo verò in vnoquoq; cauſato priùs 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 breuiſsimè 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, quanuis 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. Cæterùm 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, quin potius in omnibus creaturis eſt quoddam veſtigium

ſtigium 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.

29 Veri. q. 21. art. 6.

AD QVINTVM ſic proceditur. Videtur quòd ratio boni non conſiſtat in modo, ſpecie, & ordine. Bonum enim & ens ratione differunt, † vt ſuprà dictum eſt: ſed Art. 1. huius quæſt. 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 ſpeciē præbet: & pondus omnem rem ad quietem & ſtabilitatem trahit, ergo ratio boni non conſiſtit in modo, ſpecie, & ordine.

4. ſuper Geneſ. ad lit. c. 3. in medio. to. 3.

¶ 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, nō 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 menſura creata ſit: non ergo ratio boni conſiſtit in modo, ſpecie, & ordine.

In argum. prim. † Li. 1. Exameron. c. 9 poſt mediū tom. 4.

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 cō ſiſtit in modo, ſpecie & ordine.

Cap. 3. in med. to. 6.

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 ſuā formam: forma autem præſupponit quædam, & quædam ad ipſam ex neceſsitate conſequuntur, ad hoc q̄ aliquid ſit perfectum & bonum, neceſſe eſt quòd formam habeat, & ea quæ conſequuntur ad ipſam. Præexigitur autem ad formam determinatio ſiue cōmenſuratio principiorum ſeu materialium, ſeu efficientium ipſam, & hoc ſignificatur per modum: vnde dicitur q̄ menſura modum præfigit. Ipſa autem forma ſignifica tur per ſpeciem †: quia per formam vnumquodque in ſpecie conſtituitur: & propter hoc dicitur q̄ numerus ſpeciem præbet: quia definitiones ſignificantes ſpeciē

Art. 1. & 3. huiꝰ quæſt.

q. 45. ar. 7.

A ſunt ſicut numeri, ſecundū Philoſophū 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 & tēdit in id quod ſibi conuenit ſecundùm ſuam formam: & hoc pertinet ad pondus & ordinem: vnde ratio boni ſecundùm quod conſiſtit in perfectione, conſiſtit etiā in modo, ſpecie, & ordine.

8. metaph. text. 10. to mo. 3. † Q. 35. 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 quòd ipſa habeant aliqua alia, quibus ſint bona: nō 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 ſecundùm quid, ſcilicet album.

Q. ſeq. art. 3. ad. 3. & q. 11. ar. 4. ad. 1. & q. 45. arti. 4. corp.

AD tertium dicēdum, quòd quodlibet eſſe eſt ſecundùm 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 D 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 inquantū eſt qualitas actiua primi corporis alterantis, ſcilicet cœli.

SVMMA ARTICVLI.

E *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 Caieta. hîc. Ex quo aduerte, concluſionem eſſe intelligendam

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, aliâs 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. 45. 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 opposita, sed hæc tria non videntur esse opposita: nam honesta etiã sunt delectabilia: nullumq; inhonestum est vtile, quod tamen oportet, si diuisio fieret per opposita, 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. &. 10. to. 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, secundùm 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 secundũ quid 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.

31 1. cõt. gen. cap. 37. Et veri. q. 21. art. 1.

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, cùm Deus immensus sit, & ad aliquid non ordinetur: ergo esse bonum non conuenit Deo.

¶ 2 Præ-

Aristot. in initio 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, cùm omne agẽs agat sibi simile, vnde ipsum agens est appetibile, & habet rationem boni: hoc enim est quod de ipso appetitur, vt eius similitudo participetur, cùm ergo Deus sit

q. 44. ar. 1. prima causa effectiua omnium †, manifestum est quòd

Cap. 4. parte. 1. inter princip. & medium. sibi competit ratio boni & appetibilis, † vnde Dionys. in lib. de diuin. nomin. attribuit bonum Deo sicut primæ causæ efficienti, dicens, quòd bonus dicitur Deus, sicut ex quo omnia subsistunt.

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, inquantum perfectiones omnium rerum sunt quædam similitudines diuini esse, vt ex dictis patet. Et sic eorum, quæ

q. 4. art. 2. Deum appetunt, quædam cognoscunt ipsum secundũ seipsum, quod est prpprium creaturæ rationalis. Quædam verò cognoscunt aliquas participationes suæ bonitatis, quod etiam extenditur ad cognitionem sensibilem. Quædam verò appetitũ naturalem habent absque

† q. 59. art. 1. corp. 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, & ideò non necesse est, vt procedant per causam formalẽ.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm Deus sit summũ bonum.

32 3. d. 1. q. 2. art. 2. 4. Et 1. con. gẽt. ca. 41. 74. 95. 3. & 101. fin. Et

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 ostẽsum est, ergo Deus non est summum bonum.

lib. 3. c. 17. Et po. q. 7. art. 1. cap. 20. Et mal. q. 3. ar. 1. c. q. 3. arti. 7. † In princ. 1. lib. Ethi. tom. 5.

¶ 2 Præcerea. 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 Augustin. 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

Art. præcedent. q. 4. art. 3. suis effectibus, neque in ratione speciei, neque in ratione generis. Similitudo autem effectus in causa quidem vniuoca inuenitur vniformiter, in causa antem 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.

AD primum ergo dicendum, quòd summum bonum addit supra bonum, non rem aliquam absolutam sed relationem tantum: relatio autem qua aliquid de Deo dicitur relatiuè ad creaturas, non est realiter in Deo, sed in creaturis, in Deo vero secundùm rationem.

q. 13. art. 7. & Arist. in 5. metaph. * 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.

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

Lucæ 18. dicitur, Nemo bonus, nisi solus Deus, intelligitur de bono per essentiam, vt post dicetur *.

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

q. 3. art. 5. ad alia per excessum, & huiusmodi comparationem importat summum bonum.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est affirmatiua. Ratio est, quia bonũ est in Deo tanquàm in prima causa omnium

non

non vniuoca, ſed extra omne genus rerum, 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, cùm 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 qđ eſt bonum ſit. 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 aduenĩũt 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.

q. 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 quòd quælibet res ſit vna per ſuam eſſentiam, non autem bona, vt oſtenſum eſt †.

In cor. art.

AD ſecundum dicendum, q̃ licet 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 collectiuè 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 22. q. 17. ar. 3. c. & 1. cont. c. 41. Et verit. q. 1. art. 4. & opusc. 72. q. 6. Lib. 8. c. 3. circa prin. tom. 3. In libr. An omne ens sit bonum, ante med.

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 indiuidua denominantur quasi species separatas participãdo, vt putà q̃ Socrates dicitur homo secundùm 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 remote & deficienter, vt ex superioribus patet †. Sic ergo vnumquodq; dicitur bonũ bonitate diuina, sicut primo principio exẽplari effectiuo & 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 respõsio ad obiecta.

Li. 1. meta. apud Arist. tex. 6. to. 3

Li. 3. meta. à textu 10. vsq; ad finem lib. † Q. 3. ar. 3

Q. 4. ar. 3.

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 sua 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 po. q. 1. art. 2. Et opus. 3. art. 28. 29. & 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 hîc 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.

Lib. 1. orthod. fidei. cap. 4.

SED contra est quod dicit Damas. † quòd Deus est infinitus & æternus & incircunscriptibilis.

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.

recipiat formam eſt in potentia ad multas formas, ſed cùm recipit vnam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam in quantum 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 perfecti. Illud autem quod eſt maxime formale omnium
Q.4. ar. 1. eſt ipſum eſſe, vt ex ſuperioribus patet †, cùm igitur eſ-
Q.3. art. 4. ſe 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 ma-
In cor. art. teriæ: & tale infinitū nō attribuitur Deo, vt dictū eſt *.

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.

B 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 potius 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.

C

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
D 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
E 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, cùm 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 infinitã 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 potẽtia,& agentem ex aliqua potentia passi. Quartò. Quacunq; 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 possit in infinitum producere perfectiorẽ & 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 receptũ in aliquo.Sed quia hæc ratio non ab omnibus penetratur,oportet respondere ad argumẽta in oppositũ.

AD primum dicitur, quòd infinitum secundùm quod ãttribuitur Deo sumitur negatiuè,& quantuis negatio formaliter & absolutè loquendo nõ 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 summũ quando illud est infinitè perfectum,sed attẽditur penes maiorem & minorem participationem ab illo summo deriuatam.Respondetur secundò 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 & creaturã 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, q perfectio creaturarum attenditur penes aliquod intrinsecum per quod assimilantur Deo,non autem attenditur formaliter per elongationem & dissimilitudinẽ 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 minorẽ. Ad probationẽ dicitur,q forma receptibilis in materia nõ potest intelligi secundùm propriam rationẽ finita sine intrinseco ordine ad materiã,quãuis possit intelligi finita,antequã intelligatur vnita materiæ.Ad confirmationẽ respondetur,q forma angelica eò q nullũ ordinem dicit ad materiã,consequenter nullã habet limitationẽ quæ coarctet aliquo modo amplitudinẽ speciei angelicæ:& ita quilibet angelus habet absq; limite omnẽ perfectionẽ possibilẽ suæ speciei.Et hinc est q 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 secundũ quid, transeat, vt patebit articulo sequẽti. Etenim forma angelica intra propriã speciem, eò q habet omnem perfectionẽ possibilem etiam indiuidualẽ quæ per se ipsam est indiuisibilis,dicitur infinita.Cæterum D. Tho. in suo fundamento non intendit, q omnis forma sit finita simpliciter per hoc solum quod recipitur in materia,sed ex eo q forma receptibilis in materia finitur quia recipitur in materia,intendit colligere q id quod est maxime formale, scilicet, ipsum esse, sit simpliciter infinitum, siquidem non fuerit receptibile in aliquo,quale est esse diuinum.¶ Ad quartum respõdetur,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 quòd forma perficiatur dũ vnitur materiæ,non quia vnitur, sed quia ex tali vnione resultat quoddam totũ perfectũ in specie, quodq; potest operari proprias naturales q; operationes.Et hoc pacto anima rationalis perfectiùs 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 cõfirmationẽ.Cõcedimus enim q secũdo illo modo perficitur talis forma dum vnitur materiæ quia coaptatur ad propriam operationem suæ specici.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm aliquid aliud quàm Deus possit esse infinitũ per essentiã.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur,quòd aliquid aliud quàm Deus possit esse infinitum per essentiã. Virtus enim rei proportionatur essentiæ eius. Si enim essentia Dei est infinita,oportet quòd eius virtus sit infinita,ergo potest producere effectum infinitum, cùm quantitas virtutis per effectum cognoscatur. 36 Q.30. art. 4.& q.86 2.c.&.1.d. 43.q.1.ar. 2.cap.&.1. met.2. 10.

¶ 2 Præterea. Quidquid habet virtutem infinitã, habet essentiam infinitam:sed intellectus creatus habet virtutem infinitam: apprehẽdit 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.3.art.2. &.8.ad.3.

SED cõtra est,quòd infinitũ nõ potest esse ex principio aliquo,vt dicitur in. 3. Phys.† Omne autẽ quod est præter Deum est ex Deo,sicut ex primo principio, ergo nihil quod est præter Deũ, potest esse infinitum. 3.Physico. tex.30.tomo.2.

RESPONDEO dicendum, quòd aliquid præter Deũ potest esse infinitum secundùm quid, sed non simpliciter,si enim loquamur de infinito secũdũ quod cõpetit materiæ,manifestum est quòd omne existens in actu habet aliquã formã,& sic materia eius est determinata per formam.Sed quia materia secundùm quod est sub vna forma substantiali, remanet in potentia ad multas formas accidẽtales, quod est finitũ simpliciter,

poteſt eſſe infinitum ſecundùmquid, vtpote lignũ eſt finitum ſecundùm ſuam formam, ſed tamen eſt infinitum ſecundùmquid, inquantum eſt in potẽtia ad figuras infinitas. Si autem loquamur de infinito ſecundùm 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 ꝙ 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, quòd 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, ꝙ hoc ipſum ꝙ 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. tomo. 2.

AD TERTIVM ſic proceditur. Videtur, quòd poſsit eſſe aliquid infinitũ actu ſecundùm magnitudinem. In ſcientijs enim mathematicis non inuenitur falſum: quia abſtrahentium non eſt mandacium, 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: cùm 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 ſecundùm ſuam eſſentiam, & ſecũdùm magnitudinem. Dato enim ꝙ 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, ꝙ nulla creatura eſt infinita ſecundùm eſſentiam, adhuc reſtat inquirere, vtrùm aliquid creatum ſit infinitum ſecundùm magnitudinem. Sciendum eſt igitur ꝙ 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 ꝙ ad determinatam formam conſequantur determinata accidentia: inter quæ eſt quãtitas. Vnde omne corpus naturale habet determinatam 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. Et ſimiliter etiam neq; ſecundùm motum circularẽ: quia in motu circulari oportet ꝙ 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 ꝙ imaginemur ipſum ſub aliqua forma: quia nihil eſt actu niſi per ſuam formam: vnde, cum forma quanti inquantum huiuſmodi ſit figura, oportebit ꝙ habeat aliquam figuram: & ſic erit finitum. Eſt enim figura, quæ termino vel terminis comprehenditur.

Ex primo Phyſic.

Ex primo cœli.

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. A

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. B

AD tertium dicendum,quòd infinitum quod conuenit quantitati,vt dictum eſt ſ, 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. Art. 1. huius q. ad. 2.

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. C

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. D

38 Verit. q. 2. art. 10. Et 9. quol. artic. 1.

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. E

SED contra eſt quod dicitur Sapien. 11. Omnia in pondere,numero & menſura diſpoſuiſti.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc fuit duplex opinio. Quidã enim ſicut Aui. & Algazel dixerunt *, qꝫ 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 Super. 3. Phyſic.

qꝫd 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. prꝫce.

AD primum ergo dicendum, quòd vnumquodqꝫ 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, qꝫlicet 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.

COMMENTARIVM.

DVbitatur circa hos tres articulos, An in naturalibus, vel ſecundùm potentiam ſupernaturalem Dei poſsit dari infinitum in actu, aut infinitum ſimpliciter, ſiue ſecundùm ſubſtantiam rei, ſiue ſecundùm quantitatem continuam vel diſcretam, ſiue etiam ſecundùm 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 diſtinctè 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 ſecundùm eſſentiam: ſcilicet, ſupremus angelus creatus, qui excederet in infinitum reliquos. ¶ Secundò. Gratia vnionis Verbi ad humanitatem eſt facta â 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 aſſeritur 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 poterit illas realiter ſeparare, & tunc dabitur infinitum in actu ſecundùm 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 māteria de ſe eſt infinita, ergo poteſt dari quātitas infinita ſecundùm 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 ſecundùm multitudinem. Conſequentia patet. 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 magnitudinem 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 quāuis 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. hīc 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 prætera 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 quantuis 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 exhauiretur omnipotentia Dei, neq; vltra poſſet vnum angelū creare. ¶ Ad ſecundum reſpōdetur ex D. Tho. in. 3. p. q. 7. artic. 11. q 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 fit mihi dextra, ſine mutatione ſui per meam mutationē. Vnde ad argumentum in forma dicitur, q illa conſequentia nihil valet, Deus fecit in tempore gratiā vnionis, ergo fecit infinitum: ſed ſolū ſequitur, q 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 hìc 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, A 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 propoſito, infinitæ partes æquales ſunt in continuo, tamen nulli parti ſignatæ dantur infinitæ æquales, aliàs magnitudo eſſet infinita in actu. ¶ Ad quartum reſpōdetur ex Caiet. hoc in loco, quòd quātitas cōtinua dupliciter poteſt cōſiderari. Vno modo ſecundū illud quod eſt in ea de actu, & ſic ſequitur B 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 poſsibile 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 poſsibili, nō erunt infinitæ ſpecies intermediæ. Secundò reſpōdetur, nego conſequentiam: Quia tales gradus perfectionis poſsibiles 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 D Geometricā, in qua nō datur minimus gradus, & ita cōcedimus, quòd 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 poſsibiliū 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. & E 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 dimanet 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, q 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,

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 ſucceſsiuè. 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 deſinit 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 admiſſo 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, vtrùm 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. 39 1. d. 37. q. 1. ar. 1. Et. 3. cont. gent. cap. 68.

¶ 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 Auguſt. in lib. 83. quæſt. dicit*, quòd in ipſo potius ſunt omnia, quàm ipſe alicubi. Libro. 83. quæſt. q. 20 in princip. habetur, tomo. 4.

¶ 3 Præterea. Quantò aliquod agens eſt virtuoſius, tãtò 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 †) Vnde oportet q̃ Deus ſit in omnibus rebus & intimè. Lib. 7. Phyſic. à textu 10. vſq; ad 13. incluſiuè tom. 2. q. 7. art. 1.

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 †. In cor. art.

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 diſsimiiitudinem naturæ vel gratiæ: ſicut & ipſe eſt ſuper omnia per excellentiam ſuæ naturæ.

AD

A D 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, inquantum 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. 11. 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 viscera 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 proprius 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 viscera 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 fit 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 prẽsentia ei in quod agunt, non tamen dicuntur esse in illo, quia quantitas

vnius corporis non eſt intra aliud corpus. At ſpiritualia agentia per virtualem cõtactum ſunt præſentia ſubiecto, in quod immediatè agunt, ita vt ſint in illo. Sicut angelus dicitur eſſe in orbe cœleſti, quem mouet. Ratio huius eſt, quia cõtactus 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, q̃ Deus operetur aliquid, & non ſit in illo quod operatur. Eo enim ipſo q̃ operatum incipit eſſe, ſtatim Deus eſt in illo, bene tamen poterit Deus operari vbi modo non eſt. ¶ Ad ſecundum reſpondetur, q̃ reſpectu Dei nihil eſt remotum, quãtum ad hoc quòd eſt Deum eſſe in illo, vt explicat D. Tho. ad tertium. Non enim pertinet ad perfectionem agẽtis naturalis vt operetur, q̃ agat in aliquid diſtans non agendo in medium. Eſt autẽ maior virtus, vt agat agens intimè in omnibus, & exiſtat in illis, iuxta illud Sap. 7. Attingit autẽ vbique propter ſuã 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 antecedẽs: imò ratio quare Deus eſt præſens ſuæ creaturæ, eſt, quia dat eſſe & conſeruat illud. Secundò reſpondetur, nego conſequentiam. Ad probationem dicitur, q̃ aliqua ſunt poſteriora, quæ neceſſario ſequũtur ex prioribus, quanuis priora non dependeant à poſterioribus. v. g. prius eſt auxilium Dei, quam motio liberi arbitrij, neque dependet à libero arbitrio, & tamen neceſſariò ſequitur motio liberi arbitrij ex tali auxilio, neceſsitate conſequentiæ, non cõſequentis. ¶ Ad quartum concedo antecedens, & nego cõſequentiam, quia naturalia agentia propter ſuam materialitatẽ & imperfectionem egent aliquando operari quibuſdã medijs, neque poſſunt illabi intra paſſum, quanuis quantitate contingant, ſed mediante vna parte paſsi aliam mouẽt. v. g. ignis calefacit partes ignis remotiores mediantibus propinquioribus: ſed quia Deus intimè producit & cõſeruat eſſe rei ſe ſolo, bene colligitur, q̃ ſit intimè in omnibus. ¶ Ad quintum nego antecedens, ſimpliciter loquendo. Ad probationem dicitur nego cõſequentiam. Quanuis enim homo ſit immediatum ſuppoſitũ reſpectu aliorum naturalium agentium & vniuerſalium, tamen reſpectu Dei non eſt immediatum, ſed ipſe Deus eſt intimiùs 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, operæpretiũ 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 nõ 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 in quantũ ſuperius agẽs dat virtutem ipſam inferiori agenti, per quam agit, vel conſeruat eam, vel applicat. Oportet igitur, quòd actio inferioris agẽtis 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 ſecundùm ſe ipſum, ita vt ſit in omnibus agens immediatè ſuppoſitaliter, id eſt, proximum & propinquiſsimum ſuppoſitaliter, ita quòd inter Deũ & 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 proueniens excludendo omnem mediam cauſam effectiuam. Alio modo vt proprium accipiatur vt diſtinguitur contra alienum, alienũ autem in propoſito dicit eſſe omne, quòd per aliud ineſt, etiam ſi per ſe inſit: & ſic proprium idẽ 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 cũ 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 hîc 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 ſecundùm ſe ipſum exiſtens in rebus, & non ſecundùm virtutem. Item arguit Caietanus. Quia ex ſola immediatione virtutis non infertur cõcluſio 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 immediatiùs 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 ꝙ concurrat immediatione ſuppoſiti: imò, quia virtus immediatè concurrens eſt ipſe Deus, colligitur, ꝙ 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, ꝙ 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, ꝙ 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, ꝙ Deus ſolus eſt cauſa eſſe materiæ efficiēs, & nō ipſius eſſe formæ, aut cōpoſiti: ſiquidem eſt vnicū eſſe quod per priùs recipitur in cōpoſito, vel in forma, quàm in materia. Propriè enim creata ſunt ſubſiſtētia, vt ait D. Tho. ſupra. Item ex ſententia Caiet. ſequitur, ꝙ 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. ꝙ intimè eſt in rebus, quia operatur intimè ipſum eſſe rerum. Dicendum eſt igitur, ꝙ differentia quam D. Tho. aſſignat inter Deum agentem immediatè, & inter inferius agens immediatè reſpectu eiuſdem effectus cōſiſtit in hoc, ꝙ 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 ſiquis 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 immediate immediatione ſuppoſiti, angelus autem reſpectu Dei nō agit quidquam immediatè immediatione virtutis; quia ipſe mouet in Dei virtute. Ex quo ſequitur, ꝙ ſimpliciter loquēdo ſolus Deus agit immediatione virtutis, alia vero 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 indiuiduū. 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 ꝙ ab ipſa forma ſubſtantiali dimanet ſecundariò ipſum eſſe tanquàm 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 poſtquā 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 hîc & nunc limitatum ab hac forma concurrunt. Et ratio eſt. Quia in ſubſtantia indiuiduali 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 dixiuius, 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-

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm Deus ſit vbique.

40 1. diſt. 37. q. 2. arti. 1. & 3. Et 3 cont. c. 68.

AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur quòd Deus nõ ſit vbique. Eſſe enim vbique, ſignificat eſſe in omni loco. Sed eſſe in omni loco non conuenit Deo: cui nõ cõuenit 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 principiũ illius

¶ 2 Præterea. Sicut ſe habet tempus ad ſucceſsiua, ita ſe habet locus ad permanentia. Sed vnũ indiuiſibile actionis vel motus, non poteſt eſſe in diuerſis temporibus: ergo nec vnum indiuiſibile in genere rerũ 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 aliarũ rerum, id eſt, ſicut dicitur aliquid eſſe in alijs rebus quocunque modo, ſicut accidentia loci ſunt in loco. Vel per modum propriũ loci, ſicut locata ſunt in loco. Vtroque autem modo ſecundùm aliquid Deus eſt in omni loco: quod eſt eſſe vbique. Primo quidẽ 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 omnẽ locum replet: non ſicut corpus (corpus enim dicitur replere locũ, inquantũ non cõpatitur ſecũ aliud corpus:) ſed per hoc quòd Deus eſt in aliquo loco nõ excluditur, quin alia ſint ibi, imo per hoc replet omnia loca: ꝙ dat eſſe omnibus locatis, quæ replent omnia loca.

AD primum ergo dicendum, quòd incorporalia non ſunt in loco per contactum quantitatis dimẽſiuæ, 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 determinatũ ordinẽ in motu vel actione, non poteſt eſſe in pluribus partibus temporis. Aliud autem indiuiſibile eſt, quod eſt extra totum genus continui: & hoc modo ſubſtantiæ incorporeæ, vt Deus, angelus, & anima dicuntur eſſe indiuiſibiles. Tale igitur indiuiſibile non applicatur ad continuum, ſicut aliquid eius, ſed inquantũ contingit illud ſua virtute: vnde ſecũdùm quod virtus ſua ſe poteſt extẽdere ad vnũ vel multa, ad paruũ vel magnũ, ſecũdùm hoc eſt in vno vel pluribus locis, & in loco paruo, vel magno.

AD tertium dicendum, ꝙ totum dicitur reſpectu partium. Eſt autem duplex pars, ſcilicet pars eſſentiæ, vt forma & materia dicũtur partes compoſiti: & genus & differentia partes ſpeciei. Et etiam pars quantitatis, in quam ſcilicet diuiditur aliqua quãtitas. Quod ergo eſt totum in aliquo loco totalitate quantitatis, non poteſt eſſe extra locum illum: quia quantitas locati commenſuratur quantitati loci: vnde non eſt totalitas quantitatis, ſi nõ ſit totalitas loci. Sed totalitas eſſentiæ nõ 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 quantitatẽ habẽt. 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 nõ 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, dãs illi eſſe & virtutẽ locatiuã.

Secunda concluſio. Deus eſt in loco inquantum replet locum, non tamen vt corpus.

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 cõcluſio ſi intelligatur de veris locis & realibus certa eſt ſecundùm fidẽ, vt patet ex teſtimonijs adductis art. 1. Secũda vero concluſio non ita eſt intelligenda, ꝙ Deus repleat locum circunſcriptiuè aut definitiuè, ſed dicitur replere locum cauſaliter, nõ ſolum quia dat eſſe loco & virtutem locatiuã, ſed etiam quia dat eſſe omnibus cõtẽtis in loco exiſtens in illis & faciens, vt cõtineantur loco.

DVbium autem eſt. Vtrùm Deus dicẽdus 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 virtutẽ 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 mũdo 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 ꝙ ſi Deus moueret totum vniuerſum ad alium locum imaginarium ſurſum vel deorſum, ꝙ 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, quãtò 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 Deũ vt mare infinitũ, intra quod est spongia, quam penetrat aqua maris, cui spongiæ comparatur totus mundus, ergo Deus est extra totum mundũ, sicut illud mare esset extra spongiã. 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, q̃ 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 mundũ, vbi sit. Secundò. Deus non est in creaturis possibilibus, ergo multo minus dicetur esse in imaginarijs. Ad hoc dubiũ Alex. Alens. 1. p. q. 9. memb. 5. Scotus q. vnica. D. Bonauentura, Capreol. in 1. dist. 37. dicunt quòd actu nõ 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 nõ est actu in loco extra cœlum. Probatur. Quia non est locus extra cœlum. Item probatur. Quia extra cœlum non est per essentiam, præsentiam & potentiã, ergo nullo modo est. Antecedens probatur ex D. Tho. art. 3. huius quęstionis ex definitione horum trium modorum, quorum nullus verificatur de Deo extra vniuersum.

Secunda conclusio. Deus est extra cœlum, sed non in aliquo alio, quàm in seipso, sicut erat ab æterno, & sicut dicitur esse ante mundum, ita est extra mundum. Hæc cõclusio 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 mundũ. Alio modo potest accipi extra, pro hoc quod est non intra limitatè: & 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 verò argumentum facilè 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 imaginariũ. Quia motus localis verus & realis necesse est, vt sit ad terminum realem & verum: sed extra totũ vniuersum nullus est terminus realis verus, ad quẽ moueatur vniuersum, ergo nullus erit motus localis rectus. Cætera autem argumenta ex dictis patent.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm Deus sit vbique per essentiam, præsentiam, & potentiam.

41 1. dist. 37. q. 1. arti. 2. & in expo. lit.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd malè assignentur modi existendi Deum in rebus, cùm dicitur, quòd Deus est in omnibus rebus per essentiã, potentiã, & præsentiã. Id enim per essentiam est in aliquo, quod essentialiter est in eo. Deus autem non est essentialiter in rebus: nõ enim est de essentia 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 idẽ est esse Deum in omnibus per essentiam & præsentiã. Superfluum ergo fuit dicere, quòd Deus sit in rebus per essentiam, præsentiam, & potentiam.

¶ 3 Præterea. Sicut Deus est principium omniũ rerum per suam potentiam, ita per scientiam & voluntatem. Sed non dicitur Deus esse in rebus per sciẽtiam & voluntatem. Ergo nec per potentiam.

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

SED contra est, quod Glossa. dicit super Cantic. canticorum cap. 5. quòd Deus communi modo est in omnibus rebus præsentia, potentia, & substantia: tamẽ familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam.

RESPONDEO dicendum, q̃ Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Vno modo per modum causæ agentis: & sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio modo sicut obiectum operationis est in operãte: quod proprium est in operationibus animæ, secũdùm quod cognitum est in cognoscente, & desideratum in desiderante. Hoc igitur secũdo 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 hoc modo in 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 prẽsentiam verò suam dicitur aliquid esse in omnibus, quæ in conspectu ipsius sunt, sicut omnia quæ sunt in aliqua domo, dicũtur esse præsentia alicui, qui tamen nõ est secundùm substantiã suã in qualibet parte domus. Secũdum verò substantiã vel essentiã dicitur aliquid esse in loco, in quo eius substãtia habetur. Fuerunt ergo aliqui, scilicet Manichæi, qui dixerũt 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 potentiã suam. Fuerunt verò alij, qui licet crederent omnia esse subiecta diuinæ potentiæ, tamen prouidetiam diuinam vsque ad hæc inferiora corpora non extendebant: ex quorum 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 prouidẽtiam pertinere, tamen posuerunt omnia nõ 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 præsentiã in omnibus, inquantum omnia nuda sunt & aperta oculis eius. Est in omnibus per essentiam, inquantũ adest omnibus vt causa essendi, sicut dictum est †.

q. 12. ar. 4.

Artl. 1. huius quæst.

AD

A D primum ergo dicendum, quòd Deus dicitur 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 *. Artī. 1. huius quæst.

A D secundum dicēdum, quòd aliquid potest dici præsens alicui, inquantum subiacet eius conspectui, quod tamen distat ab eo secundùm suam substantiam, vt dictum est *. Et ideo oportuit duos modos poni, scilicet per essentiam & præsentiam. In corp. ar.

A D tertium dicendum, quòd de ratione scientiæ & voluntatis est, quod scitum est in sciente, & volitum in volente. Vnde secundùm scientiam & voluntatem 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.

A D 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 essendi Deum in homine per vnionem: de quo modo suo loco agetur, tertia parte, quæstione secunda.

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.

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.

Nota præterea, quòd secunda conclusio habetur certa secundùm fidem ex testimonijs citatis, artic. 1. & ex communi sententia Sanctorum, & Scholasticorum in. 1. sent. dist. 27. quam cōclusionem optimè explicat hic Caietanus.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm esse vbiq; sit propriū Dei.

42 1. dist. 37. q. 2. artī. 2. Et 3. cōtra gent. c. 68. Et li. 4. ca. 17. 16. Et quol. 11. q. 1. artī. 2. † pri. post. textu. 43. tom. 1.

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. Q. 3. artī. 1. vsq; ad 5. inclusiuè.

¶ 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 Tri. 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. Lib. 1. tex. 4. tom. 2.

¶ 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 succesiuè videt etiā totū cœlū. Ergo anima est vbique. Lib. 6. de Trin. ca. 6. non procul à fine, to. 3.

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. Epist. 3. all quātulum à princip. tom. 2.

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, suppositō 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 ponant, 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. Lib. 1. c. 7. circ. principium, to. 2.

A D primum ergo dicendum, q̄ vniuersale & materia prima sunt quidē vbiq;, sed non secūdùm idē esse.

A D 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.

A D 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.

A D

AD quartum dicendum, quòd si esset corpus infinitum, esset vbique, sed secundùm suas partes.

AD quintum dicẽdum, quòd si esset vnum solum animal, anima eius esset vbique, * non primo quidem, sed per accidens.

Aliàs, primo quidem.

AD sextum dicendum, q̃ 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 q̃ in cœlo viuat, vel sit: quia viuere & esse non important actum transeuntẽ in exterius obiectum. Alio modo potest intelligi secundùm quod aduerbium determinat actum videntis, secũdùm 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 propriũ eius. Ratio est, Quia quotcunque loca ponantur, oportet quòd in quolibet sit Deus, non secundùm partẽ, sed secũdùm seipsum.

COMMENTARIVM.

NOta circa conclusionem, quòd esse vbique nõ ita competit Deo per se primò, vt necessario ei competat, absolutè loquendo. Nam antequam mundum faceret, non erat vbique; sed competit Deo ex suppositione, suppositò quòd sit mundus: vel aliter, quòd habere potestatem existendi vbique quantumcunque loca multiplicentur, per se primò & absolutè competit Deo.

QVÆSTIO IX.
De immutabilitate Dei.

CONSEQVENTER considerandũ est de immutabilitate, & æternitate diuina, quę immutabilitatem consequitur.

¶ Circa immutabilitatem verò quæruntur duo.

ARTICVLVS PRIMVS.
¶ Vtrùm Deus sit omnino immutabilis.

43 1. dist. 8. q. 3. art. 1. Et opusc. 2. c. 4

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd Deus non sit omnino immutabilis. Quicquid enim mouet seipsum, est aliquo modo mutabile. Sed sicut dicit Augustꝰ. * 8. super Genes. ad literam: Spiritus creator mouet se, nec per tempus, nec per locũ: ergo Deus est aliquo modo mutabilis.

Lib. 8. super Genes. cap. 20. in fine, to. 3.

¶ 2 Præterea. Sapient. 7. dicitur de Sapiẽtia, 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 cõtra est quod dicitur Malach. 3. Ego Deus, & non mutor.

RESPONDEO dicendũ, quòd ex præmissis †, ostenditur Deum esse omnino immutabilem. Primo quidem: quia supra ostensum est †, esse aliquod primum 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 potẽtia. 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 secũdùm substantiam, & sic in omni eo quod mouetur attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra *, quòd 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 nõ potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat. Vnde nullo modo sibi competit motus. Et inde est, quòd quidam antiquorũ, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile.

† Q. 2. ar. 3.

† Q. 2. art. 3.

* q. 3. artt. 7.

AD primum ergo dicendum, quòd Augustꝰ *. ibi loquitur secundùm modum, quo Plato dicebat primũ mouens mouere seipsum: omnem operationem nominans motum: secundùm quod etiam ipsum intelligere & velle & amare motus quidam dicuntur. Quia ergo Deus intelligit & amat seipsum, secũdùm hoc dixerũt quòd Deus mouet seipsum, non autem secũdùm quòd motus & mutatio est existentis in potentia: vt nũc loquimur de mutatione & motu.

Leo citatus in arg.

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 etiã artificiata procedunt à sapientia artificis. Sic igitur inquantum similitudo diuinæ sapientiæ gradatim procedit à supremis, quæ magis participant de eius similitudine vsque ad infima rerũ, quæ minus participãt, dicitur esse quidam processus & motus diuinæ sapientiæ in res: sicut si dicamus Solem procedere vsq; ad terrã, inquantũ radius luminis eius vsq; ad terrã pertingit. Et hoc modo exponit Dion. * ca. 1. cœlest. hierarch. dicens, quòd omnis processus diuinæ manifestationis venit ad nos à patre luminum moto.

Cap. 1. in principio.

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. Quã 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-

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

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.

1. qõ. 14. arti. 2. 5. & q. 19. ar. 7. & 1. diſt. 8. q. 3. arti. 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

¶ 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.

SED contra eſt, quod dicit Auguſt.* in libro de natura boni: Solus Deus immutabilis eſt: quæ autem fecit, quia ex nihilo ſunt, mutabilia ſunt.

De nat. boni, capit. 1. tom. 6.

RESPONDEO dicẽdum, quòd ſolus Deus eſt omnino immutabilis, omnis autẽ creatura aliquo modo eſt mutabilis. Sciendũ eſt enim, q̃ 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, cùm 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 quod eſt poſsibile in eis poteſt ſtare cũ non eſſe. Vnde in corporibus inferioribus eſt mutabilitas & ſecũdùm eſſe ſubſtantiale: quia materia corũ poteſt eſſe cum priuatione 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. q̃ ſubſtãtiæ 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.

Cap. 4. de diui. nomi. parum à principio.

Lib. 2. c. 3. & 4.

Q. 8. art. 2.

AD primũ ergo dicendũ, q̃ obiectio illa procedit de eo, quod eſt mutabile ſecũdùm eſſe ſubſtantiale vel accidẽtale. De tali enim motu philoſophi tractauerũt.

AD ſecundũ dicendũ, q̃ 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, q̃ 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 ſint 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 quanuis 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, q̃ ſecunda cõcluſio intelligitur de eſſe abſolutè 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, q̃ 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, cùm 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 & indiuidui, poterit etiã verificari eadẽ tertia cõcluſio. Nam etiam per generationẽ & corruptionẽ fit mutatio ſecũdùm illud eſſe, inquantũ taliter limitatur per formã ſubſtãtialem & indiuiduam. ¶ Nota tertiò, q̃ cum D. Tho. dicit in quarta cõcluſione, q̃ eſſe cõſequitur formam, ſimiliter poteſt dupliciter intelligi. Vno modo de eſſe ſpecifico, & ſic verum eſt, q̃ 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, q̃ nihil corrũpitur, niſi per hoc q̃ amittit formam, ſcilicet, in qua recipitur ipſum eſſe exiſtentiæ & limitatũ. Vnde colligitur, q̃ 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 generali Conſtantinop. Seſſ. 11. Epiſt. Sophronij, quæ approbatur à Concilio in actione. 13. dicitur, q̃ 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, q̃ per nullam potentiã poſsit annihilari, cõſequens eſt falſum, ergo. Sequela probatur. Nã quod 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, q̃ 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 q̃ eſſe cõſequitur formã, ſequitur q̃ hæc oppoſitio, angelus exiſtit, eſt per ſe & neceſſaria, ergo per nullã potentiã poterit eius cõtradictoria verificari, ſcilicet nullus angelus exiſtit.

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, q̃ 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 hîc aſſerat aliquas ſubſtantias eſſe immutabiles quantũ ad eſſe, loquitur primo modo, nõ verò ſecundo modo. Et hoc eſt quod dicit Caietan. hîc, res iſtas eſſe immutabiles ſecundùm potentiã Phyſicã, nõ verò ſecundùm potentiam Logicam. Nota ſecundò, q̃ 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 dicũt, impoſsibile eſſe, virginẽ parere, ſcilicet, iuxta curſum naturæ, cuius tũ oppoſitũ Theologus aſſerit, vterque tũ 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, 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 quanuis habeant materiam, illa non habet inclinationẽ ad aliam formã,

quia illa forma replet capacitatem illius, ergo. Secunda pars probatur in angelo & anima. Nam ad formã neceſſariò cõſequitur eſſe, ergo eſſe inſeparabile eſt à forma. Vltimò probatur ratione quæ colligitur ex Caietano hîc. 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 incorruptibiles 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 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 corrumpi 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 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.

45

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.

1. diſt. 8. q. 2. artic. 1. & diſt. 19. q. 2 ar. 1. & po. quæ. 3. art. 14. 10.

† li. 3. proſa. 2. circa princip.

¶ 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.

4. Phyſico. textu. 120. tom. 2.

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 perue nire non poteſt,niſi per remotionem compoſitionis.

A D ſecundum dicẽdum,quòd illud quod eſt verè æternum,nõ ſolum eſt ens, ſed viuens: & ipſum viuere ſe extendit quodammodo ad operationem, nõ autem eſſẽ,protenſio autem durationis videtur attendi ſecundum operationem,magis quàm ſecundùm eſſe: vnde & tempus eſt numerus motus.

A D tertium dicendũ, quòd æternitas dicitur tota, non quia habet partes,ſed inquantum nihil ei deeſt.

A D quartum dicendum, quòd ſicut Deus cùm ſit incorporeus, nominibus rerum corporaliũ metaphoricè in ſcripturis nominatur,ſic æternitas tota ſimul exiſtens nominibus temporalibus ſucceſsiuis.

A D 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.

A D 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 tota ſimul & perfecta poſſeſsio.

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 quidquã quod mihi omnino ſatisfaciat. Quidam enim, qui ſuo arbitratu ethimologias fingunt,aiunt, ꝙ æternum dicitur quaſi extra terminũ, eo ꝙ 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,quòd 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 ſignificandam 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, quòd fortaſsis inde deriuatũ ſit nomen ęternitatis.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 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 ęternitas pro eo quod eſt omnino immutabile, principio & fine carẽs,cuiuſmodi eſt ſolus Deus. Deinceps vero ſecũdùm 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 ęterni.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.

DVbium primũ eſt, Vtrùm æternitas habeat ſucceſsionẽ?& videtur ꝙ 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 ꝙ 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 ꝙ Petrus currat,& ꝙ 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. de conſolat.proſa 6.in princip. & admittitur ab omnibus Theologis, & à D.Tho.hìc, & à D.Auguſt. ſuper Pſal.101.& D.Gregor. loco citato. Verum eſt ꝙ Aureolus in.1.d.9.q.1. Gabr.in.2.d.2. videntur omninò ſentire oppoſitum.

PRO huius quæſtionis explicatione nota primò, ꝙ 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 ſecundò, ꝙ duratio non eſt eiuſdem rationis in

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, q̄ ſicut Ariſt. 4. Phyſic. commentatur vnum nūc fluens & variabile ex cuius ſucceſsione & variatione cauſatur tempus, & ex eo q̄ trahitur punctus per planiciem cauſatur linea: ita Boetius explicat naturam æternitatis per vnum nunc vniforme & inuariabile. Cæterùm 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, q̄ 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, q̄ 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, q̄ 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, q̄ 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, q̄ 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, q̄ 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, q̄ non eſt inconueniens, q̄ 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 q̄ 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 q̄ 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 q̄ ſunt cō-

tradictoriæ

tradictoriæ ſimul veræ in æternitate. Et ratio eſt, quia illarum cõtradictio cõſideratur reſpectu propriæ menſuræ ſuæ cõtingentiæ, ita vt pro tempore quo vna eſt vera, altera neget vnionẽ 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; q̃ 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 mẽſurat Deum. ¶ Tertiò. Æternitas ſignificat aliquid diſtinctũ ab ipſo Deo, & non diſtinguitur ab ipſo Deo niſi per reſpectum rationis, ergo de formali æternitas importat reſpectũ 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 relationẽ rationis, ergo ratio mẽſuræ & æternitatis in Deo nõ eſt aliquid reale, ſed aliquid rationis. Patet conſequentia. Nam nõ 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 mẽſuram & menſuratum, ſecunda diſtinctio inter menſuram & menſuratum: tertia, quòd menſuratum aliquo modo ſit limitatum: ſed duæ vltimæ cõditiones, & præcipuè vltima, non poſſunt competere æternitati, ergo. Minor probatur: nam Deus eſt immenſus & illimitatus.

Propter hæc argumenta aliqui autores exiſtimant, quòd æternitas non eſt mẽſura 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, q̃ æternitas eſt realis menſura diuini eſſe. Ita exiſtimat Caietan. hic, & explicat D. Tho. cum dicit, q̃ 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, q̃ æternitas habet ſuum complementum eſſentiale per operationẽ 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 complemẽtum eſſentiale pendet ab opere intellectus. Sed quicquid ſit de æternitate, exemplum quod adducit nullam habet veritatẽ. 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 cõcluſio. 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. Primò, ſacra Scriptura & ſancti contraponunt æternitatem tempori: nam dicunt, q̃ Deus eſt in æternitate, ſicut res corruptibiles ſunt in tempore: ſed tempus in ſua ratione formali importat rationẽ menſuræ rerum corruptibilium, ergo æternitas importat rationem menſuræ diuini eſſe. Minor patet: conſequentia verò probatur. Nam ſi æternitas non importaret rationem menſuræ, 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. ¶ Secundò. 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 prẽter 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 nõ 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 nõ 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 tamẽ reſpectum tranſcendentalem, qui realis eſt, & non eſt vera relatio prædicamẽtalis. 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 ſucceſsionẽ prioris & poſterioris, ita æternitas importat vniformitatem ſub ratione menſuræ durationis diuini eſſe. Nam ſicut tempus importat menſurã determinatam à numero motus, ita æternitas importat menſuram, quæ cõſiſtit in vnitate.

Nota ſecundò, quòd ſicut tempus dicit numerum non numerantem, ſed numeratum & concretum in tali materia, ſcilicet, in motu primi mobilis, quia regulariſimus eſt & perfectiſsimus, ita æternitas dicit vnitatem concretam & determinatam ad diuinam naturam immutabilem & inuariabilem. Ex quo ſequitur primò, quod veriùs dicitur, quòd æternitas eſt vniformitas, vt vult Caietanus hîc, 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.

AD 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 conceptu 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 tertia conditio non eſt neceſſaria. Verum eſt quòd in communi modo loquendi, id quod 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 2. dist. 2. q. 1. art. 1. ca. Et 1. cõt. c. 15. Et po. q. 3. ar. 17. 23. & opusc. 3. c. 5. 6. 7. & 8.

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.

† Lib. 5. de cõsolat. ex prosa vlt. † Quæst. 23 † Proposi. 2 inter opera Arist. to. 3.

¶ 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.

¶ 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.

Artl. præc.

In suo Symbolo de cõfessione fidei.

SED contra est quod dicit Athanasius *, Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus sanctus.

Art. præce.

RESPONDEO dicendum, quòd ratio æternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, vt ex dictis patet *. Vnde cùm 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 suum esse. Deus autem est suum esse vniforme. Vnde sicut est sua essentia, ita est sua æternitas.

Loco citato in argu.

AD 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 inquantum 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.

Et per hoc patet solutio ad secundum. Nam Deus dicitur esse ante æternitatem, prout participatur à substantijs immaterialibus. Vnde & ibidẽ * dicitur, quòd intelligentia parificatur æternitati. Quod autem dicitur in Exod. Dominus regn. in ætern. & 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.

Eadẽ proposit. 2. circa finem, tom. 3.

Libr. 1. de cœlo textu 100. to. 2.

AD 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.

AD 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 hîc.) 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.

ARTICVLVS III.

¶Vtrũ eſſe æternũ ſit propriũ Dei.

47

1. diſt. 8. q. 2. artı. 2. & diſt. 19. q. 1. art. 1. Et 4. diſt. 49. 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. 8. parag. A. Arti. præc. * Q. 9. artı. 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 Eccleſi. 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 vlterius ſecundùm operationem, ſicut angeli & beati, qui verbo fruuntur: quia quantum ad illam viſionem verbi non ſunt in ſanctis volubiles cogitationes, vt dicit Auguſt. * 15. de Trinit. Vnde & videntes Deum dicuntur habere vitã æternã: ſecundùm illud Ioan. 17. Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcant, &c.

15. de Trı. 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, quòd neceſſarium ſignificat quendam modum veritatis. Verum autem ſecundùm Philoſophum 6. Metaph *. eſt in intellectu. Secundùm 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.

A *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.

B 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

C 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 pro-

D batur. 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.

E 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 & quiddi-

quidditatiuum, aliud eſſe exiſtentiæ, aliud verò quod
A significat connexionem & veritatē propoſitionis, quæ
connexio fundamentaliter eſt in re, formaliter in intel-
lectu. ¶ Nota ſecundò, q̄ eſſe exiſtentiæ duo facit reſpe
ctu eſſe eſſentiæ. Primum eſt conſtituere eſſe eſſentiæ
in actu, quod antea erat in potentia, vnde homo ante-
quam exiſtat, eſt ens potentiale & non actuale. Secun-
dum quod facit eſt, quòd ſit ens creatum, nam antequā
exiſtat eſt ens creabile, non tamen eſt ens creatum. Nā
creatio terminatur ad quidditatem ſub exiſtentia, vt
docet D. Tho. de potentia. q. 3. art. 5. ad. 2. vnde ens rea-
le in prima diuiſione diuiditur in ens increatum, quod
habet eſſe per ſuam eſſentiam, & in ens creatum, quod
B habet eſſe non per ſuam eſſentiam, ſed per exiſtētiam,
quæ eſt accidentalis eſſentiæ. ¶ Nota vltimò cum Caie
tan. de ente & eſſentia. c. 4. q. 6. quòd ens reale dupliciter
dicitur, vno modo vt diſtinguitur contra ens fabri-
catum 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; quantū ad eſſe quid-
ditatiuum & 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.
C ad. 2. vbi expreſsè dicit, quòd eſſentia ſine exiſtentia ni
hil eſt. Secundò probatur, illud eſſe quidditatiuū quod
iſti dicunt eſſe ab æterno, vel eſt productum à Deo, vel
non. Si primum, ergo habet exiſtentiam, nam produ-
ctio Dei terminatur ad eſſentiam ſub exiſtentia. Si ſe-
cundum, ergo aliquod ens quod non eſt Deus nullum
reſpectum habet ad Deum. Vltimò, ſi hæc ſententia eſt
vera ſequitur, q̄ non ſit poſsibilis creatio, nam creatio
eſt productio totius entis, res verò ſunt ab æterno quan
tum 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 & connexionē
animalis cum homine. Hæc concluſio probatur, nam
animal ab ęterno eſt de eſſentia hominis. Nota tamē, q̄
hoc eſſe non eſt eſſe ſimpliciter reſpectu creaturæ, ſed
ſecundùmquid, nam eſt eſſe in potentia.

Tertia concluſio. Si dictio, eſt, dicat veritatē propo-
ſitionis, hominem eſſe animal, nō eſt ab æterno, niſi in
intellectu diuino. Hæc probatur. Nam verū eſt in intel
lectu: ſed ab æterno non eſt alius intellectus, niſi diui-
nus, ergo. Ex his concluſionibus ſequitur, quòd eſſen-
tiæ rerum antequam exiſtant ſunt entia realia, vt ens
E reale diſtinguitur contra ens rationis ſeu fictitium, non
tamen in ſecundo ſenſu.

AD primum argumentū reſpondetur, q̄ ad hoc
quòd eſſentiæ cōſtituantur in prædicamēto, nō
oportet q̄ exiſtant, ſed ſatis eſt q̄ ſint eſſentiæ
finitæ creabiles, nam prædicamentum dicit ordinem
rationis, ordo verò rationis poteſt eſſe antequam res
exiſtant. ¶ Ad ſecundum reſpōdetur, quòd ſicut eſſen-
tia nō habet cauſam niſi ſub exiſtētia, nam actio produ
centis terminatur ad eſſentiā ſub exiſtētia, ita nō habet
finē, niſi ſub exiſtentia, & propterea nō poteſt demon
ſtrari, quòd animal cōueniat homini propter finē, niſi
† fortè quatenus eſt ſub exiſtētia. Illa tamē cōnexio ne-
ceſſaria extremorū nō eſt demōſtrabilis; quia animal
A immediatè & ſine cauſa conuenit homini. ¶ Ad ter-
tium reſpondetur, quòd ſcientiæ ſunt de perpetuis &
æternis, quoniam res vt conſiderantur à ſcientia, non
habent cauſam corruptionis, nam abſtrahunt à mate-
ria, quæ eſt principium corruptionis. Ad confirma-
tionem reſpondet optimè Soncin. 5. Metaph. q. 30. in
fine quæſt. quòd ſcientię quæ cōſiderāt veritates in ab-
ſtracto referuntur ad obiecta relatione menſurati ad
menſurā per operationē intellectus tantū, ſiue res exi-
ſtat, ſiue nō. Nam impertinēs videtur exiſtētia obiecti †
ad cōmenſurationē ſcientiæ conſiderantis tantùm ve-
ritates de ſuo obiecto. Mihi tamē probabilius videtur,
B q̄ ſcientia referatur relatione reali mēſurabilis ad men
ſuram quandiu obiectū exiſtit; ſecus autē quādo non
exiſtit. Vnde ad cōfirmationem nego antecedens. Ad
probationē nego antecędēs, quantū attinet ad fundan
dam relationem prædicamētalem tertij generis. ¶ Ad
quartū reſpondetur, quòd inter producibile & produ-
ctiuum eſt relatio rationis tantum, vt docet Soncinas
loco iam citato. Nam relatio producti ad producentē,
quæ eſt relatio realis, exigit actionem, quæ ſit ratio
fundandi. Ad confirmationem reſpondetur, quòd res
antequam ſint dicuntur producibiles, non per po-
tentiam realem quæ ſit in ipſis: ſed per potentiam ex-
C trinſecam agentis. ¶ Ad vltimum reſpondetur, quòd
eſſentia antequā exiſtat, & quando exiſtit eſt eadem
negatiuè, non poſitiuè. Nam ad hoc quòd aliqua ſint
vnum poſitiuè, oportet quòd vtrumq̄; extremum exi-
ſtat, eſſentia verò quando non exiſtit non habet eſſe,
& ita nō ſunt vnum poſitiuè. Vide Soncin. 9. Metaph.
q. 3. &. 4. præcipuè in ſolutione argumentorum.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrū æternitas differat à tēpore.

48

D AD QVARTVM ſic proceditur. Vi
detur, quòd æternitas non ſit aliud à tē-
pore. Impoſsibile eſt enim duas eſſe men
ſuras durationis ſimul, niſi vna ſit pars al
terius. Non enim ſunt ſimul duo dies, vel
duę horę: ſed dies & hora ſunt ſimul, quia hora eſt pars
diei. Sed æternitas & tempus ſunt ſimul: quorū vtrum-
q̄ue menſuram quandam durationis importat. Cū igi-
tur æternitas non ſit pars temporis: quia æternitas ex-
cedit tempus, & includit ipſum, videtur quòd tempus
ſit pars æternitatis, & non aliud ab æternitate.

¶ 2 Præterea. Secundùm Philoſophum in. 4. Phy
ſic. † nunc temporis manet idem in toto tempore. Sed
E hoc videtur conſtituere rationem æternitatis: quòd ſit
idem indiuiſibiliter ſe habens in toto diſcurſu tempo-
ris. Ergo æternitas eſt nunc temporis. Sed nunc tempo-
ris non eſt aliud ſecūdùm ſubſtantiā à tempore. Ergo
æternitas nō eſt aliud ſecundùm ſubſtantiā à tempore.

¶ 3 Præterea. Sicut menſura primi motus eſt men
ſura omniū motuum, vt dicitur in. 4. Phyſic. * ita vide-
tur quòd menſura primi eſſe ſit mēſura omnis eſſe. Sed
æternitas eſt menſura primi eſſe, quod eſt eſſe diuinū.
Ergo æternitas eſt menſura omnis eſſe. Sed eſſe rerum
corruptibilium menſuratur tempore. Ergo tempus vel
eſt æternitas, vel aliquid æternitatis.

SED contra eſt quòd æternitas eſt tota ſimul. In
tempore autem eſt prius & poſterius; Ergo tempus &
æternitas non ſunt idem.

Infra ar. 5. & 1. d. 10. q. 1. ar. 1. & 2. d. 2. q. 1. artic. 1. Et quol. 5. q. 4. & quol. 10. q. 2. & poſt. q. 3. art. 14. 18.

† 4. Phyſic. text. 121. & 104. to. 2.

Lib. 4. Phyſic. tex. 133 tom. 2.

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 ęternitatem & 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 iſtarum 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 & ęternitas 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 deſcurſu temporis, ſed differens ratione in quantum eſt hîc & 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 eſſẽ, 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 æternitate, 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, vtrùm æternitas differat ab æuo & tempore, cum tamen illa particula, ab æuo, redundet, 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.

49 Locis ſupra art. 4. notatis.

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 menſnra ſpiritualium ſubſtantiarum. Ergo tempus non differt ab æuo.

† 8. ſuper Gen. c. 20. 22. 23. tomo. 3.

¶ 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 æterni tas. Dicitur enim Eccleſ. 1. quòd ſapientia æterna eſt ante æuum. Ergo non eſt totum ſimul, ſed habet prius & poſterius, & ita eſt tempus.

Art. præce.

¶ 3 Præterea. Si æuo non eſt prius & poſterius: ſequitur q̃ in æuiternis non differat eſſe vel fuiſſe vel futurum eſſe. Cùm igitur ſit impoſsibile ęuiterna nõ fuiſſe; ſequitur q̃ impoſsibile ſit ea non futura eſſe. Quod falſum eſt, cùm 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.

Libr. 3. de conſol. metro. 9. in prin.

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 etiam ſi quandoque deficerent (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 eã prius & poſterius durationis nõ poſsint eſſe ſimul, ſi æuum habet prius & poſterius, oportet quòd priore parte æui recedente poſterior de nouo aduenìat: & 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, ſecundùm hoc recedit ab æternitate. Quædam autem ſic recedunt à permanentia eſſendi, quòd eſſe eorum eſt ſubiectum tranſmutationis, vel in tranſmu-

Art. præce.

4. Phyſico. rextu. 120. tom. 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 cęlestibus, 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 hãbet 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 & Aug. † 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.

Lib. 8. super Gen. c. 20. tom. 3.

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 pręteriti & 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. Aeuum differt ab æternitate & tempore; itaque est medium inter æternitatem & tempus.

Secunda conclusio. Aeuum 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. Tho. 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 priùs 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, ꝙ æuum multipliciter accipitur: sed quod attinet ad propositũ, æuum nihil aliud est, quàm mensura quædam qua cognoscimus durationem rei in esse inuariabili secũdùm 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

angẽlus posset cognoscere suam durationem,ergo habet aliquam aliam mensuram distinctam à tẽpore per quam posit cognoscere suam durationem,illa verò nõ 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 secundùm substantiam, variabile tamen secundùm operationem.Et ita D.Thom.art.5.ad.2.inquit,quòd æuum est totum simul,sicut esse angelicum,admittit tamen variationem & successionem secundùm 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,nõ 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 secundùm 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 secundũ substantiam, esse verò rerum corruptibilium non est totum simul, sed habet successionem, quoniam est in perpetuo fluxu & corruptione,& semper tendit ad nõ esse. ¶ Ad quartum respondetur,quòd si aliquis angelus esset creatus priùs 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. Verũ 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 eminẽter 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 quintũ 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

A 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.

B 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 habẽs successionẽ,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 totũ simul nullam habens successionem,sequitur,quòd cõtineat eminenter tẽpus,sicut æternitas: cõsequẽs est falsum,ergo. Sequela probatur, quia est aliquid indiuisibile totum simul coexistens omni tempori nostro. Minor proba

C tur.Nam aliâs 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 totũ esse simul ita perfectũ vt ambiat & cõplectatur æuum, & omne tempus, sed æuum non est mensura successiua,quin potius tota simul coexistit omni tẽpori, ergo. ¶ Quartò.Si mensura angelica est aliquid indiuisibile nullam habens successionem, sequitur, quòd Deus nõ posit anihilare angelum,consequens est falsum, ergo.

D Sequela probatur. Habet esse totum simul in aliquo indiuisibili,ergo non potest desinere esse in illo indiuisibili. Patet cõsequẽtia.Nam si res est in aliquo indiuisibili, non potest desinere esse in illo indiuisibili. Vnde ortum habuit illud prouerbiũ, 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.Cõ-

E firmatur secũdò.Suppositò,ꝙ Deus producat aliquod indiuisibile,non potest non durare per durationẽ sibi debitam & possibilem:sed duratio angeli est indiuisibilis & tota simul,ergo suppositò, 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 conseruãtur 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 innoua-

innouatione & mutatione. Ita dicit q̃ res incorruptibiles ſucceſsiuè conſeruantur à Deo, & tamen ſine immutatione & innouatione, corruptibilia verò conſeruãtur 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 nõ poteſt habere mutationem & innouationem, niſi res conſeruata habeat innouationem & mutationem, ſed res conſeruata, ſcilicet angelus, nullam habet innouationem & mutationem, ergo. Secundò. Ideo tempus habet ſucceſsionẽ & 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 cõſequẽtia. Nã mẽſura debet proportionari rei mẽſuratæ.

AD primum argumentum reſpondetur, q̃ Hieronymus & ſancti dicunt, q̃ hoc eſt propriũ æternitatis, quòd nullam habeat ſucceſsionem, quoniam æternitas, neq; habet ſucceſsionem in ſe, neq; cõpatitur ſucceſsionem. Tempus verò in ſe habet ſucceſſionem. Æuum medium quoddã eſt participans vtroque extremo, & ita quanuis in ſe non habet ſucceſsionem, poteſt tamen ei adiungi, quoniam habet variationem & ſucceſsionem ſecundùm operationem. ¶ Ad ſecundum reſpõdetur, q̃ ſicut eſſe angelicum eſt omnino inuariabile & totum ſimul, ita conſeruatio, & non ſunt diſtinctæ conſeruationes, ſed vna & eadem ſimpliciſsima. Dicimus tamen, q̃ conſeruatur in hoc inſtanti & in alio inſtanti per ordinem ad tempus noſtrum. Nã 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, q̃ æuum non continet eminenter tẽpus, ſicut æternitas continet eminenter omnem menſurã. Ratio eſt, quia eſſe angelicum non continet eminenter eſſe horum inferiorum, quod menſuratur tẽpore, quoniam eſſe angelicum eſt limitatum ad certam ſpeciem, & ita menſura eſſe angelici non cõtinet eminenter mẽſuram horum inferiorum: æternitas verò continet eminenter omnem menſuram, quoniam eſſe diuinum infinitum, quod menſuratur æternitate, continẽt eminenter omne aliud eſſe, quod menſuratur alijs menſuris, vt ſemper ſit proportio inter menſuram & menſuratum. Secundò. Æuum non cõtinet 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 eminẽter omnem hanc menſuram, quoniam æternitas non ſolũ 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 cõtingentia 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 alia à ſe ipſo. Vnde quanuis futura contingentia coexiſterent æuo, non tamen coexiſtunt menſurę cognitionis angelicæ, & ideo non cognoſcit illa. Quòd ſi arguas † de inſtanti angelico quo angeli cognitio menſuratur, quod cum æquiualeat vni horæ vel diei, videtur quòd ei coexiſtant futura contingentia in illa hora vel die. Reſpondetur ſimiliter quòd inſtans menſurans cognitionem angeli nullum tempus continet eminenter, vnde futura contingentia non coexiſtunt illi inſtanti, niſi quando exiſtunt in propria menſura & tempore. Per hæc patet ad confirmationem. ¶ Ad quartum reſpõdetur, 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 & nõ eſſet. Alterum eſt indiuiſibile altioris & perfectioris ordinis, quod quidem formaliter non habet ſucceſsionem, habet tamen virtualiter & æquialenter, & ita habet præteritum & futurũ virtualiter, & in hoc indiuiſibili poteſt aliquid eſſe & annihilari; & huiuſmodi indiuiſibile eſt æuum. Ad primam confirmationem reſpõdetur, q̃ angelus anihilatus habuit æui durationẽ 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 tertiũ. An operationes angeli æuo menſurentur. Arguitur pro parte affirmatiua. Primò, quia operatio angeli eſt eiuſdem ordinis cũ ſubſtãtia 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 Petrũ. 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 hîc 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 fortaſsis non ſit tranſiens, eſt tamen tranſiens quantum ad effectum & virtualiter. Vltimò nota, q̃ operatio immanens eſt duplex: alia ſibi connaturalis, vt cognitio ſui & Dei vt eſt autor naturæ, & amor ſui & Dei: alia eſt operatio libera & quæ poteſt corrũpi, vt cognitio & dilectio alicuius rei particularis.

Prima concluſio. Operatio tranſiens angeli menſuratur tempore noſtro. Hæc eſt D. Tho. opuſc. 36. cap. penul-

penultimo:& probatur ratione. Operatio tranſiens eſt eiuſdem ordinis cum operationibus noſtris, & eſt corruptibilis,ergo menſuratur tempore noſtro.Confirmatur.Talis actio eſt verus motus ordinis inferioris, ergo menſuratur menſura motuum horum inferiorum.

Secunda concluſio.Operationes angeli illi connaturales menſurantur æuo.Hæc eſt D.Tho.quodlib.5.artic.7.& probatur ratione. Iſtæ operationes ſunt eiuſdē ordinis & rationis cum ſubſtantia angeli, & ſunt inuariabiles & immutabiles ſicut ipſe angelus, ergo menſurantur æuo ſicut angelus. Confirmatur. Operatio Dei menſuratur æternitate, quoniam eſt inuariabilis ſicut Deus,ſed operatio angeli habet eandem immutabilitatem 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, quoniam ſunt altioris ordinis:& non menſurantur æternitate,neq; æuo,quoniam ſunt corruptibiles, ergo menſurantur tempore diſcreto angelorum, hoc vero tēpus reſpicit numerum cogitationum & operationum angelicarum.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 eiuſdem rationis quantum ad immutabilitatem. ¶Ad ſecundum 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 menſuretur æternitate participata. Scotus in.4.d.49.q.6.tenet q̄ viſio beata menſuratur æuo.Et probatur 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 immutabilior quàm eſſentia angeli, quæ menſuratur æuo,ergo.Probatur antecedens,eſſentia angeli eſt omninò immutabilis,nam angelus eſt incorruptibilis ſecūdùm ſubſtantiā,ergo viſio beata nō eſt immutabilior.¶Tertiò.Ea quæ menſurantur æternitate ſunt omninò immutabilia & inuariabilia:ſed viſio beata non eſt omninò inuariabilis & immutabilis,nam eſt creatura quæ poteſt redigi in nihilum,ergo.¶Quartò. Viſio D.Pauli,qua vidit diuinam Eſſentiam eſt eiuſdem ſpeciei & ordinis cum viſione beatorum,nam terminatur ad idem obiectum,& fit mediante eadem ſpecie,ſcilicet, Eſſentia diuina,ſed viſio Pauli non menſuratur æternitate,ergo nec viſio aliorum beatorum. Probatur minor. Viſio Pauli erat variabilis & mutabilis,& deſiuit eſſe,ergo non menſuratur æternitate.¶Quintò. Charitas patriæ non menſuratur æternitate,ergo nec viſio beata. Conſequentia patet.Nam charitas & viſio beata ſunt eiuſdē ordinis & rationis.Antecedens probatur.Charitas viæ & patriæ eſt eadem numero,ſed charitas viæ non menſuratur æternitate.Nam corrumpitur & deſinit eſſe,ergo charitas patriæ non menſuratur æternitate,aliàs eadem res numero menſuraretur diuerſis menſuris. Confirmatur.Nam omnia bona ſuper naturalia ſunt eiuſdē ordinis & rationis cū viſione beata: ſed huiuſmodi bona non menſurantur æternitate, vt patet manifeſtè de gratia,Fide,Spe,& Charitate,quæ habētur in hac vita, ergo.¶Vltimò.Viſio beata habet aliquid naturale, ergo non poteſt menſurari æternitate.Conſequētia probatur.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 potentia vitalis naturalis nihil faceret.Antecedēs verò patet. In oppoſitum eſt ſententia D.Tho.ad primum.

Prima concluſio.Viſio beata menſuratur ęternitate participata.Hæc concluſio probatur primò.Viſio beata eſt immutabilior,quàm ſubſtantia angeli,ergo menſuratur perfectiori menſura, ac ſubinde non menſuratur æuo,ſed æternitate participata.Conſequētia patet: antecedens probatur primò.Quoniam viſio beata procedit ab intellectu informato diuina Eſſentia tanquàm ſpecie intelligibili,ergo ex principio ſuo habet omnimodam immutabilitatem. Secundò probatur antecedens.Eſſentia angeli variatur ſecundùm accidens, nam recepit accidentia variabilia,quanuis non varietur ſecūdùm ſubſtantiam:ſed viſio beata nullo modo variatur, ergo.Secundò probatur concluſio.Viſio beata eſt diuini ordinis, & eſt quædam participatio diuinæ viſionis, ſecundùm illud.1.Ioan.3. Cùm apparuerit, ſimiles ei erimus, quia videbimus eum ſicuti eſt: ſed Deus eſt immutabilis ſecundùm ſubſtantiam & operationem,ergo viſio beata eſt omninò immutabilis.¶Tertiò.Viſio beata non menſuratur tempore, quoniam nullam habet 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 mēſura diſtincta ab æternitate per eſſentiam.Pro cuius intelligentia ſit ſecunda concluſio. Probabilius eſt,quòd æternitas participata non ſit diſtincta menſura ab ea qua menſuratur eſſe diuinū,quanuis probabile ſit oppoſitum. Hæc concluſio habet duas partes, & ad primæ expoſitionem nota quòd ſicut tempus primo & per ſe & adæquatè menſurat motum regulariſsimum primi mobilis, ſecundariò verò & veluti inadæquatè menſurat omnes alios motus inferiores: ita æternitas primo & per ſe & adæquatè menſurat durationem diuini eſſe & eius operationem,quæ regulariſsima eſt,ſecundariò verò & inadæquatè menſurat participationē diuini eſſe & diuinæ operationis. Ex quo ſequitur,q̄ ſecundùm iſtum modum dicendi, cùm dicimus æternitas 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 dicere quòd viſio beata ſecundariò & participatiuè menſuratur æternitate Dei. Hæc pars ſic explicata probatur,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 diuinam & viſionem beatificam,vt diximus de tempore,ergo.Secundò.Viſio beatifica eſt eiuſdem ordinis & rationis cum operatione diuina,ergo menſuratur eadem menſura. Conſequentia bona eſt; Antecedens probatur.Nam eſt diuini ordinis & inuariabilis, ſicut operatio 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 participatio quædam diuinæ visionis, ita vt in me sit alia visio distincta à visione qua Deus videt seipsum: ita dicēdum est, secundùm probabilem sententiam, quòd alia est mensura qua mensuratur diuina operatio, alia verò qua mensuratur visio beatifica, quanuis sit illius participatio. Hæc sententia probatur. Visio beatifica, quanuis sit diuini ordinis inuariabilis & immutabilis, differunt tamen Deus & beati ex modo habendi illam. Nā Deus habet illam per essentiam, creatura verò per participationem, ergo alia est mensura qua mensuratur visio beatifica distincta ab illa qua mensuratur Deus & visio increata.

AD primum argumentum respondetur, q substantia angeli & eius visio non habent comparationem inter se, nam sunt diuersissimæ rationis, ea verò quæ sunt diuersæ rationis comparari non possunt. Respondetur secundò, q si habent aliquam comparationem in ratione immutabilitatis & inuariabilitatis, perfectior est visio beatifica quàm angelus, nō quidem secundùm se, nam substantia secundùm se perfectior est quolibet accidente, sed est perfectior in ratione immutabilitatis: quoniam visio beata est actus proportionatus naturæ diuinæ, immutabilitas verò actus desumitur per ordinem & naturam cui ille actus est proportionatus, natura verò diuina in ratione immutabilitatis excedit omnem creaturam in infinitum, sicut in ratione entis, & ita visio beata cùm sit actus proportionatus naturæ diuinæ, excedit in immutabilitate substantiam angeli. Per hoc patet ad secundū argumentū. ¶ Ad tertium respondetur, q ea quæ mensurantur ęternitate primò & per se debent esse omnino immutabilia, quæ verò mensurantur secundariò & participatiuè non oportet q sint omnino inuariabilia, sed quòd participent immutabilitatem diuinam, & huiusmodi est visio beata. ¶ Ad quartum respondetur primò, quòd visio Pauli, & visio aliorum beatorū fortasis differūt specie, quantum ad modū: nam visio Pauli fuit per modū 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 exemplum. Lux solis, & lux horum inferiorum differūt specie 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 incorruptibilis & mensuratur æuo velut ipse sol. Lux verò horum inferiorum est corruptibilis & mensuratur tempore. Secundò respondetur, quòd visio Pauli, & aliorum beatorum sunt eiusdem speciei, inde tamen non sequitur, quòd mensurentur eadem mensura, nam corpora cœlestia & inferiora sunt eiusdem speciei, & non differunt nisi accidentaliter, tamen cœlestia æuo mensurantur: inferiora verò tempore: & ita visio Pauli quanuis non differat nisi accidentaliter à visione aliorum beatorum, mensuratur tempore. ¶ Ad quintum respondetur quòd quanuis sint eiusdem speciei charitas viæ & patriæ, charitas viæ mensuratur tempore, charitas vero patriæ æternitate. Nam actus & formæ supernaturales in hac vita sunt imperfectæ in suo genere quia non habēt statum sibi proportionatum, & ideò participant naturam subiecti in quo sunt, & sunt transmutabiles & corruptibiles ex parte subiecti, non ex parte ipsius formæ quæ incorruptibilis est ex sua natura. In patria verò, 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 capacitatem subiecti & habetur inamissibiliter, & ita in via mensuratur tempore, in patria vero æternitate. Per hoc patet ad confirmationem. ¶ Ad vltimum respondetur, quod sine dubio visio beatifica quantum ad substantiā procedit à principio intrinseco naturaliter, & habet aliquid admixtū naturale. Hac enim ratione dicūt Theologi 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 habere proportionem cum effectu. Nihilominus tamen visio beata mensuratur æternitate, quoniam illud naturale 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.

50

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur quòd non sit tantum vnum æuum. Dicitur enim in apocryphis Esdræ, Maiestas & potestas æuorum est apud te Domine. 2.d.2.q.1. art.1. Et 5. q.1.q.4.

¶ 2 Præterea. Diuersorū generū diuersæ sunt mensuræ. 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, quorum est vnum æuum, est vna duratio; Sed non omnium æuiternorum est vna duratio: quia quędam post alia esse incipiunt, vt maximè patet in animabus humanis. 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 tempus: quia omniū motuum quodammodo causa est primus motus: qui prius tempore mensuratur. Sed æuiterna non dependent ab inuicem: quia vnus angelus non est causa alterius. Non ergo est vnum æuum tantùm.

SED contra æuum est simplicius tempore, & propinquius se habens ad ęternitatem. Sed tempus est vnū tantùm. Ergo multò magis æuum.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, q est vnū æuum tantùm: quidam q multa. Quid autem horū verius sit, oportet considerare ex causa vnitatis temporis. In cognitionem enim spiritualium per corporalia deuenimus. Dicunt autem quidam esse vnum tempus omniū temporalium propter hoc, q est vnus numerus omniū numeratorum: cùm tempus sit numerus secundū Philosophum †. Sed hoc non sufficit: quia tempus non est numerus, vt abstractus extra numeratum, sed vt in numerato existens, alioquin non esset cōtinuus: quia 10. vlnæ

† Lib.4.Physico. textu 101.to.2.

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 tẽpus. Sed neutra assignatio sufficiens videtur: quia ea, quæ sunt vnũ 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 subiectũ: & sic ab eo recipit vnitatem. Ad alios autem motus comparatur solũ vt mensura ad mensuratũ. Vnde secundùm eorum multitudinẽ non multiplicatur: quia vna mensura separata multa mensurari possunt. Hoc igitur habito sciendum, q̃ de substantijs spiritualibus duplex fuit opinio. Quidã enim dixerunt, q̃ omnes processerunt à Deo in quadam æqualitate, vt Origen. dixit †: vel etiã multæ earum, vt quidã posuerunt. Alij verò dixerunt, q̃ omnes substantiæ spirituales processerunt à Deo quodam gradu & ordine. Et hoc videtur sentire Diony. † qui dicit ca. cæ. hierar. q̃ inter substantias spirituales sunt primæ, mediæ, & vltimæ, etiã in vno ordine angelorũ. Secundũ igitur primam opinionem necesse est dicere q̃ sunt plura æua secundùm q̃ sunt plura æuiterna prima æqualia. Secundùm autẽ secundam opinionẽ oportet dicere, quòd sit vnũ 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 tantùm.

10. Metaphy. tex. 4. tom. 3.

Li. 1. perih. axion. c. 8. tom. 4.

Cap. 10. & 4. à medio.

Li. 10. metaph. tex. 3 & 4. to. 3.

Q. 50. art. 4.

AD primum ergo dicendũ, quòd æuum aliquãdo 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 primũ: etiam si non omnia simul incipiant.

AD quartum dicendum, quòd ad hoc quòd aliqua mensurentur per aliquod vnum, non requiritur quòd illud vnũ sit causa omniũ eorũ, 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, & nõ duratio supremi angeli ac subinde nõ est vnicum æuum, sed multa. ¶ Secundò, secundùm probabilem sententiã 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, secundũ 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 nõ est mensurabile, præcipuè mẽsura extrinseca. ¶ Quartò. Si æuum ponitur in supremo angelo, sequitur q̃ æuum 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, nã si Deus modo anihilet angelum supremũ, æuum erit in alio angelo, & tamen per solam anihilationem alterius sine ipsius mutatione, ergo. Itẽ Deus crearet alium superiorẽ æuum desineret esse in inferiori per solam creationem alterius sine mutatione inferioris, ergo est ens rationis. ¶ Quintò, in eisdem casibus sequitur quòd non sit vnũ 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, nã æuum quod modo est in tali angelo identificatur cum duratione illius in suo esse, duratio vero 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 argumẽta Durand. in. 2. d. 2. q. 5. tenet quòd non est vnũ æuum tantùm, sed tot sunt æua quot angeli. Eandem sententiã tenet Ægidius Roman. vt refert Capreolus in eadem dist. & quæst. ¶ Nihilominus tamen conclusio D. Tho. est certissima & est omnium Theologorũ. Et probatur ratione. Primũ 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 aliorũ. 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, nõ autem oportet quòd sit notior ei qui vtitur illa. Nã 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, q̃ Lucifer quanuis manserit integer in naturalibus, tamen aliquo modo mutatus est in ipsis per peccatum, quia est affectus peccato, & ita dicunt sancti, q̃ non mansit ita regularis & vniformis & inuariabilis sicuti antea. Secundò dicitur, q̃ si antea æuum erat in Angelo peccante, existimo q̃ 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, q̃ Lucifer sit mensura animæ Christi & aliorum Angelorum beatorum, quantum ad durationem in esse naturali. Et per hoc patet ad confirmationem. ¶ Ad tertium respondetur, q̃ etiam si Angelus sit infinitus in duratione, potest mensurari mensura, quæ habeat infinitatem, q̃ verò illa mensura sit intrinseca vel extrinseca, impertinēs est. ¶ Ad quartum dicitur, q̃ aliqua sunt entia tam minimæ entitatis, præcipuè respectiua, quæ possunt adueni re 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, q̃ illud non est contra conclusionem D. Tho. nam D. Tho. solùm dicit, q̃ solùm est vnicum æuum, & semper habet verum q̃ est vnicum æuum, nam etiam si creetur angelus perfectior solùm erit vnicum æuum in illo. Secūdò respondetur esse probabile, q̃ 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 & maximē 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, q̃ idem numero locus identificetur modo cum superficie aquæ, & posteà cum superficie aeris, ita nō est inconueniens, quòd 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 supra ens.

51 q. 30. ar. 3. c. Et 1. d. 24. 3. c. Et 3. metaph. libro. 12. & 13. fin.

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 nugatoriè 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 diu. nomin. 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 q̃ 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 quòd 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, q̃ 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 verò aliquid econuerso sit indiuisum secūdùm quid & diuisum simpliciter, vt pote quia est diuisum secundùm essentiā, & indiuisum secundùm

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 vnũ ſimpliciter, & multa ſecundùmquid. Nam & ipſa multitudo non contineretur ſub ente, niſi contineretur aliquo modo ſub vno. Dicit enim Diony. vlt. cap. de diui. 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 nugatio cum dicitur ens vnum, quia vnum addit aliquid ſecundùm rationem ſupra ens.

SVMMA ARTICVLI.

PRima concluſio. Ens & Vnum ſunt idẽ realiter. Secunda concluſio. Vnum addit ſupra ens indiuiſionem. Ex his infert D. Thom. corolarium, quòd omne ens eſt Vnum.

COMMENTARIVM.

DVbium eſt circa iſtum articùlum. An vnum dicat de formali entitatem & perfectionem, an verò indiuiſionem & priuationem? Caietanus hîc 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, & nõ poteſt intelligi quid aliud addat, niſi indiuiſionem, nã per hanc diſtinguitur ab ente, ergo.

Scotus. 4. Metaphy. q. 2. exiſtimat ꝙ 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, nõ ſolum ſecundùm explicationem, ſed vera & propria additione. Prima pars probatur. Hæc additio, Ens vnũ, non eſt negatiua, ergo. Conſequentia & antecedẽs patet. Secunda pars probatur, Metaphyſicus verè demonſtrat vnum de ente, ergo vnum verè & propriè addit aliquid ſupra ens: nam idem nõ demonſtratur de ſe ipſo. Nota tamen quòd vnum ſuprà 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 ſuprà quæſt. 10. art. 1.

Tertia concluſio. Vnum non dicit de formali entitatem, ſed vnitatẽ, quæ nihil aliud eſt quam entitas determinata per modũ intrinſecũ: & ratione illius modi intrinſeci vnum ſignificat aliquid diuerſum ab ente. Pro cuius rei expoſitione: nota ꝙ modus intrinſecus diuerſus ſufficit facere diſtinctũ obiectum & ſignificatũ formale, & ſicut Caiet. dicit in art. 1. primæ partis, modus diuerſus procedendi in habitibus cauſat diſtinctionem formalem in obiectis, ita vt impoſsibile ſit ꝙ habitus qui differunt ex modo procedendi, non habeãt diſtinctionem formalem in obiecto: ita dico, ꝙ iſti modi intrinſeci diuerſi cauſant diſtinctionem formalem in obiecto & in ſignificato. Hæc concluſio ſic explicata probatur. Ens & vnũ ſunt diſtincta ſigna, ergo ſunt diſtincta ſignata formaliter. Confirmatur, iſte terminus, vnũ, 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 cõcluſionibus ſequitur, ꝙ vnum de formali ſignificat entitatem realem & perfectionẽ. Et ex dictis patet ad argumenta pro vtraque parte.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm vnum & multa opponantur.

AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur, ꝙ vnum & multa non opponantur. Nullum enim oppoſitum prædicatur de ſuo oppoſito: ſed omnis multitudo eſt quo dammodo vnum, vt ex * prædictis patet, ergo vnum non opponitur multitudini.

52 1. d. 2. 4. q. 1. art. 3. 4. Et 10. me. lect. 4.

Art. præcedenti.

¶ 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 vnũ.

¶ 4 Præterea. Si vnũ opponitur multitudini, opponitur ei ſicut indiuiſum diuiſo: & ſic opponetur ei vt priuatio habitui. Hoc autem videtur inconueniẽs, quia ſequeretur quòd vnũ 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 vnũ quod eſt principium numeri, opponitur multitudini quæ eſt numerus, vt menſura menſurato. Vnum enim habet rationẽ primæ menſuræ, & numerus eſt multitudo menſurata per vnum: vt patet ex. 10. † Metaph. Vnũ verò quod conuertitur cum ente, opponitur multitudini per modum priuationis, vt indiuiſum diuiſo.

† 10. Metaphy. tex. 2. tom. 3.

† In poſtprędicamẽtis cap. de oppoſitis & 4. Metaphyſ. text. 4. tomo. 1. & 3.

AD primum ergo dicendum, quòd nulla priuatio tollit totaliter eſſe, quia priuatio eſt negatio in ſubiecto ſecundum † Philoſophum. Sed tamen omnis priuatio

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 q̃ multitudo est quoddã 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.

A D secundum dicendum, quòd duplex est totum. Quoddam homogeneum, quod componitur ex similibus partibus: quoddam vero heterogeneum, quod componitur ex disimilibus partibus. In quolibet aurem toto homogeneo totum constituitur ex partibus habentibus formam totius, sicut quælibet pars aquæ est aqua: & talis est constitutio continui ex suis partibus. In quolibet autẽ toto heterogeneo quælibet pars caret forma totius. Nulla enim pars domus est domus, nec aliqua pars hominis est homo. Et tale totũ 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.

A D 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.

A D quartum dicendum, quòd vnum opponitur priuatiuè multis, in quantum 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 q̃ 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

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd Deus non sit vnus. Dicitur enim. 1. ad Cor. 8. Siquidem sunt dij multi & domini multi. 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.

¶ 2 Præterea. Vnũ quod est principium numeri, non potest prædicari de Deo, cùm nulla quantitas de Deo prædicetur. Similiter, nec vnũ quod conuertitur cum ente: quia importat priuationem, & omnis priuatio imperfectio est, quæ Deo non cõpetit. 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 cõmunicabile. Illud enim vnde Sortes est homo, multis communicari potest: sed id, vnde est hic homo, non potest cõmunicari nisi vni tantũ. 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 autẽ conuenit Deo: nam ipse Deus est sua natura, vt supra ostensum est.* Secundùm igitur idẽ est Deus & hic Deus. Impossibile est igitur esse plures deos. Secundò verò ex infinitate eius perfectionis. Ostensum est enim supra †, q̃ Deus comprehendit in se totã 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 principiũ infinitum, posuerunt vnũ tantũ principium. Tertiò ab vnitate mundi. Omnia enim quæ sunt, inueniuntur esse ordinata adinuicem, dum quædã quibusdam deseruiunt. Quæ autem diuersa sunt in vnum ordinẽ non conuenirent, nisi ab aliquo vno ordinarẽtur. Melius enim multa reducuntur in vnum ordinem per vnum, quàm per multos: quia per se vnius vnũ est causa, & multa non sunt causa vnius nisi per accidens: in quantum scilicet sunt aliquo modo vnum. Cùm igitur illud, quod est primum, sit perfectissimum & per se, nõ 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 quorũdam, qui multos deos colebant: existimãtes 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 secũdùm rationẽ à materia abstracta. Vnum verò, quod conuertitur cum ente, est quoddam metaphysicum, quod secundũ 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 pro-

hibet aliqua priuatiuè dicta de Deo prædicari, ſicut q̃ A
eſt incorporeus, infinitus, & ſimiliter de Deo dicitur quòd ſit vnus.

SVMMA ARTICVLI.

Concluſio eſt affirmatiua.

COMMENTARIVM.

CONcluſio hæc D.Tho.eſt certa ſecundùm fidẽ, vt patet.1.Cor.8. Nobis autem vnus eſt Deus. Et ad Galat.3. ad Epheſ.4. idẽ 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.hîc,&.1.con.gen.c.42.& ab Ariſt.12.Meta. B

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm Deus ſit maximè vnus.

54
Q.18.ar.3 c.& q.39. art.3.c. Et cauſis 1. 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 C
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 maximè vnum. Sed omne ens eſt vnum per ſuam eſſentiam,vt patet per Philoſophum in.4. * Me-
4.metaph. tex.3.to.3 taphy. Ergo omne ens eſt maximè vnum.Deus igitur D
non eſt magis vnum quàm alia entia.

SED contra eſt quod dicit Boe.quòd inter omnia, quæ vnũ dicũtur,arcem tenet vnitas diuinæ Trinitatis.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm vnum ſit ens indiuiſum,ad hoc quòd aliquid ſit maximè vnũ, oportet q̃ ſit & maximè ens & maximè indiuiſum. Vtrumq; autem competit Deo.Eſt enim maximè ens, inquantum eſt non habens aliquod eſſe determinatũ 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; modũ diuiſionis,
q.3.art.7. cùm ſit omnibus modis ſimplex, vt ſuprà † oſtenſum E
eſt. Vnde manifeſtũ eſt quòd Deus eſt maximè vnus.

AD primum ergo dicendum ,quòd licet priuatio ſecundùm ſe non recipiat magis & minus,tamen ſecundùm quod eius oppoſitum recipit magis & minus,etiã 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 nõ 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,q̃ licet omne ens ſit vnum per ſuam ſubſtantiam, non tamen ſe habet æqualiter ſubſtãtia 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 aduertẽdum, q̃ Petrus de Alyaco in.1.ſent.d.5.q.5.in ſolutione ad primũ contra tertiam concluſionem tenet,q̃ perſona diuina eſt magis vna quàm natura diuina: quoniam Natura diuina eſt communicabilis multis, & aliquo modo diuiſibilis:nã 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 tamẽ maximè indiuiſibilis & ſimpliciſsima:& id per quod diſtinguitur Pater à Filio,& Filius à Patre,intrinſecè includit eãdem numero ſimpliciſsimam Deitatem. Nec diuiditur Natura diuina in Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctum. Nam hic Deus idem omnino eſt in tribus perſonis:q̃ ſi aliquid concludit argumentum , eſt q̃ perſona diuina pluribus titulis eſt vna,quam Natura diuina, non tamẽ eſt magis vna. Notanda eſt ſolutio ad primum,in qua dicit D.Tho.q̃ 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 conſideravimus 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.

55
12.q.56. art.1.ca.& q.93.art. 2.c.3.& 3. cõtra.c.5. 54.& 57. Et verit.q. 8.art.1.& quol.7.ar. 2.& quol. 10.fina.& opuſ.1.ca.

AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur quòd nullus intellectus creatus poſsit Deũ 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 viderũt, 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-

104. & Matthæi. 5. co. 10. fin. †homil. 14. in Ioan. ali quantulũ à prin. to. 3. †Cap. 1. à med. illius. †q. 7. ar. 1.

¶ 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 nõ 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, q̃ nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest. Sed hoc inconuenienter dicitur. Cùm enim vltima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quæ est operatio intellectus, si nũquam 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; perfectũ 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 posit 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 hîc dicit certissimam patris considerationem & comprehensionem tantam, quantam pater habet de filio.

Ca. 1. de diui. nom. ali quantulũ à princ. †Eadem homil. 14. parũ ante medium to. 3.

AD secundum dicendum, quòd infinitum quod se tenet ex parte materiæ non perfectæ per formã ignotum est secundùm se: quia omnis cognitio est per formam. Sed infinitum quod se tenet ex parte formæ nõ limitatæ per materiam, est secundùm se maximè notũ. Sic autem Deus est infinitus, & non primo modo vt † ex superioribus patet. q. 7. arti. 1.

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, triplũ, & ęqua le sunt species proportionis. Alio modo quælibet habitudo vnius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturæ ad Deum, inquantum se habet ad ipsum, vt effectus ad causam & vt potentia ad actũ. 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 nunquã homo beatitudinem obtineret, vel in alio eius beatitudo consisteret, quàm in Deo, quod est alienũ 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. Tertiò modo accipitur pro visione qua Deus videtur in natura assumpta. Et isto modo dicitur Ioan. 1. Vidimus gloriã 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. Tho. vtrùm sit veraè ¶ 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 intuitiuè 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 Deũ per essentiam. Antecedẽs verò probatur. Quia si Deus clarè visus contineretur intra latitudinem obiecti intellectus creati, ergo intellectus creatus inclinaretur ad illud naturaliter vt est obiectũ beatificũ & supernaturale, quod est impossibile. Sequela probatur. Quia si Deus clarè visus vt pertinet ad ordinem supernatu-

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 proportionem 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, ꝙ 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, ꝙ beatitudo hominis conſiſtit in operatione intellectus: ſed multi Theologi tenent ꝙ 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, ꝙ beati non vident ipſam Diuinam Eſſentiam intuitiuè, 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, ꝙ 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, ꝙ 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 vbicumque 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; nihilo-

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 fit particeps intellectus diuini. Et ſic ens naturale cognoſcitur à potentia naturali, ens ſupernaturale à potentia ſupernaturali, ſeruata proportione obiecti cũm 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, fit 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 improportionatus 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, aliàs 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 ſpeciei 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. Secundò 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-

bilis in ſacra ſcriptura. Poteſt tamen videri per gratiã. ¶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 fit 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 coniunctio 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 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 demonſtrare, 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. 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.

A Dubitatur 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 B 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 ſecũC dò 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. D 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 E 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 præd eſt. Sanct. c. 5. to. 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 homini: cũ enim dixit Deus; Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram, ſignificauit, hominem ſecundùm ſuam naturam

eſſe

esse ad imaginem, & non solum secundùm gratiam: 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 naturalis 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 leuitatis. 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 connaturalem 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 ait. 3. cont. gent. ca. 50. Ex cognitione effectuum naturaliter excitatur desiderium ad videdam 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 rationem 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 quãuis 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 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 naturalẽ solùm 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. Tertiò 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 primò. 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 alijs 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 secundùm 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-

ne conditionato & inefficaci. Et ſic homo naturaliter deſiderat videre Deum. Dico ſecundò, q̃ quia naturale deſiderium hominis fertur in beatitudinẽ in cõmuni, hæc autem ratio boni in cõmuni in nulla re inuenitur totaliter, ideo ait, hoc eſſe nobis collatum per Chriſtũ, quòd naturaliter deſideramus quando nos induxit in vitam æternã, nimirum, quia nos collocauit in fine habente totam rationem boni, quam nos naturaliter deſideramus in communi. At in particulari non deſideramus ſimpliciter illam, quia non ſcimus eſſe poſsibilem. Ad aliud teſtimonium S. Thomæ ex hoc articulo vbi ait. Ineſt homini &c. reſpondetur, q̃ non loquitur de deſiderio abſoluto, ſed conditionato. Vnde hæc ratio non demonſtrat eſſe poſsibile; eſt enim articulus fidei. Nam pari modo demonſtraret reſurrectionẽ mortuorum eſſe futuram, quia ineſt animæ naturale deſideriũ ad corpus, ergo ne ſit inane tale deſideriũ reſurget homo. Similiter etiam probares, materiã primã aliquando habituram omnem formam, quia naturaliter appetit quamlibet formam, & nunquã ſatiatur eius appetitus, ergo vt non ſit inanis appetitus naturæ, neceſſe erit, vt talis appetitus impleatur. Et per hoc patet ad locũ aliũ ex 1. 2. Dicimus enim primò, illud deſiderium nõ eſſe abſolutum. Secundò, etſi abſolutum ſit, eſt intelligendum eſſe naturale cognoſcendi cauſam, quantum naturaliter eſt poſsibile. ¶ Ad ſecundum ex Auguſtino reſpondetur, quòd probat quartam concluſionẽ noſtrã. Loquitur enim de capacitate naturæ hominum. ¶ Ad tertium reſpondetur, quòd appetitus, qualis eſt in homine, videndi Deum, conditionalis, ſcilicet, ſi eſſet poſſibile, vt in ſecunda concluſione habitum eſt, naturalis eſt, id eſt, ex viribus naturæ, ſed inde nõ colligitur, eſſe in homine pondus & inclinationem naturalem ad illã beatitudinem in ſpeciali. At ſi argumẽtum procederet de potentia in hunc modum, omnis potẽtia aut eſt naturalis &c. reſpondetur, q̃ homo habet potentiã obedientialem ad illum finem in ſpeciali, ſicut lignum ad ſtatuam. ¶ Ad quartũ reſpondetur, quòd omne ſimile appetit ſuum ſimile, id eſt, appetit conformari illi inquantum poteſt: ſic homo aſsimilatur naturaliter Deo in hoc, quòd liberè operatur & eſt dominus ſuorum actuum. Et hoc eſt in quo naturaliter oſtẽdit in ſe imaginem Dei. Ad confirmationem reſpondetur, quòd Auguſtinus loquitur de facto: Feciſti nos Domine ad te, ſcilicet per gratiam tuam ordinaſti naturã noſtram ad te. Secundo, feciſti nos ad te, id eſt, capaces tui, & niſi in te perfectam requiem non inuenimus. ¶ Ad quintũ argumentum reſpondetur, q̃ vnaquæq; res habet finẽ determinatum ſecundùm modum ſuæ ſpeciei, non tamen 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; & tamẽ in nulla operatione iſtarũ totaliter quieſcit, vt patet inductiuè. Arbor enim poſtquã fructus fecit, non quieſcit totaliter, ſed ad huc diſponitur ad alios fructus. Similiter in omnibus viuentibus in quibus perfectio maxima eſt ipſa operatio, nunquam tamen vnam operationẽ immutabilem habent. Sic etiam homo, ſi tantùm ſecũdùm perfectionẽ naturalem ſuæ ſpeciei conſideretur, habet quidẽ finem determinatum à natura, ſcilicet, rationalem vitã agere ſecundùm legem naturæ. At in nulla operatione perfectè quieſcet in hac vita. Si ãutẽ quæras de fine naturali poſt hanc vitam. Reſpondetur quòd ad autorẽ naturæ pertinebat, niſi ordinaſſet hominem ex gratia ad videndum 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 beatam: at eſſet beata vt anima rationalis eſſe poterat naturaliter. Fortaſſe autem tale deſideriũ non afferret quicquam triſtitiæ, quia non apprehenderetur vt poſsibile vel debitum ſibi. Sicũt modo de facto animæ minus beatæ non deſiderant abſolutè maiorem gloriam ſed conditionaliter ſi fuiſſet poſsibile, deſiderarent: ſicut optant ſaluos fieri quoſdam qui damnabuntur. Non tamen inde triſtantur, quia non apprehendunt vt poſſibile vel debitum ſibi niſi ex gratia Dei. Sunt autem certæ Deum ad tantam gloriam illas prædeſtinaſſe, & non ad maiorem. Quare non perturbatur quies ipſarũ animarum ex tali deſiderio aut velleitate. Ex his planè colligitur, q̃ cum D. Tho. 1. 2. q. 3. art. 8. oſtendit, beatitudinem hominis conſiſtere in viſione Dei, loquitur de beatitudine ſimpliciter perfecta, non de beatitudine naturali. Nec tamen dico, quòd loquatur de ſupernaturali expreſsè, ſed de beatitudine perfecta ſecundùm capacitatẽ creaturæ rationalis. Et ratio potiſsima Sancti Thomæ eſt. Quia voluntas creaturæ rationalis fertur ad bonum in vniuerſali tanquam ad naturale obiectũ. 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 hominem 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 ſimilitudinẽ videatur. Dicitur enim 1. Ioã. 3. Scimus quoniam cùm apparuerit, ſimiles ei erimus, & videbimus eum ſicuti eſt. 56 4. di. 49. q. 2. arti. 1. Et verit. q. 8. artic. 1. Et quo. 7. ar. 1 & 3. cõtra, cap. 49. & opuſc. 3. c. 105.

¶ 2 Præterea. Auguſt. dicit 9. † de Trinit. Cùm Deum nouimus, fit aliqua Dei ſimilitudo in nobis. † lib. 9. de Trin. c. 11. circa med. tom. 3.

¶ 3 Præterea. Intellectus in actu eſt intelligibile in actu, ſicut ſenſus in actu eſt ſenſibile in actu. Hoc autem non eſt niſi inquantũ 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. 15. de Tri. ca. 9. parũ à medio, tomo. 3.

RESPON-

RESPONDEO dicendum, quòd ad visionem 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 quodammodo est in vidente. Et in rebus quidem corporalibus apparet, quòd res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suā similitudinē. Sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu, non autem ipsa substantia lapidis. Si autem esset vna & eadem res, quæ esset principium visiuæ virtutis, & quæ esset res visa, oporteret videntem ab illa re & virtutem visiuam habere, & formam per quam videret. Manifestum est autem, quòd Deus & est autor intellectiuæ virtutis, & ab intellectu videri potest. Et cùm ipsa intellectiua virtus creaturæ non sit Dei essentia, relinquitur quòd sit aliqua participatiúa similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Vnde & virtus intellectualis creaturæ lumen quoddam intelligibile dicitur quasi à prima luce deriuatum: siue hoc intelligatur de virtute naturali, siue de aliqua perfectione superaddita gratiæ, vel gloriæ. Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei similitudo ex parte visiuæ potentiæ, qua scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum. Sed ex parte visæ rei, quam necesse est aliquo modo vniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. Primo quidem: * quia sicut dicit Dionysius cap. 1. de diui. nom. per similitudines inferioris ordinis rerū nullo modo superiora possunt cognosci. Sicut per speciē corporis non potest cognosci essentia rei incorporeæ. Multo igitur minus per speciem creatam quancunque 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 aliqua forma creata esse similitudo repræsentans videnti Dei essentiam. Tertio, quia diuina essentia est aliquod incircunscriptum continens in se supereminēter quicquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatā repræsentari potest: quia omnis forma creata est determinata secundùm aliquam rationem vel sapientiæ, vel virtutis, vel ipsius essē, vel alicuius huiusmodi. Vnde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere diuinam essentiam non videri. Quod est erroneum. Dicendum ergo, quòd ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visiuæ potentiæ, scilicet lumen diuinæ gloriæ confortans intellectum ad videndum Deum. De quo dicitur in Psalmo; In lumine tuo videbimus lumen. Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quæ ipsam diuinam essentiam repræsentet vt in se est.

A D primum ergo dicendum, quòd autoritas illa loquitur de similitudine, quæ est per participationem luminis gloriæ.

A D secundum dicēdum, quòd August. ibi loquitur de cognitione Dei, quæ habetur in via.

A D 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: & faciunt ipsum in actu, ita diuina essentia vnitur intellectui creato vt intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu.

cap. 1. non multū procul à principio.

Q. 3. ar. 4.

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 vidēdum 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, q̄ 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, q̄ species intelligibilis sit eiusdem ordinis cum re, quam repræsentat, neq; q̄ 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 repręsentata. 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, quia est notitia, notitia autem est naturalis similitudo rei, & tamen est quid creatum, ergo poterit dari species intelligibilis impressa repræsentatiua Dei sicuti est. Patet consequentia nam eadem est ratio, cum visio sit aliquid creatum. Antecedens vero probatur. Primò quia est similitudo actualis Dei. Secundò ex August. lib. 9. de Trin. c. 11. vbi ait, q̄ notitia habet similitudinem ad eum cuius est notitia. Item in lib. 14. c. 6. ait q̄ cogitatio mentis qua se ipsam cogitat, est imago ipsius mētis & cap. 17. dicit tunc fieri plenam similitudinem in nobis quando perceperimus eius plenam visionem. Confirmatur ex illo 1. Ioan. c. 13. Cum apparuerit similes ei erimus &c. ¶ Tertio. Potest dari verbum mentale repræsen-

præſentans Deum ſicuti eſt, ergo multo magis dabitur ſpecies intelligibilis, videtur conſequentia clara, quia verbum mẽtale eſt expreſſa rei imago, quam repræſentat, ergo ſi datur expreſſa imago, multo magis dabitur impreſſa & quaſi implicita imago, qualis eſt ſpecies intelligibilis. 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, q̃ 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. ¶ Quartò. Intelligere, ſicut & ſentire, eſt quoddam pati, vt dicit Ariſtot. 2. de Anima. c. 4. Sed non alia ratione verificatur eſſe quoddam pati, niſi quatenus intellectus recipit ſpeciem intelligibilem impreſſam, hæc autem nõ poteſt eſſe diuina Eſſentia, igitur ſpecies creata. ¶ Quintò. Beati finitè vident Deum finita quadam viſione, nam licet videant infinitum, ſed tamen vident finitè, & etiam ſunt finita quæ vident in Deo, ergo non oportet dari ſpeciem infinitam ad hoc, ſed ſufficit ad huiuſmodi actionem finita ſimilitudo & ſpecies creata. ¶ Sextò. Datur lumen creatum concurrens efficienter ad viſionem beatificam, igitur poteſt dari ſpecies intelligibilis. Probatur conſequentia. Nam ſpecies intelligibilis ponitur vt ſit principium effectiuum formale & proportionatũ cum ipſa actione circa tale obiectum. ¶ Septimò. Angelus inferior cognoſcit ſupremum per ſpeciem intelligibilem minus immaterialem, diſtinctè & intuitiuè quàm ſit angelus ſupremus, & per ſpeciem inferiorem ipſo cognito, & ſpecies cùm ſit accidens repræſentat ſubſtantiam, ergo non inconuenit, quòd etiam Deus videatur per aliquam ſpeciem creatam ſupernaturalem.

Propter hæc argumẽta quidam Scholaſtici ſequuntur partem contrariam D. Thomæ aſſerentes, Deum poſſe repræſentari diſtinctè & quidditatiuè per ſpeciem quandam creatam ordinis ſupernaturalis.

Pro reſolutione eſt notandum, quòd ſimilitudo ex parte rei viſæ ſeu cognitæ eſt triplex: quædam dicitur ſimilitudo obiectiua, quæ inſtrumentaliter mediante ſui cognitione repræſentat rem aliam, ad quam principaliter terminatur motus intellectualis. v. g. imago 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 impreſſa in potentia cognoſcitiua, cuius vnione potentia 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 repræſentare, vel ex impoſitione vt termini, & talis repræſentatio non ponit maiorem perfectionem in repræſentante ex maiori perfectione obiecti repræſentati, vt ly Deus, ly formica æquales ſunt in ratione ſigni. Alio modo ex natura ſua, quia eſt naturalis ſimilitudo & 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, obiectiua, per quam videatur, per cuius cognitionẽ videtur Deus ſicuti eſt. Hæc concluſio eſt communis omnibus Theologis, imò ſunt, qui opinantur concluſionem ſecũdam D. Tho. eſſe intelligendam de huiuſmodi ſimilitudine obiectiua; & ita explicãt teſtimoniũ D. Aug. citatum in argumento, ſed contra, quod habetur 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 dicere, Deum per ſimilitudinem videri, eſt dicere diuinã eſſentiam non videri: ac ſi diceret, quòd videre Deum videndo aliquam ſimilitudinẽ diſtinctam à Deo, perinde eſt atque negare diuinam eſſentiam videri: hoc enim modo Patres dicebantur videre Deum, in quibuſdam imaginibus & figuris: & tamen Moyſes poſt huiuſmodi viſiones efflagitabat precibus à Deo, oſtẽde mihi faciem tuam, vt legitur Exod. 33.

Secunda concluſio. Non ſufficit ad veritatem ſecũdæ concluſionis D. Tho. negare huiuſmodi ſimilitudinem obiectiuam eſſe poſsibilem, ſed vltrà oportet negare omnem creatã ſimilitudinem ſecundo modo eſſe poſsibilem, per quã videatur Deus ſicuti eſt. Hæc concluſio probatur ex primo fundamento articuli, vbi planè loquitur de forma impreſſa in potentia cognoſcitiua, & ex ſolutione ad tertium argumentum, vbi docet eſſentiam diuinã per ſe ipſam vniri intellectui per modum formæ intelligibilis. Id ipſum docet lib. 3. contra gent. c. 49. potiſsimè ratione 4. & 5. Item rationes articuli, ſi quid valent, procedunt de ſimilitudinibus omnibus etiam creatis, quantumuis ſpirituales ſint, & teſtimonium D. Aug. loquitur de quacunq; ſimilitudine.

Tertia concluſio. Abſolutè loquendo, & non ſolum ſecundùm opinionem D. Tho. neceſſe eſt negare aliquam ſpeciem intelligibilem creatam eſſe poſsibilem, 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 intelligibili, ergo &c. Maior patet inductiuè etiam in cognitione 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 ferri. v. g. tactus vt diſtinctè ſentiat frigiditatem, non ſufficit q̃ caro mea afficiatur frigiditate, ſed neceſſe eſt, vt ſenſorium recipiat ſimilitudinem quandam immaterialem, vt ſentiat frigiditatem. Et hinc eſt q̃ Ariſt. dixit vbi ſupra tex. 98. q̃ ſenſibile poſitum ſupra ſenſum nõ facit ſenſationem, eo q̃ talis vnio valde materialis eſt, & ita cõſequenter, & proportionabiliter in alijs ſenſibus ſuperioribus conſtat fieri ſenſationem per ſimilitudinem immaterialem obiecti materialis, & ille ſenſus excellentior eſt, qui recipit puriorem ſimilitudinem immaterialiori modo. v. g. olfactus perfectior eſt tactu, & guſtu, quia recipit ſpeciem odorabilis cum minore alteratione: non enim neceſſe eſt, q̃ organum ſenſus alteretur, imo fortaſsis neque mediũ. Vultures enim à longiſsimo ſpatio odorãtur cadauera. Deinceps auditus ſpiritualior eſt, quia abſq; aliqua alteratione obiecti aut medij, ſed per quẽdam motum localem ſpiritualis

quædam

quædam ſimilitudo ſoni percipitur in auditu. Viſus denique perfectiſsimus ſenſus eſt inter quinque, eo q̃ abſque aliqua mutatione obiecti, aut medij, aut organi, ſed intentionaliter mouetur ab obiecto. Proportionabiliter in ſenſu communi recipiuntur ſpecies magis abſtractæ à materia: & tandem in intellectu recipiuntur ſpecies intelligibiles abſtractæ à phantaſmatibus virtute luminis intellectus agentis, repræſentantes in communi & immaterialiter quidditatem rei materialis. Cæterùm reſpectu obiecti omninò immaterialis, quales ſunt ſubſtantiæ ſeparatæ non poſſunt eſſe in nobis ſpecies repræſentantes immaterialia obiecta, ſicuti ſunt: quia omnis ſpecies noſtra intelligibilis habet quandam materialitatem, eo q̃ abſtrahitur à phantaſmatibus, & per conuerſionem ad phantaſma repræſentat. Ex dictis colligetur veritas illius propoſitionis. Minor verò probatur. Quia Deus eſt infinitè immaterialis, etiam in ratione intelligibilis, ſed nulla ſpecies creata poteſt habere infinitam immaterialitatem etiam in repræſentando, ergo vera eſt minor. Sed probatur iſta minor ſecunda. Quia quantò res repræſentata eſt perfectior, tanto magis perfecta eſſe debet ſimilitudo, quæ repræſentat naturaliter rem illam, ſed Deus eſt infinitè perfectus, ergo ſpecies intelligibilis, quæ naturaliter illum repræſentaret ſicuti eſt, deberet eſſe infinitè perfecta ſecundùm immaterialitatem ſuæ repræſentationis naturalis. Confirmatur. Quia omnis ſpecies quæ naturaliter repræſentat perfectius obiectũ, habet in ſuo eſſe maiorem perfectionem, quàm alia ſpecies quæ repræſentat obiectum minus perfectum, ergo quæ repræſentat 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 repræſentantis. De hac re vide D. Tho. de verit. q. 8. art. 1. vbi plurima argumenta facit in confirmationem huius veritatis. & in 3. cont. gen. c. 49.

Pro ſolutione argumentorum notandum eſt cum Caiet. hoc in loco, q̃ ſpecies intelligibiles, de quibus loquimur nõ habent per ſe q̃ ſint accidentia vel ſubſtantia, conuenit tamen eis per ſe q̃ ſint repræſentatiuæ, nõ per modum ſigni ad placitum, ſed per modum ſimilitudinis naturalis: fit enim omnis cognitio per aſſimilationem, & tantò debet eſſe perfectior ſpecies in hoc eſſe, quantò rem perfectiorem repræſentat.

AD primum argumentum reſpondetur, q̃ quamuis illa diſtinctio ſpeciei intelligibilis in eſſendo & in repræſentando meritò admittatur; tamen quia perfectio ſpeciei in repræſentando eſt perfectio naturaliter ſecundùm eſſe reale quoddam, planè colligitur, q̃ ſi res quæ repræſentatur euidenter & ſicuti eſt, eſt infinita, q̃ etiam ipſa ſpecies repræſentãs habeat infinitam perfectionem realem & infinitam immaterialitatem. Cum hoc tamen ſtat in veritate, q̃ ſpecies intelligibilis, quæ eſt accidens, poſſit repræſentare perfectè ſubſtantiam creatam, quia in ratione repræſentandi poteſt eſſe proportio in ſimilitudine accidentis cum ſubſtantia finitæ perfectionis. Quemadmodum accidẽtia conferunt & conducunt maximè ad inueſtigandum quodquid eſt, & attingunt etiam ad productionẽ ſubſtantiæ in virtute ſubſtantiæ, cuius ſunt accidentia; ita etiam ſpecies intelligibilis, quamuis ſit accidens, poterit attingere ad perfectam cognitionem ſubſtantiæ & repræſentationem eius, virtute ſubſtãtiæ, quæ vtitur ipſa ſpecie, & in virtute ſubſtantiæ cuius eſt ipſa ſpecies. Sed reſpectu Dei nullus poteſt eſſe effectus, qui repræſentet Deum ſicuti eſt, eo q̃ nullam poteſt habere proportionem in ratione repræſentandi, quia talis repreſentatio, cum debeat eſſe naturalis, neceſſe eſt vt fundetur in aliqua perfectione reali & immaterialitate rei, quæ debet eſſe eiuſdem generis cum eo quod repræſentatur. Quare nulla eſt conſequentia, q̃ ſi ſpecies intelligibilis quæ eſt accidens poteſt repræſentare ſubſtantiã creatã ſicuti eſt, q̃ poſsit 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, q̃ ob id requiritur ſpecies, quæ eſt ſimilitudo 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 participationem luminis gloriæ. Vnde reſpõdetur ad argumentum, quòd aliter ſpecies, quàm viſio eſt ſimilitudo obiecti ipſum repræſentans, nam repræſentare ſpeciei eſt efficere rei cognitionem, modus autem repræſentandi notitiæ non eſt efficere, ſed eſt eſſe cognitionem & repræſentationem formaliter. Quorum primum eſt impoſsibile tribuere creaturæ, quia ſolus Deus eſt cauſa efficiens beatitudinis. Sed tamen hæc doctrina non conſonat cum doctrina D. Tho. Nam ipſe in articulo non negat ſpeciem intelligibilem creatam eſſe poſsibilem ad videndum Deum, quia illa eſſet principiũ effectiuum 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 vidẽdum 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 poſsibilis ad videndum Deum, quia etiam ipſum lumen gloriæ concurrit efficienter ad videndum Deũ, & nihilominus eſt quædam ſimilitudo Dei ex parte 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 intelligitur terminus intrinſecus ipſius cogitationis vel cognitionis, qui eſt imago expreſſa obiecti, quæ formatur in nobis in cognitione naturali intellectus.

Ad tertium teſtimonium, vbi D. Auguſt. loquitur de viſione beata, notandũ eſt, q̃ beati ſimiles ſunt Deo in hoc, q̃ ſunt videntes Deũ ſicuti eſt, & fruuntur ipſo, ſicut ipſe Deus eſt beatus quia videt ſe & fruitur ſe, nõ tamen fit in beatis ſimilitudo formaliter Deum repræſentans 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 problematicè poſſe defendi, q̃ 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 ſimilitudine,

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 verbū 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 verbū 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. hìc. Quia omnes rationes D. Thomæ in articulo multò magis procedũt de ſimilitudine expreſſa, quàm de impreſſa, quæ eſt ſpecies intelligibilis. Quòd autem ait oppoſita 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 A præſupponit paſsionem, ideſt, receptionem ſpeciei intelligibilis. ¶ Ad quintum reſpondetur, quòd quanuis 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. Cæterùm quia obiectum eſt infinitum, non poteſt dari aliquid quod ſuppleat vnionem obiecti intelligibilis cum potentia intel B ligente; Sed neceſſè 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 ſub C ſtantiæ & 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 D 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 aſsimiletur 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 E 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 actū ſecundum, ergo forma conſtituens in actu primo intellectum habet aliquid potētialitatis, aliàs etiā cōſtitueret in actu perfecto ſecūdo. ¶ Vltimò. De ratione ſpeciei intelligibilis eſt vt ſit forma qua & principium quo mediāte 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 principiū formale, quo operatur agens, eſt aliquid ſubordinatum agenti, quod operatur vt principale agens & per ſe ſubſiſtēs; & ita beati vterentur Diuina eſſentia quaſi inſtrumēto & principio ad actionē vitalem, quæ eſt ipſa viſio beatifica. Caietanus nititur explicare, q̄ ad rationem ſpeciei intelligibilis, abſolutè loquendo, non eſt q̄ conſtituat intellectum in actu ſeu in habitu, ſed q̄ 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 intelligēdi, ſed quòd ſe habeat ad actum ſecundū ſicut ſe habet forma ad ipſum eſſe, quod communicatur materiæ; & propterea quanuis 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 oppoſitū. Quapropter videtur nobis tota difficultas poſita eſſe in explicando qualis ſit vnio Diuinæ eſſentiæ cum intellectu beato in ratione ſpeciei intelligibilis.

A

B

C

PRO explicatione ſit prima cōcluſio. Certum eſt quòd Diuina eſſentia immediatè vnitur intellectui beatorum tāquam 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.

D

Secunda concluſio. Certum eſt etiam in doctrina D. Tho. q̄ 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, q̄ huiuſmodi ſpecies eſt in intellectu noſtro, per quam ſicut per propriam formā intelligit rem ipſam & cuius virtute format in ſe ipſo intentionem rei intellectæ, quam nos dicimus verbum. Et ratio eſt. Quia quale eſt vnūquodq; talia operatur. Vnde oportet intellectum prius fieri in actu per formam intelligibilem, quàm producat imaginem expreſſam ipſius rei. Itē probatur inductiuè, quia omnis forma agentis, cui per ſe aſsimilatur effectus, cōcurrit effectiuè vt principiū effectiuum ipſius effectus, ſiue ſit forma ſubſtantialis, ſiue accidentalis. v. g. anima hominis eſt principium effectiuum geniti, quia genitū per ſe aſsimilatur generanti animato anima rationali, & ſimiliter potētia ipſa generatiua principiū effectiuū eſt, cui per ſe aſsimilatur genitū: ſimiliter ignis mediāte forma & calore efficienter generat ignem & calidum.

E

Tertia concluſio. Diuina eſſentia, quatenus vnitur intellectui vt forma intelligibilis & in ratione formæ intelligibilis, non concurrit effectiuè cum intellectu ad producendam viſionē 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 lumē, quo potentia redditur efficax ad viſionem, ex parte verò obiecti, vt obiectum vniatur potentiæ, ponit Diuinā eſſentiam in ratione ſpeciei intelligibilis vniri, ſed hoc nō eſt efficere, ergo non ponitur ad efficiendū. Confirmatur. Nam ſi Diuina eſſentia in quantum ſpecies intelligibilis vt ſic, concurreret effectiuè ad viſionem, iam ſe teneret ex parte potentiæ viſiuæ, quatenus illà 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 nō ſolùm lumē effectiuè concurrit, ſed etiam ſpecies obiecti, quæ eſt virtus effectiua ad cognitionem eiuſdem obiecti; Sed in viſione beata non ponit D. Tho. aliam virtutē 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 aliorū intelligibiliū, quæ non ſunt lux tantum, ipſa ſpecies rei intellectæ ſimul & lumen. Idem docet ad ſecundum & quartum ibidem.

Quarta concluſio. Nihilominus dicēdum eſt ipſam Diuinam eſſentiam vniri intellectui beato propriè in ratione ſpeciei intelligibilis, ita vt viſio pēdeat 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, & vbicūque 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, q̄ Diuina eſſentia eſt quod videtur & quo videtur. Ex quo loco aliqui colligunt, q̄ Diuina eſſentia cōcurrit 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 dependentiā intellectus poteſt terminare, ergo neceſſe eſt, q̄ 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 nō 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 vnionē in ratione formæ intelligibilis. Confirmatur ſecūdò. Nam Diuina eſſentia eſt veritas intelligibilis continens eminenter quidquid perfectionis eſt in ſpecie creata, ergo per ſe ipſam poterit habere rationē propriam ſpeciei intelligibilis, quia hoc nullam imperfectionem includit, ſicuti Diuina eſſentia includit rationem propriam ſapientiæ, quanuis ſapientia in nobis ſit qualitas quædam inhærens.

Sed

Sed dicit aliquis, quòd includit imperfectionem intrinsecè 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 dico, quòd de ratione propria speciei intelligibilis vt sic, non est quòd sit principium efficiens cognitionis, sed solum quòd vniat obiectum cum potentia in esse cognoscibili. Et ratio est. Quia quòd species intelligibilis sit actiua cognitionis, potius hoc se tenet ex parte potentiæ, 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, quod efficiat.

Sed obserua maximè, quòd in cognitione rerũ naturalium 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 sufficienter determinatam ad talem speciem cognitionis eliciendam, sed hæc determinatio fit accedente specie intelligibili, quæ constituit intellectum in actu primo, vt sit efficax talis cognitionis circa tale obiectum, & hoc prouenit ex imperfectione potentiæ & luminis, at vero lumen gloriæ sufficientissimè determinat intellectũ 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 intelligibilis, quæ per se primò hanc vnionem formaliter facit, concurrit efficienter ad visionem: imo verò aliqui ex modernis opinantur, quòd nec species intelligibiles nostræ concurrunt efficienter ad cognitionem, sed solum 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 communis sententia quòd angelus non indiget alia specie intelligibili ad cognitionẽ sui, quàm ipsamet essentia propria, quæ vnitur intellectui angelico, nõn 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 dimanat ipse intellectus, & habet esse inexistentiæ; & in hoc subordinatur intellectus essentiæ tãquam potiori principio operandi. Cæterùm in ratione speciei intelligibilis non potest essentia angeli effectiuè concurrere, nisi velimus ponere duplicem efficientiam in essentia angeli, vnam principalem, & alteram subordinatam intellectui, tanquam procedentem ab specie intelligibili 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 efficiendo. Ita nos dicimus, quòd Diuina essentia concurrit ad visionem beatificam, vt agens principale visionis, quatenus est autor gratiæ & gloriæ. Vnde alter ille concursus effectiuus superfluus est, nec decens Diuinam essentiam, cum sufficiat, quòd in ratione speciei intelligibilis vniatur intellectui per se ipsam faciens obiectum præsens, in quo officio non inuenitur ratio efficiendi, sed solum terminandi dependentiam intellectus & luminis à præsentia obiecti, & hoc maximè decet Diuinam essentiam, quæ secundùm se propriè est forma subsistens & intelligibilis, continens eminẽter omnem perfectionem formarum intelligibilium inquantum huiusmodi, sicuti continet omnem rationem essendi. Est aliud exemplum ad explicãdam hanc veritatem. Certum 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 dependentiam humanæ naturæ in hoc quod est existere, sic vt per nullam aliam existentiam creatam existat anima & humanitas Christi, quod habet communis & tutior opinio Theologorum, quidquid dicat Scotus. Quemadmodum ergo Deus per se ipsum potest 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 intelligibilis, absque eo quòd recipiatur in intellectu tanquam in subiecto eo modo imperfecto, sicut nostra existentia recipitur in nostra essentia.

AD argumenta respondetur. Ad primum negatur maior, per se loquendo de specie intelligibili 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 essentiam intellectui vt formam intelligibilem, non est esse principium quo intellectus efficiat elicitiuè visionem, sed est esse formam intelligibilem, qua vnita intellectui intellectus cum lumine eliciat visionem. ¶ Ad tertium concedo minorem, si loquamur de specie intelligibili creata, & sic concedo minorem, & nego consequentiam: Nam de ratione formæ intelligibilis, absolutè loquendo, non est quòd sit formalis similitudo existens & recepta in intellectu: sed sufficit quòd sit forma intelligibilis intimè assistens & faciens præsens obiectum. ¶ Ad quartum respondetur, quòd omnes illæ perfectiones inueniuntur in specie intelligibili creata, non tamen per se primò conueniunt speciei intelligibili vt sic. ¶ Ad quintum negatur antecedens. Ad probationem respondetur, quòd si constituere accipiatur vt dicit imperfectionem causæ materialis vel formalis inhærentis, non competit per se primò speciei intelligibili constituere intellectum in actu primo, quanuis competat speciei intelligibili creatæ: Si autem constituere in actu primo intelligatur & accipiatur pro hoc quod est supplere vicem constituentis quantum ad vnionem obiecti cum potentia, sic Diuina essentia in ratione speciei intelligibilis 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.

57 4.di.49.q.2.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.22. de Ciuit. Dei, cap.29. circa medium, tom.5.

¶ 2 Præterea, Augustin. dicit vlt.* de Ciui. Dei ca. 29. Visitaque præpollentior oculorum erit illorum, scilicet glorificatorum, non vt acutiùs videant, quàm quidam perhibentur videre serpentes vel aquilæ. Quātalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quàm corpora: sed vt videant & incorporalia. Quicunque autē 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 originē habet: phantasia enim est motus factus à sensu secundùm actum, vt dicitur in 3. de Anima: ergo Deus sensibili visione videri potest.

Epist.112. ca.9.to.2.

SED contra est quod dicit Augustin. in* libro de videndo Deum ad Paulinam: Deū nemo vidit vnquā: vel in hac vita, sicut ipse est: vel in angelorum vita sicut visibilia ista, quæ corporali visione cernuntur.

RESPONDEO dicēdum, quòd impossibile est Deum videri sensu visus, vel quocunque alio sensu, aut potentia sensitiuæ partis. Omnis enim potentia hûiusmodi est actus corporalis organi, vt infra dicetur*. Actus autem proportionatur ei, cuius est actus. Vnde nulla huiusmodi potentia potest se extendere vltra corporalia. Deus autē incorporeus est, vt suprà* ostēsum est. Vnde nec sensu, nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu.

Arti.seq.& q.78.

q.3.arti.1.

AD primum ergo dicendum, quòd cùm dicitur; In carne mea videbo Deum saluatorem meum: nō intelligitur quòd oculo carnis sit Deū visurus, sed quòd in carne existens post resurrectionem visurus sit Deū. 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, q̄ August. loquitur inquirendo in verbis illis, & sub conditione. Quod patet ex hoc* quod præmittitur; longe itaque potentiæ alterius erūt, scilicet oculi glorificati, si per eos videbitur incorporea illa natura. Sed post modū hoc determinat dicēs; Valde credibile est sic nos visuros mundana tūc corpora cœli noui & terræ nouæ, vt Deū vbique præsentem: & vniuersa etiam corporalia gubernantem clarissima perspicuitate videamus, non sicut nunc inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta cōspiciuntur: sed sicut homines, inter quos viuentes motuſq; vitales exercentes viuimus: mox vt aspicimus non credimus viuere, sed videmus. Ex quo patet, q̄ 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 accidēs. Quod quidem à † visu nōcognoscitur, sed

Lodē libro 22.ca.29. tom.6.

†Aliàs à sensu

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 refulgētia 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.

B *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, q̄ D. Tho. poterat specialē rationē assignare ex parte obiecti visus corporalis sub quo Diuina essentia nullo modo continetur: Sed voluit assignare vniuersaliorē rationem, qua ostenderet nullū sensum eleuari posse ad vidēdū Deū.

C ¶Sed cōtra rationē 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, q̄ 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 essentiā. ¶ Ad primum respōdetur, q̄ anima ita est actus corporis, q̄ 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 extēdi ad incorporea, sicut nec subiectum cuius est potētia pēdet à corpore. ¶ Ad secundū respondetur, q̄ ignis inferni instrumētaliter potest eleuari ad actionē trāseuntē in spiritū virtute principalis agentis, qui est Deus: at verò in actionibus immanētibus & vitalibus proximū agēs, in quo debet esse potētia operandi, est agēs principale, qui operatur inquātū est in actu per propriā formā. Hoc enim intrinsecè includitur in definitione actionis vitalis. Vnde nullo modo potest anima eleuari ad actionē vitalem videndi Deū oculis corporalibus in ratione instrumenti, quoniā hoc excedit proportionē suæ potētiæ, non autē est eadē ratio de actionibus trāseuntibus, vbi potest assumi aliqua substantia per modū instrumenti, & eleuari vltra propriā virtutem & potentiam ad effectū principalis agētis.

ARTICVLVS IIII.

¶Vtrùm aliquis intellectus per sua naturalia Diuinā essentiam videre possit.

58 4.dist.49. q.2.arti.6. Et verit.q. 8.art.3. Et 3. cōtra cap.50. †ca.4.p.4. parū ante medium.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd aliquis intellectus creatus per sua naturalia Diuinā essentiam videre possit. Dicit enim Diony. † 4. cap. de diui. no. q̄ angelus est speculum purum clarissimum susc ipiens totam (si fas est dicere) pulchritudinem Dei: Sed vnumquodque videtur dum videtur eius

tur eius ſpeculum. Cùm igitur angelus per ſua naturalia intelligat ſeipſum, videtur quòd etiam per ſua naturalia intelligat diuinam eſſentiam.

¶ 2 Præterea, illud, quod eſt maximè viſibile, fit 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 ſua naturalia intelligere poteſt, multo magis Deum.

¶ 3 Præterea. Senſus corporeus nõ poteſt eleuari ad intelligendam ſubſtantiam incorpoream: quia eſt ſupra eius naturam. Si igitur videre Deum per eſſentiã ſit ſupra naturam cuiuſlibet intellectus creati, videtur quòd nullus intellectus creatus ad vidẽdum Dei eſſentiam pertingere poſsit. Quod eſt erroneũ, vt ex ſupradictis patet *. Videtur ergo quòd intellectui creato ſit naturale diuinam eſſentiam videre.

Artl. 1. huius quæſt.

SED contra eſt quod dicitur Rom. 6. Gratia Dei vita æterna. Sed vita æterna conſiſtit in viſione diuinæ eſſentiæ, ſecũdùm illud Ioã. 17. Hæc eſt vita æterna, vt cogn.te ſolum verũ Deũ, &c. Ergo videre Dei eſſentiã, cõuenit intellectui creato per gratiã, & nõ per naturã.

RESPONDEO dicendum, ꝙ impoſsibile eſt ꝙ aliquis intellectus creatus per ſua naturalia eſſentiam Dei videat. Cognitio enim cõtingit ſecũdùm quod cognitũ eſt in cognoſcente. Cognitum autẽ eſt in cognoſcente ſecundùm modũ cognoſcentis. Vnde cuiuſlibet cognoſcẽtis cognitio eſt ſecundùm modũ ſuæ naturæ. Si igitur modus eſſendi alicuius rei cognitæ excedat modũ naturæ cognoſcẽtis, oportet ꝙ cognitio illius rei ſit ſupra naturã illius cognoſcẽtis. Eſt autem multiplex modus eſſendi rerũ. Quædam enim ſunt quorũ natura non habet eſſe niſi in hac materia indiuiduali, & huiuſmodi ſunt omnia corporalia: Quædã verò ſunt quorũ naturæ ſunt per ſe ſubſiſtentes, non in materia aliqua, quæ tamẽ nõ ſunt ſuum eſſe, ſed ſunt eſſe habentes. Et huiuſmodi ſunt ſubſtãtiæ incorporeæ, quas angelos dicimus. Solius autẽ Dei proprius modus eſſendi eſt, vt ſit ſuũ eſſe ſubſiſtens. Ea igitur, quæ nõ habent eſſe niſi in materia indiuiduali, cognoſcere eſt nobis connaturale; eo ꝙ anima noſtra per quã cognoſcimus eſt forma alicuius materiæ. Quæ tamen habet duas virtutes cognoſcitiuas. Vnam, quæ eſt actus alicuius corporei organi. Et huic cõnaturale eſt cognoſcere res ſecũdùm quod ſunt in materia indiuiduali. Vnde ſenſus nõ cognoſcit niſi ſingularia. Alia verò virtus cognoſcitiua eius eſt intellectus, qui nõ eſt actus alicuius organi corporalis. Vnde per intellectum connaturale eſt nobis cognoſcere naturas, quæ quidẽ nõ habẽt eſſe niſi in materia indiuiduali, nõ tamen ſecundùm quod ſunt in materia indiuiduali, ſed ſecundùm quod abſtrahuntur ab ea per conſiderationem intellectus. Vnde ſecundùm intellectũ 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 ſecũdùm ſtatũ 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 eſſentiã Dei, vt ſuprà oſtenſum eſt *. Vnde non ſequitur quòd angelus per ſua naturalia poſsit cognoſcere eſſentiam Dei.

Artl. 2. huius quæſt.

A D ſecundũ dicẽdũ, ꝙ intellectus angeli nõ habet defectum, ſi defectus accipiatur priuatiuè, vt ſcilicet careat eo quod habere debet. Si verò accipiatur negatiuè, ſic quælibet creatura inuenitur deficiẽs Deo cõparata, dum nõ habet illã excellentiã, quæ inuenitur in Deo.

A D tertium dicendum, quòd 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 ſuã naturã per gratiã ad aliquid altius eleuari. Et huius ſignum eſt, quia viſus nullo modo poteſt in abſtractione cognoſcere id, quod in cõcretione cognoſcit: nullo enim modo poteſt percipere naturã, niſi vt hãc. Sed intellectus noſter poteſt in abſtractione conſiderare quod in concretione cognoſcit. Etſi enim cognoſcat res habentes formam in materia, tamẽ reſoluit compoſitum in vtrumque, & cõſiderat ipſam formã per ſe. Et ſimiliter intellectus angeli, licet connaturale ſit ei cognoſcere eſſe concretũ in aliqua natura; tamẽ poteſt ipſum eſſe ſecernere per intellectum, dum cognoſcit quòd aliud eſt ipſe, & aliud eſt ſuum eſſe. Et ideo cùm intellectus creatus per ſuam naturã natus ſit apprehendere formã concretam, & eſſe concretum, in abſtractione per modũ reſolutionis cuiuſdam: poteſt per gratiam eleuari vt cognoſcat ſubſtantiam ſeparatã ſubſiſtentem, & eſſe ſeparatum ſubſiſtens.

SVMMA ARTICVLI.

PRima concluſio eſt negatiua. ¶ Secunda concluſio. Cognoſcere ipſum eſſe ſubſiſtens eſt connaturale ſoli intellectui diuino.

COMMENTARIVM.

NOta circa primã concluſionẽ eſſe certã ſecundùm fidẽ catholicã. Fuit enim olim anno Domini 1314. circa tẽpora Ioan. 22. error Begardorum, & Beguinarũ aſſerentiũ omnẽ intellectualem naturã in ſe ipſa naturaliter eſſe beatã, & nõ Dei gratia. Iſte error damnatur in Concilio Vienenſi, & habetur in Clementina Ad noſtrũ, de hæreticis. Et probatur ex illo ad Rom. 6. Gratia Dei vita æterna. & Ioan. 14. promittitur Dei manifeſtatio, tanquã præmium diligentis Deũ: conſtat autẽ, ꝙ diligere Deũ nõ poſſumus ex viribus naturæ ad promerendũ Deũ, ergo nõ poſſumus videre Deũ per naturã. 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. cõtra 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 cognitũ eſt in cognoſcente ſecundùm naturam cognoſcentis, non ſequitur æqualitas, quam intendit

D. Tho.

D. Tho. scilicet, q 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, q intellectus creatus, etiam illustratus lumine gloriæ, non posit videre Deum. Probatur sequela, quia modus essendi Dei excedit omnē modū essendi intellectus creati quātumlibet illustrati lumine gloriæ. ¶ Quartò. Nam ex eadem ratione sequeretur, q 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, q conclusio D. Tho. expresè loquitur de cognitione euidenti, qua cognoscitur res sicuti est. Cæterum de cognitione confusa & obscura nō opus est ad hoc q res cognoscatur, quòd sit tanta proportio inter modum essendi cognoscentis & rei cognitæ. Secundò nota, q radix & initium cognitionis prouenit ex eo q 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, q 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, q esse cognitum modificatur secūdùm naturam cognoscentis, & non è contrario. Hinc etiam oportet, q naturalis mēsura cognitionis sit ipsa cognoscentis natura, & iste est discursus D. Tho. dum ex multiplici modo essendi rei colligit, q cognitio Dei sicuti est non potest esse connaturalis alicui creaturæ.

AD primum argumentū respondetur, q 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 admodū 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 euidenter cognoscere, nisi quidditatem in materia. Ad confirmationem respondetur, quod D. Thomas non infert 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 sua 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 proprius 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 sua 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. Cæterùm 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 sua 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. ca. 51. 52. & 55. Et opu scu. 3. cap. 105. & 4. d. 49. q. 2. artic. 7. Et ver. q. 3. art. 3. 14.

¶ 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. Cùm igitur virtus naturalis intellectus creati non ſufficiat ad Dei eſſentiã videndam, 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 ſecundùm hoc lumen efficiuntur Deiformes, id eſt, Deo ſimiles: ſecundùm illud 1. Ioan. 3. Cùm apparuerit, ſimiles ei erimus, & videbimus eum ſicuti eſt.

Artl. præc.

AD primum ergo dicendum, quòd lumen creatum eſt neceſſarium ad videndum Dei eſſentiam, non 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.

In 4. diſt. 49.

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 tantam ſublimitatem, quòd ipſa diuina eſſentia fit forma intelligibilis intellectus, ergo oportet, quòd 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 videndum 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 hîc, & 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 doceat: 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, quanuis 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 ſolùm falſa & periculoſa & temeraria eſt, ſed fortaſsis 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 certè 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.quęſt.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 ſecũdùm 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 moueret 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 graui. 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 ſecundò; An meritò & 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 ſolùm prouenit effectiuè ab ipſo merente,ergo præmium eſt à præmiãte præciſẽ vt à cauſa efficiente. Confirmatur. Quia aliàs creatura ſe beatificaret effectiuè,neq; viſio eſſet omnino ſupernaturalis,ſiquidẽ produceretur à potẽtia naturali. ¶Secundò arguitur argumẽto Scoti.Quia ſi ponatur lumen gloriæ,ſequeretur angelũ poſſe videre Deũ per ꝓpriã 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 clariùs videbit angelus per propriã eſſentiam,quæ clariùs repræſentat Deũ.¶Tertiò.Quia poſito luminæ 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

visio est ipsi naturalis, quemadmodum si cæcus illuminetur supernaturaliter, tamen visio est ei naturalis. ¶Quarto. 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 remisibilis: & 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 prę̃sentem. ¶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 inductiuè 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 & cũ 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 autẽ ad lumen quod est dispositio ad vnionem talis formæ.

DVbitatur tertiò. Vtrùm de potẽtia Dei absoluta fieri possit quòd intellectus creatus videat Deũ sine lumine gloriæ infuso? Arguitur primò pro parte affirmatiua. Quicquid potest Deus facere cum causa secũda potest facere se solo: sed mediante lumine gloriæ tanquam principio effectiuo producit visionẽ, ergo se solo absque lumine potest facere quòd intellectus videat Deũ. ¶ 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. ¶ Tertiò. De facto aqua baptismi eleuatur à Deo vt efficienter concurrat ad sanctificationẽ 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 Deũ sicuti est. ¶ Quartò. 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 secundùm 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 hìc 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 vnitũ 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 difficultatẽ sunt variæ sentẽtiæ doctorũ in 4. d. 49. Vbi aiunt Scotus & Durand. quòd etiã sine habitu & sine auxilio speciali potest intellectus creatus videre Deum per hoc solùm, 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 hìc, & 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, hic autem esse non potest nisi ipse Deus, ergo Deus videt per illam visionem tanquã causa principalis, quod est absurdum. Nobis igitur placet secũda 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 proportionẽ cum illa actione, aliàs idem erit dicere, q̃ non habet proportionem cum actione videndi, & quòd non videt vt causa videndi. Præterea fieri non potest per aliquam potentiã, quòd

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 vidente 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 ſecundùm 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 ipſiuſmet 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 meliùs 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, quanuis 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 abſolutæque 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 vidētium Dei eſſentiam vnus alio perfectius videat.

60 4. diſt. 49. q. 2. arti. 4. & 3. contr. cap. 56.

AD SEXTVM ſic proceditur. Videtur, quòd vidētium 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. Auguſt. dicit in * lib. 83. quæſt. q 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.

* Libro 83. quæſt. Q. 32. in prin. to. 4.
† Art. 3. huius quæſt.

¶ 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, cùm 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 cõtrariũ 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 similitudinẽ perfectiorem in vno quàm in alio: cùm illa visio non sit futura per aliquam similitudinem, † vt ostẽsum est. Art. 2. huius quæst. Sed hoc erit per hoc, quòd intellectus vnius habebit maiorem virtutem seu facultatem ad videndum Deũ, quàm alterius. Facultas autem videndi Deum nõ competit intellectui creato secundùm suam naturam, sed per lumẽ gloriæ: quod intellectum in quadam Deiformitate constituit, † vt ex superioribus patet. Vnde intellectus plus participans de lumine gloriæ perfectiùs Deum videbit. Artic. præc. 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, videbimus 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 meliùs 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 nõ erit ex parte obiecti: quia idem obiectum omnibus prę sentabitur, 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 †.

Artic. præc.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio est affirmatiua.

Secunda cõclusio. 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 cõclusio. Plus participabit de lumine gloriæ, qui plus habebit de charitate in præsenti vita.

COMMENTARIVM.

CIrca istum articulum nota primam conclusionẽ esse certam secundùm fidem catholicã & in Ecclesia definitam. Fuit enim olim hæreticus Iouinianus, asserens omnes beatos æquales esse futuros, 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 imputatã, & quia est vnica iustitia, omnes erãt 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 iussũ 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 graduum in beatitudine. Ita Ansel. D. Tho. super illum locum. D. Aug. lib. de sancta virginitate. c. 26. & D. Hieron. vbi supra. D. Greg. Nazian. lib. 1. sue Theologiæ, & D. Greg. lib. 4. moral. c. 42. D. Bernar. in epistola ad Guilielmum Abbatem parte prima in fine.

Notandum tamen est, q 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: nã 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 obiectũ beatitudinis, quod vnicum est; per diuersas autem mansiones intelligũtur 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.

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 conſideranda 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 glorię poſsit videre Deum perfectiùs, quàm alius qui habet intenſiùs 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 intenſiùs, 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 intenſiùs quàm angelus, eo quòd natura ſupplet quod minus eſt luminis. Quartò 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.

A 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 B 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 hîc 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 ma C ius 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.

D 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.

61

4. d. 49. q. 1. art. 3. Et 3. cont. ca. 43. & veri. q. 8. art. 2.

¶ 2 Præterea. Vt dicit Auguſt. in lib. † de videndo Deum ad Paulinam: illud comprehenditur quod E 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.

Epiſt. 111. ca. 9. circa prin. to. 1.

Arti. præc.

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
Epist.112. est beatitudo † vt dicit Augustꝰ. Ad cuius euidentiam
c.9.to.2. 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
9.7.art.1. 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 gloriæ perfunditur. Cùm igitur lumen gloriæ creatum in quocunque intellectu creato receptum non possit esse infinitum, impossibile est quòd aliquis intellectus creatus Deum infinitè cognoscat.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 Augustꝰ † 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 obiecti: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 demonsttatiuè 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 perfecta 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.Augustꝰ.epist.112.c.9.& Epiphanium lib.3.de hæresibus hæresi.36. Eundem errorem sequutus est quidam Augustꝰ.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,

vbi ait, Deus omnino ſimplex & incorporeus & incõprehenſibilis 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 adęquatur cognoſcibilitati rei. Sed contra iſtum modum explicandi incomprehenſibilitatem Dei eſt argumentũ. Nulla creatura etiam formica poteſt cognoſci ab intellectu creato quantum cognoſcibilis eſt, ergo nulla creatura comprehenditur niſi à ſolo Deo. Probatur antecedens. Quia formica quantumlibet perfectè cognoſcatur à perfecto Seraphino, perfectiùs cognoſcibilis eſt à Deo, ergo à nulla creatura cognoſcitur quantũ cognoſcibilis eſt. Propter hoc argumentum Ocham in. 4. q. 13. dixit, ſolum Deum comprehendere poſſe creaturam. Sed tamen hoc abſurdum eſt. Non enim eſſet proprium Dei eſſe incomprehenſibilem cogitatu. Reſpondetur ergo, quòd creaturam eſſe magis cognoſcibilem poteſt ex duplici capite prouenire. Vno modo ex quidditate creaturæ, quæ eſt ratio cognoſcibilitatis: altero modo ex perfectione cognoſcentis per lumen excellentius & ſpeciem intelligibilem immaterialiorem. Dicendum eſt ergo, quòd ad rationem cõprehenſionis nõ requiritur, quòd cognoſcatur res hoc ſecundo modo quantùm cognoſcibilis eſt ex parte cognoſcentis, ſed ſufficit vt priori modo cognoſcatur quantum cognoſcibilis eſt ex parte ſuæ quidditatis & proprietatum eius: vnde homo comprehendit triangulum per cognitionem diffinitionis eius, licet angelus perfectiori modo cognoſcat triangulum ex parte cognoſcentis, non ex parte rei cognitæ. Sed contra, ſequitur quòd beatus quiſq; comprehendat Deũ. Probatur ſequela. Quia quilibet beatus diſtinctè cognoſcit quidditatem Dei, ergo ex parte rei cognitæ quilibet cognoſcit eum quantum cognoſcibilis eſt. Confirmatur. Quilibet cognoſcit per formam intelligibilem infinitã, ergo videt infinitè. Conſequentia probatur. Quia operatio proportionatur formæ, quæ eſt principium operationis. Antecedens verò probatur. Quia quilibet beatus videt tanquam per principium per Diuinam eſſentiam, per quam efficitur in actu ad illam viſionem. Ad hoc argumentum ſecundùm noſtram ſententiam qui exiſtimamus Diuinam eſſentiam in ratione ſpeciei intelligibilis non concurrere effectiuè ad viſionem, facilè reſpondetur, quòd viſio quantum ad perfectionem ſuę intenſionis non menſuratur ex perfectione quidditatis cognitæ, vel ſpeciei intelligibilis vnitæ ex parte obiecti, ſed ſolùm ex quantitate principij effectiui & proximi, quod eſt intellectus vt informatus lumine beatifico. Secundò reſpondetur, iuxta opinionem aſſerentiũ, Diuinam eſſentiam in ratione ſpeciei intelligibilis concurrere effectiuè ad viſionẽ, ꝙ menſura intenſionis nõ ſolum conſideratur ex parte ſpeciei, ſed ſimul ex parte luminis quod eſt finitũ, & determinat infinitatem ſpeciei intelligibilis quantum ad effectũ viſionis, quæ ſpecies ex natura ſua eſſet ſufficiens ad viſionem infinitã. Dicendum eſt igitur ad argumẽtum principale, quòd quanuis omnes beati videant quidditatem Dei, tamen ex parte ipſius quidditatis non vident quantum viſibilis eſt. Et ratio eſt. Quia quidditas Dei eſt ipſum eſſe ſubſiſtens & infinitum, quod eſt ratio cognoſcibilitatis, & propterea quidditas Dei non cognoſcitur ex parte ſua quantũ cognoſcibilis eſt. Cæterũ quidditas creaturæ multis modis finita eſt, vnde ex parte ſua ab intellectu finito poteſt cognoſci quãtũ cognoſcibilis eſt.

DVbitatur primò circa ſolutionem ſecundi argumenti, & tertiam concluſionem; Vtrùm quilibet beatus videat omnia attributa & omnes perfectiones, quæ formaliter ſunt in Deo? Arguitur primò pro parte negatiua. Si beatus videt omnia huiuſmodi attributa, ſequitur, ꝙ eius viſio eſt infinita. Probatur ſequela. Quia ad videndum vnam perfectionem Dei requiritur quædã perfectio intellectus, & ad videndũ aliã maior perfectio, ergo ad videndum infinitas perfectiones Dei requiritur virtus intellectus infinita. ¶ Secũdò. Qui cognoſceret diſtinctè omnia prædicata quidditatiua hominis, comprehenderet hominem, ergo qui cognoſcit 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 conſiliã Dei & prouidentia futurorum ſunt ipſamet Diuina eſſentia, & tamen non videtur eo ipſo, quòd aliquis eſt beatus, aliàs beati viderent omnia futura contingentia, & cogitationes cordium, & diẽ iudicij, ergo. ¶ Quartò arguitur ex Aug. in lib. de videndo Deum, vbi ait, ꝙ Deus eſt ſpeculũ voluntarium, ergo oſtendit in ſe quæ vult, & quæ vult occultat, poteſt igitur manifeſtare quædã attributa, & quædã 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 ſpecierũ poſsibilium creaturarum. Minor probatur. Quia naturaliter ſunt in Deo exemplaria rerum creatarũ & poſsibilium: ſiquidem Pater generat Filium ex cognitione ſui & creaturarum etiam poſsibilium, ergo naturaliter ſunt in Deo huiuſmodi exemplaria, ſiquidem generatio filij naturalis eſt. ¶ Sextò. Vnum ex attributis diuinis eſt omnipotentia, ſed hanc nullus poteſt diſtinctè cognoſcere, ergo nec videre. Minor probatur. Nulla potentia diſtinctè cognoſcitur, niſi per reſpectũ ad ea quæ poteſt, ſed nullus cognoſcit diſtinctè reſpectus ad omnia quæ Deus poteſt: aliàs cõprehenderet omnipotentiã Dei, ergo nullus beatus cognoſcit diſtinctè omnipotentiam Dei.

Pro deciſione huius difficultatis notandũ eſt, quæſtionem iſtã duplicẽ 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 potẽtia abſoluta fieri poſsit, ꝙ beatus videat Diuinã eſſentiã, & 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, ꝙ beati non vident diſtinctè omnes diuinas perfectiones, quæ ſunt infinitæ, licet videant illã ſimpliciſsimam eſſentiam immediatè, infinitas perfectiones vnitè & ſimpliciter abſq; vlla diſtinctione continentẽ. Eãdem ſententiã dicitur tenuiſſe M. Victoria.

Sed oppoſita ſententia eſt D. Thom. in hoc art. ad. 2. vbi ait, ꝙ nõ propterea dicitur Deus incõprehenſibilis quaſi aliquid ſit, quod nũ 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 sententia 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 beatis, quia omnes vident Deum trinum & vnum.

Sit prima conclusio. Omnis beatus videt 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 sapientem, & non videret aliud attributum, videlicet misericordiæ, 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 attributa, quæ formaliter sunt in Deo, non videt Deum clarè & distinctè. Consequentia patet. Maior est de fide, minor est cognita lumine naturali, ergo oppositum cōclusionis est error contra fidem. Mihi tamen videtur valdè grauis censura condemnare erroris oppositum conclusionis: nam quanuis error esset negare Trinitatis mysterium clarè videri ab omnibus beatis, & omnia alia attributa, quorum notitiam habemus in via ex diuinis effectibus naturalibus & supernaturalibus, quorum pleniorem cognitionem & euidentem habemus in patria: tamen si quis dicat Diuinæ essentiæ posibile esse attribui aliquod attributum formaliter, quod nondum est attributum à beatis, non video quomodo iste erret contra fidem. Nam testimonium illud; Videbimus 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 distinctè, quæ formaliter sunt in ipso Deo. Et quanuis omnia attributa sint ipsamet Diuina essentia formaliter, tamen propter sui eminentiam & infinitatem non est visibilis à creatura secundùm omnia, quæ possunt sibi attribui distinctè, quorum numerus est infinitus syncategorematicè. Neque secundum argumentum conuincit cōclusionem esse de fide, nam minor distingui potest: si enim intelligatur de perfectionibus, quę distinguuntur sola ratione, cum sint vna & simplicissima & infinita perfectio, falsa est. Nam etiam si beatus non videat, quomodo illa simplex perfectio fundet infinitas perfectiones, quæ possunt sibi attribui ab intellectu creato propter suam eminentem infinitatem, tamen illam vnicam perfectionem distinctè cognoscit prout in se est ipsum esse subsistens & illimitatum. Potest etiam iuuari probabilitas huius sententiæ argumentis pro parte negatiua, præcipuè quinto argumento. Nam ideæ multiplicantur in Deo & sunt formaliter diuinæ perfectiones: 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 perfectiones, quæ formaliter sunt in Deo, quæ important relationem rationis ad creaturas posibiles; qua propter prima conclusio per istam limitanda est. Probatur hęc conclusio. Quia beati non cognoscunt Diuinam essentiam quatenus distinctè refertur ad singulas species posibilium creaturarum, ergo. Probatur antecedens, quia huiusmodi relationes rationis sunt infinitę secundùm infinitam multitudinem posibilium creaturarū, & sic distinguuntur à Theologis infinitæ ideæ in Deo, ergo non possunt distinctè cognosci ab intellectu creato. Et si quis dicat, ideas non esse plura attributa, quæ formaliter competant Deo. Respondetur quòd diffinitio formalis attributi competit ideæ. Deus enim non eminenter tantùm, sed formaliter est idea hominis, sicut formaliter est sapiens. Cum igitur distinguantur in Deo plures ideæ, necesse est dicere, q̄ sunt plura attributa idearum. Et tandem confirmatur. Quia omnis distinctio horum attributorum desumitur ex distinctis relationibus ad creaturas posibiles, sed istæ sunt infinitæ, ac per consequens huiusmodi attributa, ergo non possunt cognosci distinctè à beatis. Qualiter verò distinguantur diuina attributa inter se, an ratione ratiocinante, an verò ratiocinata, dicendū erit infra. q. 28. ar. 2.

AD primum respondetur, quòd attributa, quæ formaliter sunt in Deo non importātia relationes ad creaturas, non sunt infinita numero. v. g. quòd Deus sit intelligens, sapiens, æternus, & similia: at verò quæ distinguuntur relationibus rationis in ordine ad creaturas posibiles, 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 cognoscūtur Diuina essentia cognita, neq; requiritur maior virtus ad vidēdum omnia illa attributa, quàm ad duo vel tria. Nam, vt inquit Christus Ioan. 14. Qui videt me, videt & Patrem, eò quod eadem est ratio cognoscendi, scilicet, ipsa Diuina essentia. Omnes tamē beati in hoc conueniunt, quod cognoscunt omnia diuina attributa, quæ dicunt relationem ad species rerum, quæ iam factæ sunt secundùm ordinem naturæ, & secundùm cōmunem ordinem gratiæ, vt ampliùs explicabitur articulo sequenti. ¶ Ad secundum negatur consequentia. Et ratio discriminis est, quia quodlibet prædicatū creaturæ finitum est, at verò quæ de Deo essentialiter dicūtur, singula infinita sunt, ita vt ratio incomprehensibilitatis potissima non sumatur ex infinitate attributorum secundùm multitudinem, sed ex eo quod vnumquodq; infinitum est. v. g. infinita sapientia, infinita potentia, 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 tertium respondetur, quod maior est vera, si loquamur de attributis, quæ non important relationem ad creaturas. Vnde negatur minor, quia consilia Dei & prouidētia futurorum important relationem ad creaturas, & per talem relationem distinguuntur. Quare non opus est, vt omnia huiusmodi videantur visa Diuina essentia, sed sufficit quòd ex istis illa videātur, quæ ad vniuscuiusque beatitudinem spectant, vt dicetur in articulo sequenti. ¶ Ad quartum respondetur quòd Deus dicitur speculum voluntarium dupliciter. Primò quia manifestat se quibus vult per suam gratiā se manifestare.

Secundò,

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 ꝙ 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, quanuis 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 vidẽs 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, ꝙ 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, ꝙ 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, A neceſſe eſt vt tria ſuppoſita videantur, vt verificetur ꝙ 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 ꝙ aliquid accideret Deo, & ꝙ non eſſet ſimpliciſsimus: ſiquidem aliquid eſt in Diuina eſſentia, quod non eſt ipſa formaliter. Et tandẽ B 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, ꝙ eſt impoſsibile, ꝙ 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 C 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, ꝙ 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; abſolutũ 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 D intuitiua cognoſci debent, tum quia ſunt de intrinſeca ratione Diuinæ eſſentiæ, atq; adeò 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, ꝙ Filius poſsit cognoſci cognitione intuitiua non cognito Spiritu ſancto, propter duplicẽ rationem. Prima eſt, quia Spiritus ſanctus eſt de intrinſeca ratione Diuinæ eſſentiæ. Secũda, 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 ſi- E mul 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 alijs cognitione intuitiua.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrùm videntes Deum per eſſentiam omnia in Deo videant.

62 4. d. 49. 2. art. 5. Et verit. q. ar. 4. & 3. cont. c. 54. & 57 †Li. 4. dial. c. 33. in fi. & li. 2. Moral. c. 3.

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

dentem 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. de Anim. text. 7. tom. 2.

¶ 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.

Cap. 7. de medio.

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, ꝙ 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 ꝙ 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 perfectiùs Deum videt.

Art. præc.

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; videẽs 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, ꝙ multitudo cognitorum in Deo, consequitur modum videndi ipsum vel magis perfectum vel minus perfectum.

In cor. art.

AD quartum dicendum, quòd naturale desiderĩ 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 indiuidua, omnes cogitationes eorum, & omnia quæ non sunt facta, fieri tamen possunt.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo notandum est, ꝙ 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, ꝙ 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 fit 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-

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 ſecundùm 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 intuitiuè, 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 eadē eſt ratio in noſtro propoſito. Alia argumenta pro hac ſententia videri poſsunt apud Gabrielem vbi ſupra. & in Durand. in. 4. diſt. 49. quæſt. 3.

A

B

C

D

E

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 primò. 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 repræſentantur 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 repręſentet 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 repręſentantur 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 propterquam 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 quantũ 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. modo 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, quòd iſta quæſtio poteſt diſputari 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 cõtinentur, & 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, ſecundùm 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 clare colligitur, loquebatur Paulus de cogitationibus & cõſilijs Dei. Secunda pars concluſionis quæ procedit de poſsibili non eſt adeò certa ſicuti præcedens, & ita eius oppoſitum abſque

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 & diſtinctiùs illam intuetur. Se-
cundò 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-
C ctum adæquatum diuinæ potentiæ, ergo comprehen-
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 perfectiùs 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,
A 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
B 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
C libera Dei voluntate, ſed vt conſtat ex argumentis
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 ſolùm 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-
D 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 commodiùs
E & 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 in Diuina essentia aliquot creaturas. Vltimò probatur. Si beati non intuentur aliquot creaturas in Verbo, sequitur, quòd non sint diuersi gradus in essentiali beatitudine, sed quòd omnes beati habent æqualem gradū essentialis beatitudinis, consequens aduersatur fidei, vt ex dictis supra in hac quæstione constat, ergo. Probatur sequela. Diuersitas graduum essentialis beatitudinis in hoc solum potest consistere, quòd vnus beatus plures creaturas cognoscat in Verbo, quàm alius, ergo sublata creaturarum cognitione non est diuersitas gradus 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, quoniā omnia argumenta proposita habent apparentem solutionem. Sed nihilominus illa sententia præterquam q̄ aduersatur cōmuni doctrinæ antiquorū Theologorū, non est admodum cōsentanea fidei, & ita est cauenda.

Quarta conclusio. Quilibet beatus videt in Diuina essentia omnia genera, omnes species creaturarū productarum, rationes ipsarum, totum vniuersi ordinem, omnia 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. cont. gent. c. 59. & est communis sententia Theologorum. Probatur. Visio beata satiat omne desiderium rationabile & iustum, sed vniuersa ista quæ posuimus in conclusione, cadunt sub rationabili & iusto desiderio eorum qui beatificātur, 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 metaphysicæ; Omnis homo naturaliter scire desiderat. Deinde mysteria fidei etiam pertinent ad iustum desiderium; Nam omnes fideles rationabiliter desiderant desiderio quodam supernaturali clarè & euidenter cognoscere 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 proponuntur. Denique manifesta res est, vnumquemq; rationabiliter desiderare perfectam cognitionem eorum quæ spectant ad proprium statum. Quæ autem sint ea quæ ad statum pertinent cuiusque beati, explicabimus artic. 10. sequenti.

Quinta conclusio. Per absolutam Dei potentiā fieri potest vt aliquis beatus clarè intueatur Diuinam essentiam, & nullam in ipsa creaturam cognoscat. Hanc sententiam docet Durand. vbi supra, & est communiter recepta ferè ab omnibus discipulis D. Tho. Vide Caiet. infra. q. 57. art. vlt. in fine commentarij. Sed probatur. Nulla est implicatio, q̄ aliqua cognitio attingat obiectum primarium sui, & non attingat obiectum secundarium, sed Diuina essentia est primarium obiectum visionis beatificæ, creaturæ verò pertinent ad obiectū secundarium, ergo. Et confirmatur. Quòd intellectus beatus videat in Verbo plures vel pauciores creaturas prouenit ex maiori vel minori luminis gloriæ intēsione, ergo poterit esse tam remissum lumen gloriæ, vt tantùm ostendat Diuinam essentiam, quæ est obiectū primarium, & non aliquam creaturam. Ista conclusio est intelligenda de cognitione particulari & distincta creaturarum. Nam in communi & quadam generalitate necessarium est, vt omnis qui clarè videt essentiam Dei cognoscat omnes creaturas etiam possibiles, vt supra explicatum est articulo præcedenti dubio. 1. ad vltimum argumentum.

A

B

C

D

E

Ad argumenta primæ opinionis respondetur. Et ad primum distinguo minorem, si adæquatio pensetur ex parte speciei, Diuina essentia nō repræsentat adæquatè aliquam creaturam, sed inadæquatè potius: quia non repræsentat præcisè vnam creaturam, sed omnes tanquam vniuersalissima species. Si verò adæquatio pēsetur ex parte rei repræsentatæ, Diuina essentia adæquatè repræsentat quamlibet creaturam, id est repræsentat creaturam quamlibet secūdùm omnem rationem & modum, quem habet creatura à parte rei, & ita repræsentat vnam creaturam tā exactè & distinctè, atque si solam illam repræsentaret, & hæc repræsentatio adæquata ex parte rei est sufficientissima ad cognitionem intuitiuam & claram ipsius rei. Ad primam confirmationem distinguo antecedens, ex parte modi repræsentandi concedo, ex parte rei repræsentatæ nego quòd Diuina essentia non repræsentet creaturam secundùm omnem modum quē habet ipsa creatura. Sicuti in naturalibus species lapidis quæ est in oculo ex parte modi repræsentandi non repræsentat lapidem sicuti est à parte rei. Quia species repræsentat modo intentionali & immateriali, lapis autem habet modum materialem in seipso. Cæterùm ex parte rei repręsentatæ repræsentat lapidem secundùm modum omnem quem habet in re. Ita quòd repræsentat materialitatem ipsius lapidis. Ad secundam confirmationem respondetur, 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 cognitio perfectissima & intuitiua rei repræsentatæ per imaginem. ¶ Ad secundum argumentum respōdetur, quòd Diuina essentia illas tantum creaturas repræsentat intellectui beato, per ordinem ad quas repræsentandas se vnit intellectui beato. Vnde distinguitur antecedens. Non prouenit creaturarum cognitio ex visione Diuinæ essentiæ absolutè & secundùm se visæ, cōcedo. Non prouenit ex visione Diuinæ essentiæ visæ inquantum est exemplar creaturarum, nego. Et tunc dico, q̄ vt constat ex rationibus adductis pro conclusionibus tertia & quarta, non voluntariè, sed rationabiliter asseri mus q̄ quilibet beatus intuetur Diuinam essentiam, nō solùm secundùm seipsam & absolutè cōsideratam, sed etiam prout est exemplar creaturarum. Ad primā confirmationem respondetur, q̄ nullus intellectus creatus videre potest Essentiam diuinā prout est exēplar omnium creaturarum, potest tamen videre illam prout est exemplar quarundā creaturarum. Ad secundam confirmationē respōdetur, illam probare quintā cōclusionē nostrā, quæ procedit de potentia absoluta Dei: Non tamē probat, q̄ de facto Diuina essentia nō vniatur intellectui beato creato prout est exēplar & idea quarundam creaturarum. Ad tertiam confirmationem negatur sequela, & ad probationem dico, q̄ nō est de intrinseca ratione visionis beatificæ, absolutè loquēdo, quòd per illam cognoscantur aliquot creaturæ: quoniā creaturæ pertinent ad obiectū secundarium diuinæ visionis, & sola Diuina essentia est primariū eius obiectum.

Ad argumenta ſecundæ opinionis reſpondetur. Ad primum dico, quòd Diuina eſſentia ſecundùm ſe repręſentatiua 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, q̃ ſolutio ibi aſſignata abſque dubio nõ eſt ſufficiens, & confutatur efficaciſimè argumentis ibi factis. Et prætermiſsis alijs ſolutionibus notandum eſt pro vera ſolutione, q̃ 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 latiùs explicabitur infra quæſt. 15. Secundò eſt notandum, q̃ 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, A 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 repręſentatiua & 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. B 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 C 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, D 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 comprehen- E ſio ſecundùmquid. 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 ſe ipſis. 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 prę-

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 repreſentatis. 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, q̃ viſa Diuina eſſentia diſtinctè, cognoſcantur in ipſa omnes creaturæ. Appellatur autem Eſſentia diuina ſpeculum metaphoricè, eò q̃ 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, ideſt 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, ideſt conſilia diuina. Tertium. Nullus beatus cognoſcit omnes rationes rerum creatarum. Probat ex illo Eccleſiaſt. 8. Intellexi, q̃ omnium operum Dei nullus poſsit 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 indiuidua & 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.

63 Verit. q. 8. art. 5.

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, inquantum 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 tenemus; Sed Paulus videns in raptu eſſentiam Dei (vt dicit Auguſt. † 12. ſuper Gen. ad literam) poſtquam 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, q̃ 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 ipſam 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 inquantum vnitur eſſentiæ diuinæ, in qua rerum omnium ſimilitudines præexiſtunt.

AD ſecundum dicendum, quòd aliquæ potentiæ cognoſcitiuæ ſunt, quæ ex ſpeciebus primò conceptis alias formare poſſunt. Sicut imaginatio ex præconceptis 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.

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.22. & 23.to.3

¶ 2 Præterea.Auguſt.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.

SED contrà eſt,quod Auguſt.dicit vlti.† de Trin. Non erunt volubiles noſtrę cogitationes ab alijs in alia euntes atq; redeuntes: ſed omnem ſcientiam noſtram vno ſimul conſpectu videbimus.

Lib.15.de Trin.c.16. in fi.to.3.

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.

Artl. 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 ſecundùm 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 A 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 B 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. C 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 E 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 ꝙ 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 beatificę, 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, ꝙ 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 secũdùmquid. 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 sunt 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 ꝙ cognitio perfectior & vniuersalior ad plura singularia se extendit, & in hoc sensu intelligendus est D.Tho. infra quæst.14.art.11. & in eodem sensu verificatur, ꝙ 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 cĩtra 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, videntque omnia ista à primo suæ beatitudinis momẽto absq; aliqua successione. ¶Sed est aduertendũ, ꝙ cum status beatificus sit inuariabilis, omnia quæ spectant

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 inconueniēs 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 ſecūdum 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 fundamātum 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; cognocit illas in Verbo non formaliter, ſed cauſaliter. Et hoc apertè docet D. Tho. in illa ſolutione ad ſecundum, ſi verè expendantur verba. Hoc ergo ſuppoſito ad confirmationem dico, q̄ cognoſcere orationes fideliū non pertinet intrinſecè ad ſtatum cuiuſlibet beati, niſi duntaxat Chriſti domini. Nā 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. Nā cùm beati omnes ſint amici Dei & familiares, imo & commenſales, ex quodam naturali cōſequio oritur, vt facultatem habeant liberam præſentandi Deo petitiones noſtras, & intercedēdi 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 reſpōdetur, quòd non pertinet per ſe ad ſtatum beatificum angelorum, q̄ deputentur ad cuſtodiam & gubernationem alicuius prouincię, aut regni, aut q̄ 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, q̄ huiuſmodi miniſterium cedit in ipſorum excellentiam, quia ſeruire Deo eſt regnare.

Circa rationem verò D. Tho. in hoc art. notandū eſt primò, q̄ illa ſententia D. Tho. q̄ intellectus nō poteſt informari ſimul pluribus ſpeciebus, eſt intelligenda de informatione actuali. Itaq; nihil inconuenit, intellectū 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. Secundo 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 creatā infuſam per ſe, ac deniq; per ſpeciem per ſe acquiſitam. Et ratio huius eſt. Quoniā ſpecies ordinis ſuperioris continet eminenter ſpeciem ordinis inferioris. Itaq; Diuina eſſentia in ratione ſpeciei eminentiſsimè continet ſpeciem infuſam, & acquiſitā. Item ſpecies per ſe infuſa eminenter continet ſpeciem per ſe acquiſitam. Quocirca cū 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.

65

AD VNDECIMVM ſic proceditur. Videtur quòd aliquis in hac vita poſsit Deum per eſſentiam videre. Dicit enim Iacob Gen. 32. Vidi Deum facie ad faciē. 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. 4. d. 49. q. 2. arti. 7. & veri. q. 10. artic. 11. & quol. 1. q. 1. art. 1. & 3. cont. ca. 45.

¶ 2 Præterea. Numeri. 12. dicit Dominus de Moyſe, Ore ad os loquor ei. Sed qui ore ad os loquitur Deo palàm, & nō per ęnigmata ad figuras, videt Deum. Sed hoc videre eſt, Deum per eſſentiā 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 ſecundū ſe notum. Sed omnia etiā nunc in Deo cognoſcimus. Dicit enim Auguſt. † 12. confeſ. Si ambo videmus verum eſſe quod dicis; & ambo videmus verū 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

12. confeſ. c. 25. parū à med. to. 1. †Ca. 31. per totū, habetur. tom. 11 †12. de Trinit. c. 2. circa fin. to. 3.

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 Genes*. 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 hìc 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 fit 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*, cùm de gradibus prophetiæ loquemur. Vel hoc dicit Iacob ad designandam quandam eminentiam intelligibilem contemplationis supra communem statum.

AD secundum dicendum, quòd sicut Deus miraculosè aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur, ita etiam & supernaturaliter & 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 videdo Deũ, de Moyse qui fuit magister Iudæorum, & Paulo qui fuit magister Gentium. Et de hoc plenius tractabitur, cùm 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.

AD quartum dicendum, quòd visio intellectualis est eorum, quæ sunt in anima per suam essentiam, sicut intelligibilia in intellectu. Sic autem Deus est in anima beatorum, non autem in anima nostra, sed per præsentiam, essentiam, & potentiam.

1.sup.Genes.ca.25. & præcedentibus to.3.

Artic.4.huius quæst.

Ar.2.& 9. huius quæstionis.

2.2.q.174

11.sup.Genes.ca.26. 27. & 28. to.3.& Epist.112.to mo.2.

2.2.q.175 art.3.præsupposito.

1.li.soliloquiorum c.8.in principio to.1.

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, q̃ per naturalem facultatem nullus intellectus creatus potest videre Diuinam essentiam. Quocirca conclusio intelligenda est de potentia supernaturali. Secundò est notandũ, q̃ 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 q̃ 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, q̃ 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, q̃ eiusmodi visio Diuinæ essentiæ cõmunicetur homini in vita mortali existẽti. Ferrarienſis verò ita explicat conclusionem, q̃ 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 exposito à Caietano, & intelligatur

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 apertè 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 meliùs 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 quęſtio 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 ſecundùm 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 ſentētiam 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 inacceſsib. &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 poſsimus 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, reſponſum 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 oppoſita 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 oppoſita ſententia, q̄ D. Paulus etiam ceſſante illa viſione clara

non

non potuit habere actum fidei, consequens est falsissimũ, 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 cõposibilis actus fidei cum huiusmodi recordatione: quemadmodum ille, qui meminit se vidisse Romam, non habet fidem, sed euidentiã potiùs, quòd fuerit aliquando Romæ, ergo.

Oppositam sententiam affirmatiuã 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, & Paulũ & Moysem vidisse Diuinam essentiam, sicuti vident illã angeli beati. Idem docet de Moyse D. Basilius in Homilia. 1. Examerõ 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 verbũ illud, Paradisum. D. Anselmus, Venerabilis Beda super istũ 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 sententiã 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 testimoniũ manifestum. De D. Paulo probatur ex illo celebri testimonio 2. Cor. 12. Audiui arcana verba, quæ nõ licet homini loqui. Quo loco asseritur, Paulum fuisse raptũ ad tertium cœlum, & in paradisum. In quo testimonio tria sunt ponderanda. Primùm illud verbum, Tertium cœlum, Quod certissimè exponitur cõmodè de visione Diuinæ essentiæ, vt exponit glossa Interlinearis. Secundò illud verbum, Paradisum, Quod etiã 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 fuerũt mysteria Trinitatis, & Incarnationis. Quo supposito sic expenditur iste locus. Homini licet loqui hæc mysteria, si tantum vt per fidem sunt reuelata accipiãtur, ergo vt verificetur dictũ Pauli oportet q̃ 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 cõuenientissimũ apparet, vt Deus istis sanctis aperta visione reuelaret fidei mysteria, vt essent testes oculati ipsorũ, vt possent dicere, quod audiuimus & vidimus hoc testamur.

A PRO resolutione huius dubij sit prima conclusio. Sententia negatiua est satis probabilis, & argumẽta proposita illam valde cõfirmant; 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 diuinã in hac vita ad aliquẽ alium sanctorum. Hoc dixerim propter quosdã 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 quandã illustrationẽ factam extra Diuinam essentiã. Præterea non est credibile D. Gregorium istud priuilegium videndi Diuinam essentiã 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 aliquẽ sanctum, præter Moysem & Paulum ab illa regula generali, Deum nemo vidit vnquã, ergo. In hac secunda conclusione non cõprehendimus beatissimam virginem; Nam citra omnem temeritatẽ, 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 cõcedenda 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, nõ est res cõstans, D. Thomas infra. q. 94. art. 1. leuiter tetigit hanc rem, sed non definiuit. Videtur sententia 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 incõmutabilis veritatis. Breuiter tamen dico, minùs improbabiliter dici posse, Adam vidisse Essentiã diuinã, quàm q̃ D. Benedictus, aut alius quilibet sanctus eam viderit. Probatur. Quia habet probabile fundamentũ in testimonijs D. August. & Bernardi, & etiam in illo loco Geneseos. 2. vt colligitur à D. Bernardo vbi supra. Et præterea quia Adam fuit caput & primus magister totius humani generis. Sed tamen dico secũdò, hanc sententiam parum probabilitatis habere, scilicet, q̃ Adam viderit essentiam Dei. Quia vix potest colligi apparenter ex illo testimonio. Gen. 2. Et ad testimonia Aug. & Bernar. respondetur q̃ isti patres id tantùm docent q̃ 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 Geneseos.

AD argumenta. Ad primum respondetur, quòd illa testimonia intelligenda sunt secundùm potentiam ordinariam Dei: at Paulus, & Moyses per absolutam Dei potẽtiam admissi sunt ad visionem

Diuinæ

Diuinæ eſſentiæ. Secundò reſpondetur, q illa teſtimonia loquuntur de viſione comprehẽſiua Dei, quã nulla creatura poteſt habere. Et ad illud teſtimonium põderatum ex Ioan. 1. Reſpondetur cum Caietano ibidem, q Chriſtus Dominus in hoc excelluit 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, & primùm 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 gloriæ. 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 poſtea 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, quod 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 procedi-
tur. Videtur quòd per naturalem rationẽ Deum in hac vita cognoſcere non poſsimus. Dicit enim Boet. † in lib. de conſo. quod ratio non capit ſimplicẽ formã: Deus autẽ maximè eſt ſimplex forma, vt ſuprà oſtenſum eſt †. Ergo ad eius cognitionẽ ratio naturalis peruenire nõ poteſt.

66 Boet. tri. q. 1. artic. 2. Et 1. diſ. 3. q. 1. arti. 1. †Li. 5. inter medium & finem proſæ 4. † Q. 3. ar. 7

¶ 2 Præ-

¶ 2 Præterea. Ratione naturali ſine fantaſmate nihil intelligit anima, vt dicitur in tertio de Anima, * Sed Dei, cùm ſit incorporeus, fantaſma in nobis eſſe non poteſt. Ergo cognoſci non poteſt à nobis cognitione naturali.

3. de Anima tex. 30 habet etiã de mem. & reminiſ. ca. 1. tom. 2.

¶ 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. † q̃ mentis humanæ acies in tam excellenti luce non figitur, niſi per iuſtitiã fidei emundetur. Ergo Deus per rationem naturalem cognoſci non poteſt.

Libr. 1. de Trin. ca. 2. parũ à princip. to. 3.

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.

Li. 1. Retract. c. 4. to. 1. id dixerat Aug. 1. l. Soliloq. ca. 1. to. 1.

ARTICVLVS XIII.

¶ Vtrùm per gratiam habeatur altior cognitio Dei quàm ea, quæ habetur per rationẽ naturalem.

67 q. 12. ar. 1. Et 1. diſt. 3 q. 1. ar. 4. Et veri. q. 10. arti. vlti. Et Boet. tri. q. 1. artic. 4. † Cap. 1. in fine illius. *

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, q̃ 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 exprimentia res 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 pleniùs 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 ſecundùm 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.

QVÆ-

QVÆSTIO XIII.
De nominibus Dei.

CONSIDERATIS his, quę ad diuinam cognitionem pertinent, procedendum eſt ad conſiderationem diuinorũ 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. † 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; Quòd 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, cùm 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 Phi

Lib. 1. peri herm. c. 1. tom. 1.

loſophum * 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

Arti. 11. q. præceden.

* 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 ſecundùm quod eſt: ſignificat enim eius diffinitionem declarantem eius eſſentiam. Ratio enim quam ſignificat nomen, eſt diffinitio.

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 ſupra 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. præced. 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. Secundùm 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 ſolutione præcedenti.

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 Auguſt. 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 creatu-

creaturarum ſecundùm 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, q̃ hæc cognitio Dei citra dubiũ fit per ſpecies, quæ colliguntur ex phantaſmatibus creaturarum. Sed dupliciter poteſt intelligi q̃ fiat iſta cognitio. Primò, per ipſaſmet creaturarum ſpecies, ita quòd primariò & immediatè repræſentent creaturas, ſecundariò vero & 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.

A

B

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, q̃ 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.

C

D

E

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 ſupra 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 ſupra 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, q̃ illud nomen Iehoua fuit à Deo immediate 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 vti illis 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, q̃ 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, q̃ 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. q̃ per omnem potentiam eſt impoſsibile, q̃ 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, q̃ ſit repræſentatiuum ipſius Dei alicui potentiæ, ita q̃ 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, q̃ 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,

beatifico, ergo in illo ſtatu beatifico nominabunt Deũ 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 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 primò 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 & 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 importẽt 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 ſignificatione 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. Cæterùm 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.

69 Po. q. 7. ar. 4. & 5. & 1. di. 2. art. 2. Et 1. contra cap. 51. † Li. 1. orthodoxæ fidei ca. 4.

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.

Cap. 1. ante medium.

¶ 2 Præterea, dicit Diony. * primo capite de diui. no. Omnium sanctorum theologorum hymnum inuenies ad beatos thearchię processus manifestatiuè & laudatiuè Dei nominationes diuidentē. 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.

Lib. 7. de tri. ca. 1. & 7. per totū. Et lib. 6. c. 4. tom. 3.

SED contra est quod dicit Augustinus * 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 dicendū, quòd de nominibus, quæ de Deo dicūtur negatiuè, vel quæ relationē ipsius ad creaturam significant, manifestum est q̄ substātiam eius nullo modo significant, sed remotionem alicuius ab ipso, vel relationem eius ad alium, vel potius alicuius ad ipsum. Sed de nominibus, quæ absolutè & affirmatiuè de Deo dicuntur, sicut bonus, sapiens, & huiusmodi, multipliciter aliqui sunt opinati. Quidam enim dixerunt, q̄ 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 viuētem, 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. Sed vtrunque istorum videtur esse inconueniens propter tria. Primo quidem, quia secundùm neutram harū positionum posset assignari ratio: quare quædam nomina magis de Deo dicerentur quàm alia: sic enim est causa corporum, sicut est causa bonorū. Vnde si nihil aliud significatur, cùm dicitur, Deus est bonus, nisi Deus est causa bonorum, poterit similiter dici, q̄ Deus est corpus, quia est causa corporū. Item per hoc quod dicitur, quod est corpus remouetur, quòd nō sit ens in potentia tantum sicut materia prima. Secundò, quia sequeretur, q̄ 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 dicūt 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 & prædicātur de Deo substantialiter, sed deficiūt à repræsentatione ipsius: quod sit patet. Significant enim sic nomina Deum, secūdùm quòd intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster cùm cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum secundùm quòd creaturæ ipsum repræsentant. Ostensum est autem suprà, * quòd Deus in se præhabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter & vniuersaliter perfectus. Vnde quælibet creatura intantum eum repræsentat, & est ei similis, inquantum perfectionem aliquam habet, non tamen ita quòd repræsentet eum, sicut aliquid eiusdē speciei, vel generis, sed sicut excellens principium, à cuius forma effectus deficiunt: cuius tamē aliqualem similitudinem effectus consequuntur: sicut formæ corporū inferiorū repræsentant virtutem solarem. Et hoc suprà expositū est, † cùm de perfectione diuina agebatur. Sic igitur prædicta nomina diuinam substantiam significāt, imperfectè tamen, sicut & creaturæ imperfectè eam repræsentant. Cùm igitur dicitur, Deus est bonus, nō 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 Augustini * de doctrina Christiana, inquantum bonus est, sumus.

Q. 3. art. 2.

q. 3. arti. 2. & 3.

Libr. 1. de doct. Christiana cap. 32. tom. 3.

AD primum ergo dicēdum, q̄ Damasc. ideo dicit, quòd hæc nomina non significant quid est Deus, quia à nullo istorum nominum exprimitur quid est Deus perfectè, sed vnūquodque 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 tamē 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 secūdùm diuersos processus perfectionum creaturæ Deum repræsentant, licèt imperfectè: ita intellectus noster secundùm 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 manifestare linquitur.

Secunda conclusio. Illa nomina, quæ positiuè, & absolutè prædicantur de Deo, dicuntur de illo substantialiter.

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.arti.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.

¶ 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.

Ca.2.parũ ante med. & cap.4.ſimiliter.

¶ 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.

Artĩ.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.

A D 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.

A D 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 ca.2.

A D 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 dican
C tur 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 ſuppoſito, & eiuſmodi ſunt nomina cõcreta ſubſtantialia. v.g. Deus, vel in hoc q̃ ſignificant per 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,
D & nõ ex parte rei ſignificatæ, & propterea ſimpliciter eſt concedendum, hæc nomina propriè dici de Deo.

Circa ſolutionem ad ſecundum nota, quòd 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 fortè appellatus eſt de fide à Magiſtro, & à D. Thom. quia inſcribitur à D. Ambroſio de fide Trinitatis.
E

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm nomina dicta de Deo ſint nomina ſynonyma.

71

Po.q.7.ar.6. Et 1.contra cap.5.

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. A

¶ 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 adiuncta nugationem adducunt: sicut si dicatur, vestis 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. B

RESPONDEO dicendũ, quòd huiusmodi nomina dicta de Deo nõ sunt synonyma. Quod quidem facilè esset videre, si diceremus quòd huiusmodi nomina sunt inducta ad remouendam, vel ad designandam habitudinem causæ respectu creaturarum. Sic enim essent diuersæ rationes horum nominum secundùm diuersa negata, vel secundùm diuersos effectus connotatos. Sed secundùm quod dictum est, * huiusmodi 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 cùm cognoscat Deũ ex creaturis, format ad 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 & multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet vnum omnino simplex secundùm huiusmodi conceptiones imperfectè intellectum. Et ideo nomina Deo attributa licet significent vnam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis & diuersis, non sunt synonyma. C D

Art. 2. huius quæst.
† Ar. 1. huius quæst.

Et sic patet solutio ad primum: quia nomina synonyma dicuntur, quæ significant vnum secũdùm 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.

Artic. 2.

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. E

AD tertium dicendum, quòd hoc ipsum ad perfectam Dei vnitatem pertinet: quòd ea, quæ sunt multipliciter & diuisim in alijs, in ipso sunt simpliciter & vnitè. Et ex hoc contingit, quòd est vnus re & plures secundùm rationem: quia intellectus noster ita multipliciter apprehẽdit eum, sicut res multipliciter ipsum repræsentant.

SVMMA ARTICVLI.

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, q 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 interpretãtur discipuli D. Tho. in duplici sensu. Nam quidã ideo existimãt proprietates diuinas distingui inter se ratione, & cognosci per diuersos cõceptus, quia noster intellectus cognoscit diuina nõ vt sunt in se ipsis, sed secundum q 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, q 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 vnicũ conceptum totius diuinæ perfectionis. Ista ratio Caiet. licet quibusdam nõ placeat, est tamẽ satis idonea. Sed arguitur contra illã. Sequitur ex ea, q 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 cõceptus infinitus, ac proinde per modũ simplicitatis repræsentat omnia diuina attributa, nullus autem conceptus creatus id poterit efficere.

Circa solutionẽ ad primũ nota, q omnino est negan da maior argumenti, videlicet, quòd illud est maximè vnum, quod est vnum re & ratione; imo è contra dicẽdum est, quòd illud quod est maximè vnũ propter suã infinitatẽ & eminentiã potest esse obiectũ diuersorum conceptuum in intellectu finito, & ex consequenti est multiplex ratione. Itaque diuersitas secundùm rationẽ nihil detrahit ab vnitate & simplicitate rei.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm nomina, quæ dicũtur de Deo & creaturis dicãtur vniuocè de ipsis.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd ea, quæ dicuntur de Deo & creaturis, vniuocè de ipsis dicãtur. Omne enim æquiuocum reducitur ad vniuocum, sicut

72 Po. q. 7. articu. 6. & opus. 3. ca. 27. Et 1. cõtra. c. 32 33. & 34.

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 ꝙ 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. li. Metaphy. tex. 4. tom. 3.

SED contrà, 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, ꝙ 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 ꝙ & 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 cùm 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, ꝙ 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 ꝙ 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 perfectiones. 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.

8. lib. Phy. & 12. Met. tom. 3.

Arti. 1. huius quæſt.

Arti. præc.

A D primum ergo dicendũ, ꝙ 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.

Q. 4. ar. 3.

A D tertium dicendum, quòd Deus non eſt menſura proportionata menſuratis. Vnde non oportet ꝙ 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 ſecũdùm 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 conuincunt, quòd nomina, quæ proprie 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. E contra 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 expreſsè 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. Auguſt. 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 dicere. 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

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 perſe 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, & efficaciſimè 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 innitur 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 æquiuocè 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 genericã & 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. 73

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. 1. cõtra cap. 34. Lib. 1. Perherm. c. 1. Id habet Ariſt. to. 1. † Ca. 1. de di. nom. allegatum ante finẽ.

¶ 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:

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.

c.1. de myſ. Theol. parum ante medium.

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, ꝙ ponatur in diffinitione omniũ. Et quia ratio quam ſignificat nomen, eſt diffinitio, vt dicitur in 4. Metaph. * neceſſe eſt ꝙ 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 dictũ 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 ꝙ Deus ſimiliter ſe habet, vt fortiter operetur in ſuis operibus, ſicut leo in ſuis. Et ſic patet, ꝙ 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 eſſẽt, 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 priùs à nobis imponuntur creaturis quas prius cognoſcimus. Vnde & modum ſignificãdi habent, qui competit creaturis, vt ſupra * dictum eſt.

Artl. 2. huius quæſt.

Artl. 3. huius quæſt.

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.

In cor. art.

AD tertium dicẽdum, ꝙ 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, priùs 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 aperte cõtradicit. ¶ Secundò. Sapientia creata optimè definitur, ꝙ ſit cõtemplatio rerũ per altiſſimas cauſas, ergo nõ eſt neceſſe, ꝙ 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. Cæterùm in analogis proportionalitatis, quæ dicũtur propriè de omnibus analogatis, nõ eſt neceſſe, ꝙ 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 ꝙ ſapientia, & cætera nomina, quæ propriè dicũtur de Deo ſunt analoga analogia proportionalitatis, & non attributionis. Vnde iuxta doctrinã traditã in præcedẽti ſolutione nõ eſt neceſſe, ꝙ 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

analogati minus principalis. Et ita est in nostro propo- A
sito. Nam ex parte creaturarum determinata distantia est respectu Dei. Nam tantò distat magis vna creatura à Deo, quàm alia, quantò imperfectiorē habet naturā. v.g. formica tāto magis distat à Deo, quā angelus, quāto natura angelica perfectior est natura formicæ. Hac ergo solutione reiecta notandū est primò, q hæc nomina duplici analogia dicūtur de Deo & creaturis, vt aduertit M. Soto in anteprædicamētis. Altera est proportionalitatis, quæ in hoc consistit q sicut se habet perfectio diuina. v.g. sapientia ad Deum; ita creata perfectio se habet ad creaturā. Altera est attributionis per ordinē ad vnū exēplar, ad vnum efficiens, & ad vnum finem. Secundò est notandū, quòd in analogis attributionis B
quædā important formales habitudines ad vnū, vt sanum vt dicitur de vrina & medicina, importat diuersas habitudines formaliter ad sanitatē quæ est in animali. Quædam vero non important formales habitudines vnius analogati ad aliud, sed fundamētales, ideſt important formā, quæ conuenit analogato minùs principali per habitudinē ad principalius analogatū. Hæc analoga secūdi generis sunt omnia illa, quæ formaliter prędicantur de omnibus analogatis, cuiusmodi sunt omnia nomina, quæ propriè dicuntur de Deo & creaturis.

His suppositis sit prima conclusio ad argumentum, quòd hæc nomina prout sunt analoga analogia pro- C
portionalitatis nō 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 habitudinē 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 habitudinē ad vnū, sed tantū fundamentalem, in definitione analogati minus principalis non necessariò ponitur principalius analogatū. Et D
huius generis sunt omnia nomina quæ proprie dicuntur de Deo & creaturis. Sed est aduertendū, quòd istud tertiū dictū debet limitari ad diffinitionem, quæ datur per immediatū genus & differentiā. Nam si hæc analogata minus principalia diffiniātur exactissimè à prima potentia vsque ad vltimum actū, necessariū est omnino, quòd in eorum definitione ponatur analogatum principalius. Verbi gratia potest quis definire albedinē per immediatum genus, videlicet, est color disgregatiuus visus; In qua definitione non ponitur substantia. At si explicetur totaliter natura albedinis necessariò
est ponenda substantia in eius definitione, vsque ad E
rationem accidentis, quæ non potest explicari, nisi per ordinē ad substantiam. Ita similiter est dicendū de sapientia, & de alijs nominibus Dei. Ferr. 1. lib. cont. gen. cap. 34. aliter soluit hoc argumentū. Sed nostra solutio est Caietani in hoc articulo. Ad confirmationē respondetur, quòd sicut vnū correlatiuum ponitur in definitione alterius, non tanquā genus aut differētia, sed tanquam necessariū additamētum: 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 minùs principalis.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrùm nomina quæ important relationem ad creaturas dicantur de Deo ex tempore.

74

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quòd nomina, quæ important relationem ad creaturas, non dicantur de Deo ex tempore. Omnia enim huiusmodi nomina significant diuinam substātiam, vt communiter dicitur. Vnde & Ambrosius † dicit quòd hoc nomen, Dominus, est nomē potestatis, quæ est diuina substantia: & creatio significat Dei actionē, quæ est eius essentia. Sed diuina substantia nō est temporalis, sed æterna. Ergo huiusmodi nomina non dicūtur de Deo ex tempore, sed ab æterno.

q. 34. ar. 3. 2. & q. 43. art. 2. Et 1. dist. 14. q. 1. arti. 1. 5. & dist. 30. artic. 1. per totum & 2. ca. & d. 37. q. 2. ar. 3. c. & 3. & dist. 38. ar. 4. 1. Et 3. dist. 32. art. 3.

† Lib. 1. de fide, cap. 1. circa med. tomo. 2.

¶ 2 Præterea. Cuicunque conuenit aliquid ex tēpore, 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 tēpore propter hoc quod important relationem ad creaturas, eadē ratio videtur de omnibus, quę relationē ad creaturas importāt. Sed quædam nomina important relationē 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 significāt. Oportet igitur quòd relatio illa vel sit aliquid in Deo, vel in creatura tātum. Sed non potest esse quòd sit in creatura tantum: quia sic Deus denominaretur dominus à relatione oppositā, quæ est in creaturis, nihil autem denominatur à suo oppositō. 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 nō dicantur de Deo ex tempore.

¶ 5 Præterea. Secundum relationem dicitur aliquid relatiuè: puta secundùm dominiū dominus, sicut secundùm albedinem albus. Si igitur relatio dominij non est in Deo secundùm rem, sed solum secūdùm 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 sciētia, 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 Augustinus 5. de Trin. * quòd hæc relatiua appellatio, dominus, Deo conuenit ex tempore.

* 5. de Trin. c. 16. to. 3.

RESPONDEO dicendum, quòd quædam nomina importantia relationem ad creaturam, ex tēpore de Deo dicuntur, & nō ab æterno. Ad cuius euidentiā sciendum est, quòd quidam posuerunt relationem nō esse rem naturæ, sed rationis tantum. Quod quidem apparet esse falsum, ex hoc, quòd ipsæ res naturalem ordinem

ordinem & habitudinem habent adinuicem. Verumta A
men ſciendum eſt quòd cum relatio requirat duo ex-
trema, tripliciter ſe habet ad hoc quòd ſit res naturæ &
rationis. Quandoque enim ex vtraque parte eſt res ra-
tionis tantum: quando ſcilicet ordo vel habitudo non
poteſt eſſe inter aliqua niſi ſecundùm apprehenſionē
rationis tantum, vt pote cùm dicimus idem eidē idem.
Nam ſecundùm quòd ratio apprehendit bis aliquod
vnum, ſtatuit illud vt duo: & ſic apprehendit quādam
habitudinem ipſius ad ſeipſum. Et ſimiliter eſt de om-
nibus relationibus, quæ ſunt inter ens & non ens: quas
format ratio inquantum apprehendit nō ens vt quod-
dam extremum. Et idem eſt de omnibus relationibus, B
quæ conſequuntur actum rationis, vt genus & ſpecies
& huiuſmodi. Quædam verò relationes ſunt quantum
ad vtrunque extremum res naturæ: quando ſcilicet eſt
habitudo inter aliqua duo ſecundùm aliquid realiter
conueniens vtrique, ſicut patet de omnibus relationi-
bns, quæ conſequuntur quantitatem, vt magnum &
paruum, duplum & dimidium & huiuſmodi. Nā quan
titas eſt in vtroque extremorum, & ſimile eſt de rela-
tionibus, quæ conſequuntur actionem & paſsionem,
vt motiuum & mobile, pater & filius, & ſimilia. Quan-
doq; verò relatio in vno extremorum eſt res naturæ, &
in altero eſt res rationis tantum, & hoc contingit, quan C
docunque 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 & intelli-
gibilis. Et ideo in ſcientia quidem & ſenſu eſt relatio rea
lis, ſecundùm quòd ordinantur ad ſciendum vel ſentiē-
dum res: ſed res ipſæ in ſe conſideratæ ſunt extra ordi-
nem huiuſmodi; vnde in eis non eſt aliqua relatio rea-
liter ad ſcientiam & ſenſum, ſed ſecundùm rationem
tantum, inquantum intellectus apprehendit ea, vt ter-
minos relationum ſciētiæ & ſenſus. Vnde Philoſophus
Lib. 3. me- dicit in. 5. Metaphy. † quòd non dicuntur relatiuè, eo D
taphy. tex. quòd ipſa referantur ad alia, ſed quia alia referuntur ad
10. tom. 3. ipſa. Et ſimiliter dextrum non dicitur de columna, niſi
inquantum ponitur animali ad dextram. Vnde huiuſ-
modi relatio nō eſt realiter in columna, ſed in animali.
Cùm igitur Deus ſit extra totum ordinem creaturæ, &
omnes creaturæ ordinentur ad ipſum, & non è conuer-
ſo, manifeſtum eſt quòd creaturæ realiter referuntur
ad ipſum Deum: ſed in Deo non eſt aliqua realis rela-
tio 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 quæ-
dam ſunt impoſita ad ſignificandum ipſas habitudi-
nes relatiuas, vt dominus, ſeruus, pater & filius, & hu-
iuſmodi: & hæc dicuntur relatiua ſecundùm eſſe. Quę-
dam verò ſunt impoſita ad ſignificandas res, quas con-
ſequuntur quædam habitudines, ſicut mouens & mo-
tum, caput & capitatum, & alia huiuſmodi quæ dicun-
tur relatiua ſecundùm dici. Sic igitur & circa nomina
diuina hæc differentia eſt conſideranda dupliciter. Nā
quædam ſignificant ipſam habitudinem ad creaturā,
vt Dominus. Et huiuſmodi non ſignificant ſubſtantiā
diuinam directè, ſed indirectè inquantum præſuppo-
nunt ipſam: ſicut dominium præſupponit poteſtatem:
quæ eſt diuina ſubſtantia. Quædam verò ſignificant
directè eſſentiam diuinam, & ex conſequenti importāt
habitudinem, ſicut ſaluator, creator, & huiuſmodi, ſignī
ficant actionem Dei, quæ eſt eius eſſentia. Vtraq; tamē
nomina ex tempore de Deo dicuntur quantum ad ha
bitudinem quam important vel principaliter vel con-
ſequenter, non autem quantum ad hoc quòd ſignifi-
cant eſſentiam, vel directè, vel indirectè.

AD ſecundum dicendum, quòd ſicut relationes,
quæ de Deo dicuntur ex tempore, nō ſunt in Deo niſi
ſecun dùm rationem: ita nec fieri, nec factum eſſe dici-
tur de Deo, niſi ſecundùm rationem, nulla mutatione
circa ipſum exiſtente, ſicut eſt id, Domine refugium fa
ctus es nobis.

AD tertium dicendum, quòd operatio intellectus
& voluntatis eſt in operante, & ideo nomina, quæ ſig-
nificant relationes conſequentes actionem intellectus
vel voluntatis, dicuntur de Deo ab æterno. Quæ verò
conſequuntur actiones procedentes ſecundùm modū
intelligendi ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex
tempore, vt ſaluator, creator, & huiuſmodi.

AD quartum dicendum, quòd relationes ſignifica
tæ per huiuſmodi nomina, quæ dicuntur de Deo ex
tempore, ſunt in Deo ſecundùm rationem tantum: op-
poſitæ autem relationes in creaturis ſunt ſecundū rem.
Nec eſt inconueniens quòd à relationibus realiter exi-
ſtentibus in re Deus denominetur: tamen ſecundùm
quod cointelliguntur per intellectum noſtrum oppo-
ſitæ relationes in Deo, vt ſic Deus dicatur relatiuè ad
creaturam, quia creatura refertur ad ipſum: ſicut Philo-
ſophus dicit in. 5. metaph. quòd ſcibile dicitur relatiuè, Lib. 5. me-
quia ſcientia refertur ad ipſum. taphy. tex.
10. tom. 3.

AD quintum dicendum, quòd cum ea ratione re-
feratur Deus ad creaturam, qua creatura refertur ad ip-
ſum, cùm relatio ſubiectionis realiter ſit in creatura: ſe-
quitur quòd Deus non ſecundùm rationem tantū, 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 dicun-
tur, ſed ſignificationes ipſorum relatiuorum. Si enim
vnum in ſui intellectu claudat aliud, & è conuerſo, tunc
ſunt ſimul natura, ſicut duplum dimidium, & pater &
filius, & ſimilia. Si autem vnum in ſui intellectu claudat
aliud, & non è conuerſo, tunc non ſunt ſimul natura. Et
hoc modo ſe habent ſcientia & ſcibile. Nam ſcibile dici
tur ſecundùm potentiam: ſcientia autem ſecundùm ha
bitum 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 & è conuerſo, iſta duo relatiua dominus
& ſeruus ſunt ſimul natura. Vnde Deus non fuit Do-
minus antequam haberet creaturam ſibi ſubiectam.

SVMMA ARTICVLI.

*PRima concluſio. Aliqua nomina huiuſmodi cō-
ueniunt Deo ex tempore.*

Secunda concluſio in ſolutione ad tertium. Nomina, quæ important reſpectum ad creaturas conſequẽtem 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 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 tempore, & importent 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 adueniunt 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 primò. 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. 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 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. Vlterius, 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 expreſsè ab illo. 2. lib. contra 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 ſub iudice, & in dubio, an relatio realiter differat tanquam res à re à ſuo fundamento. Et probabilior fortè eſt affirmatiua ſententia. Secundò. 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-

sio statuitur 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 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 muta tur aduenientę nouã relationẽ de non esse relatum, ad esse relatum. Eiusmodi autem realis mutatio relatiua nullo modo est ponenda in Deo. Aliter soluit argumẽ tum hoc Ferrar. lib. 2. contra gent. c. 12. circa quartam rationem. ¶ Ad secundum quidam Theologi graues 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 huius loci, sed pertinet ad quæstionem 25. art. 1. vide ibidem 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 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 fun dantur 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 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. 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 ipsius dominij? In qua re Scotus docet vbi supra, quòd terminat secundùm 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 secundùm 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 secundùm 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 secundùm 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

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 ſciētia 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 A 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 vero 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 B 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. C 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 rela D tio 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 E 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, quòd 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 dicũt Metaphysici, quòd vniuersale sit per abstractionem, ita ꝙ ante actualem comparationem naturæ ad sua indiuidua reperitur vniuersalitas ex eo, ꝙ iam est positum eius fundamentum proximum, scilicet abstractio naturæ à singularibus conditionibus. Ita ergo dico in præsentia, quòd relatio dominij eo ꝙ 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 secũdum respondetur, quòd seruitus, quæ realiter denominat creaturã seruam denominatione intrinseca, denominat Deum realiter Dominum denominatione extrinseca, nõ 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.

75

1. dist. 2. In expo. lit. & d. 18. ar. 5. 6. Et. d. 32. q. 2. art. 2. † lib. 1. orthod. fidei. cap. 12.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quòd hoc nomen Deus nõ sit nomẽ naturæ. Dicit enim Damas. in. 1. † libro, ꝙ Deus dicitur à Theyn, quod est curare & fouere vniuersa, vel ab Ethyn, id est ardere. Deus enim noster ignis cõsumens est, vel à Theasthe, quod est cõsiderare 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.

In prologo li. 2. de fide circa princip. tom. 2. ca. 3. ad Gala. post me dictum tom. 5. Li. 1. de fide ad Gra. cap. 14.

RESPONDEO dicendum, quòd non est semper idem id à quo imponitur nomen ad significandũ, & 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 substãtiam 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 secundùm 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 nomẽ 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 prouidẽtiam vniuersalem de rebus. Vnde dicit Dionysi. † 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. parũ ante medium.

AD primum ergo dicendum, ꝙ 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 substãtiam lapidis ex eius proprietate possumus cognoscere secundum seipsam, sciẽdo quid est lapis, hoc nomen, lapis, ipsam lapidis naturam secũdùm 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 dictũ 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. 12. 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.

76

q. 39. ar. 4. 1. Et. 1. d. 3. q. 1. art. 2. 3. Et. d. 21. q. 2. ar. 1. 4. Et post. q. 7. ar. 3. 1. † Art. præc.

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 alijs: secundùm illud. 2. Pet. 1. Magna & pretiosa promissa nobis donauit, vt per hoc efficiamur Diuinæ consortes naturę. Ergo hoc nomẽ, Deus, est cõmunicabile.

¶ 2 Præterea. Sola nomina propria non sunt communicabilia. Sed hoc nomen, Deus, non est nomẽ 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 nomẽ, Deus, imponitur ab operatione, vt dictum est *. Sed alia nomina quæ imponuntur Deo ab operationibus siue ab effectibus sunt commu-

Arti. præc.

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,quòd omnis forma in ſuppoſito ſingulari exiſtens,per quod indiuiduatur, cōmunis eſt multis,vel ſecundùm rem, vel ſecundùm 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 ſpeciei. 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 apprehēſione cadere pluralitas huius indiuidui.Vnde nullum nomen ſignificans aliquod indiuiduum,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 indiuiduantur 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 indiuiduis. 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, * 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, * 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 ſecundùm aliquid eius per quandam ſimilitudinem,vt Dij dicantur,qui participant aliquid diuinum per ſimilitudinem ſecundùm illud; Ego dixi, Dij eſtis. 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 indiuiduū.

Gloſ. Inter linea. ibi.

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 ſecundùm quod in cognitione noſtra eſt. Et tamen ſecundùm rei veritatem eſt incommunicabile, ſecundùm quod dictum eſt de hoc nomine Sol *.

In cor. art.

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.

Art. 1. huius q. ad. 2. argum.

Art. præce. q. 11. ar. 3.

ARTICVLVS X.

¶Vtrùm hoc nomē Deus dictum de Deo per participationem, & per naturam, & per ſimilitudinem, ſit æquiuocum.

77 Supra arti. 5. ca. & infra. q. 29. art. 4. & 1. prol. art. 2. 2. & d. 33. art. 4. & 1. cōtra. c. 32 33. & 34. & verit. q. 2. art. 11. & po. q. 7. ar. 7. opuſc. 31. cap. 17.

AD DECIMVM ſic proceditur. Videtur quòd hoc nomen,Deus, vniuocè dicatur de Deo per naturam & per participationem,& ſecundùm opinionē. Vbi enim eſt di-

est diuersa significatio, non est contradictio affirmãtis & 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 secundũ 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 cùm 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 dictũ de animali verò & de animali picto, æquiuocè dicitur. Ergo hoc nomen, Deus, dictum de Deo vero, & de Deo secundùm opinionem æquiuocè dicitur.

Primo Periher. c. 1. alijs verbis æquipollẽtibus tom. 1.

¶ 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 secundùm 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 secundùm 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 quòd sit Deus, & sic manifestum est, quòd alia & alia est significatio nominis: sed vna illarũ significationũ clauditur in significationibus alijs. Vnde manifestum est quòd analogicè dicitur.

AD primum ergo dicẽdum, 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 q̃ catholicus dicens idolum non esse Deũ, contradicit pagano hoc asserenti: quia vterque vtitur hoc nomine, Deus, ad significandum verum Deum. Cùm enim paganus dicit idolum esse Deum, nõ vtitur hoc nomine secundùm quod significat Deum opinabilem. Sic enim verum diceret, cùm etiam catholici interdum in tali significatione hoc nomine vtantur, vt cũ dicitur, omnes Dij gentium dæmonia.

Et similiter dicendum ad secundum & tertium. Nã 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 secundũ quòd includunt in se analoga: quia & ens quod analogicè dicitur, aliquando dicitur æquiuocè prædicari de diuersis prædicamentis.

In antepræd. c. de æquiuocis. tom. 1.

AD quintum dicẽdum, quòd ipsam 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 æquiuocũ, sed analogum. Hæc patet ex dictis.

ARTICVLVS XI.

¶ Vtrùm hoc nomen, Qui est, sit maximè proprium Deo.

78

AD VNDECIMVM sic proceditur. Videtur quòd hoc nomen, qui est, non sit maximè proprium nomẽ 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.

2. 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 princi pio. 76. † Art. 9. huius quæst. † cap. 3. in prin. Illius.

¶ 2 Præterea. Diony. dicit † 3. cap. de diui. nomin. quòd boni nominatio excellẽter 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.

¶ 3 Præterea. Omne nomen diuinum videtur importare relationem ad creaturas: cùm Deus nõ cognoscatur à nobis nisi per creaturas. Sed hoc nomen, qui est, nullam importat habitudinem ad creaturas. Ergo hoc nomẽ, qui est, nõ est maximè propriũ nomẽ 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.

RESPON-

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 vię ſecundùm 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. Tertiò 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 Auguſt. in. 5. † de Trinitate.

q. 3. art. 4.

Li. 1. ortho do. fidei. c. 12.

Libr. 5. de Trin. c. 2. tom. 3. Et libro. 83. quęſt. 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, quod 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. Tho. 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. Hierony. 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.

79

1. d. 4. q. 2. art. 1. & 1. cont. c. 36.

AD DVODECIMVM ſic proceditur. Videtur quòd propoſitiones affirmatiuæ non poſſunt formari de Deo. Dicit enim Dionyſius † 2. cap. cæleſtis hierarch. quòd negationes de Deo ſunt veræ, affirmationes autem incompactæ.

Cap. 2. parum ante medium.

¶ 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.

Lib. de Trini. ante medium lib. † q. 3. ar. 7. & 8.

¶ 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.

q. 3. art. 7. præcipuè.

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 ſuppoſito 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

nes 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, inquantū nullum nomen Deo competit secundùm modum significandi, vt suprà † dictum est. Art. 3. huius quæst.

AD secundum dicendum, quòd intellectus noster non potest formas simplices subsistentes secundùm q̃ in seipsis sunt comprehendere: sed apprehendit eas secundùm 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 aduerbiū, 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 quòd intelligit eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter cùm intelligit simplicia, quæ sunt supra se, intelligit ea secundùm 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 secũdùm quòd sunt in Deo cognoscente, ideæ vocantur, cum consideratione scientiæ erit etiam adiungenda consideratio de ideis.

CIRCA scientiam verò quæruntur sexdecim.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm in Deo sit scientia.

80

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. 1. d. 15. ar. 1. Et 1. cõtra. ca. 44. & po. q. 8. art. 1. c. 2. & q. 9. ar. 5 cor. Et verit. q. 2. ar. 1. Et opus. 3. ca. 28. & 35. Et 12. me. l. 6. co. 5. & 6.

¶ 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. Q. 3. ar. 5.

¶ 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 considerandum 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 anima. textu 124. to. 2. 3. d̃ 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.

AD ſecundum dicendum,quòd ea quæ ſunt diuiſim & multipliciter in creaturis,in Deo ſunt ſimpliciter & vnitè, 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 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. 22. Apud ipſum eſt ſapientia & fortitudo, & ipſe habet conſilium & intelligentiam.

q.3. art.4.

Art. 7. huius quæſt.

AD tertium dicendum, quòd ſcientia eſt ſecundũ modum cognoſcentis. Scitum enim eſt in ſciente ſecundũ modũ ſcientis. Et ideo cùm 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.

CConcluſio 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 immaterialitas 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 perfectè 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 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 ſecundùm 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 inteliigibili. 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 differēs 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 notādum 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 sensationē, vt habetur in. 2. de anima. Secundò potest recipi secundùm esse intentionale, idest secundum esse repræsentatiuum. Quomodo species recipitur in potentia cognoscitiua. Et hic modus receptionis deseruit ad cognitio- D nem. Notādum est tertiò, quòd bifariam aliquod subiectum pōtest 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 ostēdit 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 secundū esse naturale, & receptionem formę 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. Cæterùm 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 intellectu & specie lapidis resultat, quòd intellectus fit lapis in esse intentionali, & ob hanc causam Auerro. 3. de anima text. 5. & 12. metaph, tex. 39. dicit, quòd ex intellectu & specie intelligibili fit 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 resultet 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 specie, ergo si intellectus prout est in actu est aliquod tertium resultans ex intellectu & specie, cognitio formaliter loquēdo non procedit ab intellectu, sed ab illo tertio. Igitur vt posimus 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, vtrùm 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. Alterū est, quòd scientia Dei, quam habet sui ipsius nō est propter quid, quia non cognoscit seipsum per aliquam causam. Alterum est, quòd scientia, quam habet Deus creaturarum potest aliquo modo dici sciētia propter quid, non tamen simpliciter. Probatur. Quia Deus cognoscit creaturas per causam vniuersalem, & æquiuocam ipsarum, scilicet per essentiam suam, non autē 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 fit 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. Sciētia, quā Deus habet creaturarum

rarum eſt propter quid. Probatur. Nã Deus cognoſcit 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 creaturam 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 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 ſciẽtia 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, 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 conſiderat 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. Secundùm quid ſciẽtia 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. 12. & 28. to. 2. †Lib. 3. de Trini. non multum re motè ante finem.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm Deus intelligat à 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. 15. de Trin. ca. 1. & lib. 6. ſuper Gen. c. 12. ad med. tom. 2. †Lib. 3. de anima. tex. 15. tom. 2.

SED contra eſt quod dicitur. 1. ad Cor. 2. Quę ſunt Dei nemo nouit niſi ſpiritus Dei.

RESPONDEO dicendùm, quòd Deus ſe per ſeipſum intelligit. Ad cuius euidentiam ſciendum eſt, quòd 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, quòd 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. Libr. 3. de anima. tex. 36. & 37. tomo 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.

AD ſecundum dicendum, quòd moueri & pati ſumuntur æquiuocè ſecundùm 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. Loco citato in argumento.

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 poſsibilis 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 existētium quàm in ordine intelligibilium: & ideo per seipsum, seipsum intelligit.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio. Deus cognoscit se per semetipsum. Ratio est. Quia cù 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 secundā 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 substātia 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, q̄ 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 ēnim positum in opinione Thomistarum, vtrùm angēlus in cognitione suiipsius formet verbū, 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 cū 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.

ARTICVLVS III.

¶Vtrùm Deus comprehendat seipsum.

82 3. d. 14. ar. 2. q. 1. & 2. Et. 1. cont. 6. 3. Et ver. q. 2. art.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd Deus non comprehendat seipsum. Dicit enim Augustinus in † lib. 83. quæstionum, quòd id quod comprehēdit 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.

SED contra est, quod Augustinus † 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 quādo sicut per demonstrationem, non autem quādo cognoscitur per aliquam rationem probabilem. Manifestum est autē 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 † ostēsum est. Vnde manifestum est, quòd tantum seipsum cognoscit quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfectè comprehendit.

2. 5. & q. 20. ar. 4. c. Et opus. 3. c. 106. 213. & 264. co. 9. Et opus. 9. q. 79. † to. 4. lib. 83. quæst. q. 14. † q. 7. ar. 1. † libro. 83. quæstio. q. 14. tom. 4.

Lib. 9. Metaph. text. 20. to. 3.

Art. 1. huius quæst.

AD primum ergo dicendum, quòd cōprehendere, si propriè accipiatur, significat aliquid habens & includens alterū. Et sic oportet quòd omne comprehensum sit finitum sicut omne inclusum. Non sic autem cōprehendi dicitur Deus à seipso, vt intellectus suus sit aliud quàm ipse, & capiat ipsum & includat: sed huiusmodi locutiones per negationē sunt exponendæ. Sicut enim Deus dicitur esse in seipso, quia à nullo exteriori continetur: ita dicitur comprehēdi à seipso: quia nihil est sui quod lateat ipsum, Dicit enim Aug. in † lib. De videndo Deum, quòd totum comprehenditur vidēdo, quod ita videtur, vt nihil eius lateat videntem.

Epist. 112. ad Paulinū ca. 9. circa prin. to. 2.

AD secundum dicendū, q̄ cùm dicitur, Deus finitus est sibi: intelligendū est secundū quandā similitudinem proportionis: quia sic se habet in non excedendo intellectū suum, sicut se habet aliquid finitū in nō excedendo intellectum finitum. Non autē sic dicitur Deus sibi finitus, quòd 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.

83 1. cont. ca. 46. & 47. & li. 4. c. 11. & 12. Et opus. 3. ca. 29. & 30. & 31.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd ipsum intelligere Dei non sit eius substātia. Intelligere enim est quędam operatio. Operatio autem aliquid

ſignificat procedens ab operante: ſubſtantia autē operātis non procedit ab operante. Ergo ipſum intelligere Dei non eſt ipſa ſubſtantia.

¶ 2 Præterea. Cùm aliquis intelligit ſe intelligere, hoc non eſt intelligere aliquid magnum vel principale intellectum, ſed intelligere quoddam ſecundarium & acceſſorium. Si igitur Deus ſit ipſum intelligere, intelligere Deum erit ſicut cùm 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. † oſtēſum 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. 12. Metaphy. tex. 39. tom. 3. vt dicit Philoſophus in † 12. Metaph. q aliquid aliud eſſet actus & perfectio ſubſtantiæ dininæ: ad quod ſe haberet ſubſtantia diuina ſicut potentia ad actū: quod eſt omnino impoſsibile. Nam intelligere eſt perfectio & actus intelligentis. Hoc autem qualiter ſit, conſiderandum eſt. Sicut enim † ſuprà dictum eſt, intelligere Art. 2. huius quæſt. 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 q. 3. art. 4. & 7. eſſe, vt ſuprà * oſtenſum eſt. Vnde cùm ipſa ſua eſſentia ſit etiā ſpecies intelligibilis, vt dictum eſt †: ex neceſſitate ſequitur q ipſum eius intelligere ſit eius eſſentia † q. 3. art. 7. præcipuè. & 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 primò, 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 fortaſsis laborat hîc 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.

84 1. d. 35. ar. 2. & verit. q. 2. art. 4. Et 1. cont. c. 48. & 49 † Libr. 83. quæſtio. q. 46. poſt me diū, to. 4.

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 Art. præc. 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 A
q.2. art.3. entiũ († vt ex supradictis patet) necesse est quòd Deus alia à se cognoscat. Et hoc etiam euidentius fit si adiungatur,quòd ipsum esse causæ agẽtis primę,scilicet Dei, est eius intelligere. Vnde quicunq; effectus præexistũt in Deo, sicut in causa prima, necesse est, q̃ sint in ipso eius intelligere:& q̃ omnia in eo sint secundùm modũ intelligibilem. Nam omne quod est in altero, est in eo secundùm modum eius,in quo est. Ad sciendum autẽ qualiter alia à se cognoscat, considerandum est, q̃ dupliciter aliquid cognoscitur. Vno modo in seipso: alio modo in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adæquatã ipsi cognoscibili: sicut cùm oculus videt hominem per B
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,quòd Deus seipsum videt in seipso,quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem à se videt non in ipsis,sed in seipso,inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

AD primum ergo dicendum, quòd verbum Aug. dicentis,quòd Deus nihil extra se intuetur, non est sic
C intelligendum, quasi nihil quod sit extra se intueatur, sed quia id,quod est extra seipsum, non intuetur nisi in
In cor. art. seipso,vt * dictum est.

AD secundum dicendum,quòd intellectũ est perfectio intelligentis,non quidem secundùm suam substantiam,sed secundùm suam speciem: secundùm quam est in intellectu,vt forma & perfectio eius. Lapis enim non
Libr. 3. de anima tex. 38.tom.2. est in anima,sed species eius,vt dicitur in * 3.de anima. Ea verò, quæ sunt alia à Deo, intelliguntur à Deo inquantum essentia Dei continet species eorum, vt dictum
In cor. art. † est. Vnde non sequitur,q̃ aliquid aliud sit perfectio diuini intellectus,quàm ipsa essentia Dei.

AD tertium dicendum, quòd ipsum intelligere nõ D
specificatur per id,quod in alio intelligitur,sed per principale intellectum,in quo alia intelliguntur. Intantum enim ipsum intelligere specificatur per obiectum suũ, 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 po- E
tius 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, quã habet de creaturis,ex gubernatione ipsarum,& ex creatione. Etenim ad omnia hæc necessaria est in Deo creaturarũ 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.

85

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd Deus non cognoscat alia à se propria cognitione. Sic enim cognoscit alia à se,† vt dictum est,secundùm 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 propriã cognitionem.

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 nec per Essentiam diuinã potest cognosci essentia creaturæ. Et sic cùm Deus nihil cognoscat, nisi per essentiã suam,sequitur quòd non cognoscat creaturam secundùm eius essentiam,vt cognoscat de ea quid est: quod est propriam cognitionem de re habere.

q.13.ar.1.

¶ 3 Præterea. Propria cognitio non habẽtur de re, nisi per propriã eius rationẽ. Sed cùm Deus cognoscat omnia per essentiam suam,nõ videtur q̃ 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 cõmuni.

SED contra. Habere propriam cognitionem de rebus,est cognoscere res non solum in cõmuni,sed secundùm quod sunt abinuicem distinctæ. Sic autẽ Deus cognoscit res. Vnde dicitur Hebr. 4. q̃ pertingit vsque ad diuisionẽ spiritus & animę,cõpagum quoq; & medullarum:& discretor cogitationum & intentionũ cordis, & non est vlla creatura inuisibilis in conspectu eius.

RESPONDEO dicendum,quòd circa hoc quidam errauerunt, dicentes quòd 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 naturã entis & omnia alia inquantum sunt entia. Sed hoc non potest esse. Nam intelligere aliquid in communi, & non in speciali, est imperfectè aliquid cognoscere.

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 ſecundùm 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 quęlibet 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, ſecundùm 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 poſſunt 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 cùm 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 cognoſceret, niſi cognoſceret, quomodocunq; participabilis eſt ab alijs ſua perfectio. Nec etiam ipſam naturam eſſendi perfectè ſciret, niſi cognoſceret omnes modos eſſendi. Vnde manifeſtum eſt quòd Deus cognoſcit omnes res propria cognitione, ſecũdùm quod ab alijs diſtinguuntur.

Lib. 1. Phyſic. in prioribus commen. to. 2.

Q. 4. ar. 1. & art. 3. 4. & 5. huius quæſt.

q. 4. art. 1. & 2.

A

AD 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,

B

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

C

ſeipſo continet res cognoſcit eas in propria natura: & tanto perfectiùs, quanto perfectiùs eſt vnumquodque in ipſo.

AD 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 è conuerſo.

AD 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 ſecundùm quòd diuerſimodè eſt participabilis vel imitabilis, à diuerſis creaturis.

D

SVMMA ARTICVLI.

Concluſio. Deus cognoſcit omnes creaturas propria cognitione. Et ratio eſt. Quia quicquid perfectionis eſt in quacunque creatura, totum præexiſtit & continetur in Deo ſecundùm modum præexcellentem.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo notandum eſt primò, quòd ſenſus concluſionis non eſt iſte, ſcilicet, Deum cognoſcere creaturas per diſtinctas cognitiones, ita q̃ quãlibet

E

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. imponũt iſtã ſententiã Ariſto. eo q̃ dixerit. 12. Meta. tex. 51. intellectũ diuinum viliſsimum fore, ſi cognoſceret minutiſsima,

tiſsima, quæ ſunt in hoc mũdo. Cæterum hæc ſentẽtia falſo 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 cognoſceret, 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 repræſentat, 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 hìc exponit ſententiam Scoti exemplo adhibito. Quemadmodum (inquit) ſiquis 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 extra 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, confícto ab Scoto, eſt cognitio comprehẽſiua Diuinæ eſſentiæ, ergo per illam cognitionem cognoſcit Deus omnem creaturam poſsibilem 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 poſsibilem 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 aſſẽrit duo. Alterum eſt, q̃ Deus non cognoſcit creaturas in ſeipſis, ſed in ſua eſſentia. Alterum eſt, q̃ Deus non cognoſcit etiam mediatè creaturas ſecũdum eſſe quod habent in ſeipſis, ſed tantùm 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

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 ſecundùm 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 piè 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, & aſſeritur 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 iſtam ſpeciem diuinam non cognoſcit Deus immediatè creaturas, ſed mediatè in ipſamet Diuina eſſentia. Sed dicet quis. Nos immediatè cognoſcimus Deum per ſpecies creaturarum quanuis iſtæ ſpecies non repræſentent Deum immediatè, ſed creaturas, ergo quanuis 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 vero 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, ꝙ Diuina eſſentia, quæ eſt primariũ obiectũ ſpeciei diuinæ eſt ſecũdum ſemetipſam exẽplar exactiſsimũ creaturarũ: Vnde eãdemmet cognitio, quæ immediatè terminatur ad eſſentiã Dei, terminatur ſecũdariò ad creaturas: at in creaturis nõ repreſentatur 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, ꝙ 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, ꝙ 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 ꝙ 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.

ARTICVLVS VII.

¶ Vtrùm ſciẽtia Dei ſit diſcurſiua.

86

AD SEPTIMVM ſic proceditur. Videtur, ꝙ 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 ꝙ 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.

1. cór. cap. 55. 56. & 57. & po. q. 9. arti. 2. 10. & quo lib. 11. art. 2. 2. Et opuſ. 3. cap. 29.

† 2. Topic. ca. 4. in declaratione loci. 33. to mo. 1.

† q. 14. ar. 2. & 5.

Lib. 15. de Tri. c. 14. à medio, tomo. 3.

RESPON-

RESPONDEO dicendum, quòd in ſcientia diuina nullus 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.

Art. 4. & 5. huius q.

A D primum ergo dicendum, quòd licet ſit vnum tantum intelligere in ſeipſo, tamen contingit multa intelligere in aliquo vno: vt dictum eſt. *

In corp. ar.

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.

In corp. ar. & ar. præc.

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.

87 1. diſt. 38. articu. 1. & 1. cõt. c. 61 & 62. Et verit. q. 2. art. 14.

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.

† lib. 7. ſuper illud: Quos vocauit, hos & iuſtificauit, tom. 3.

¶ 2 Præterea. Poſita cauſa ponitur effectus: ſed ſcientia Dei eſt æterna. Si ergo ſciẽtia Dei eſt cauſa rerum creatarum, videtur ꝙ creaturæ ſint ab æterno.

† Libr. 10. Metaphyſ. tex. 5. to. 3

¶ 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.

Lib. 15. de Tri. ca. 13. in medio, tom. 3.

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, ꝙ 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, ꝙ forma naturalis inquantum 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 oppoſita ſe habeat (cùm ſit eadem ſcientia oppoſitorum) non produceret determinatum effectum, niſi determinaretur ad

B 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, ꝙ Origen. locutus 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 cõſequen

C tiæ, 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 quanuis 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

D 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.

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 oppoſita ſe habet, cum ſit eadem ſcientia oppoſitorum, ergo ſcientia Dei non produceret determinatum effectum, niſi determinaretur ad vnum per voluntatem.

E

Tertia concluſio. Hæc diuina ſcientia, quæ cauſa rerum eſt ſolet appellari à Theologis ſcientia approbationis.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo notandum eſt, ꝙ 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, ꝙ diſponat illa, & gubernet in ſapientia ſua.

Præterea,

Præterea, ad Epheſ. 1. dicitur, ꝙ 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 ꝙ ſit motiua potentia, 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, ꝙ 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 voluntas. Et quidem ꝙ proximiùs concurrat, ex dictis conſtat; ꝙ 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, ꝙ iſta ratio præſupponit duo. Alterũ eſt, ꝙ 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, ꝙ operatio, quæ fit per modum intellectus eſt excellentior cunctis alijs operationibus. Quibus præſuppoſitis tota ratio D. Tho. ad hoc reducitur, ꝙ 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, ꝙ intelligere diuinum poteſt comparari & ad eſſentiam Dei, quæ complectitur totum eſſe & entitatiuum & intelligibile, & poteſt comparari præciſe 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.

88

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. 1. diſt. 38. art. 4. Et ver. queſt. 1. art. 8. Et 1. cont. c. 69.

¶ 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 ſcientiam. 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 comprehēdit,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 intelligētiæ.Quod ideo dicitur:quia ea,quæ videntur apud nos,habent esse distinctum extra videntem.

A D primum ergo dicēdum, q̄ secundū quod sunt in potentia, sic habēt veritatem ea quæ non sunt actu, verum est enim ea esse in potentia: & sic sciūtur à Deo.

A D secundum dicendū,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.

A D tertium dicendum, quòd Dei sciētia est causa rerum voluntate adiuncta. Vnde non oportet quòd quæcūque scit Deus,sint vel fuerint,vel futura sint, sed solum ea,quæ vult esse, vel permittit esse. Et iterū. Non est in scientia Dei,vt illa sint,sed quòd esse possint.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio est affirmatiua, & est de fide, vt patet in argumēto 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. Ratiò 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 quanuis 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 ęterno velle producere alias multas res, quas nunquam est productus, ergo potuit scientia visionis alia multa cognoscere,quæ modo non cognoscit,& ex consequenti sciētia visionis potuit augeri. Respondetur cum D.Thoma de verit.q.2.art.13. ad 5. quòd sciētia visionis in sensu diuiso potuit aliqua cognoscere,quæ modo non cognoscit,vt probat argumentum; At in sensu composito,idest,supposito quòd Deus voluit istas creaturas producere,& nō alias, scientia visionis non potest alia cognoscere præter ista quæ modo cognoscit. Nam aliàs esset mutatio in Deo. Et quoniam istæ propositiones, sciētia visionis potest augeri,Deus potest plura cognoscere per scientiam visionis,faciunt sensum cōpositum,negandæ sunt absolutè. Quòd faciant sensum cōpositū patet; nam augeri designat motū à præexistenti diminutione ad augmētum. Itē cognoscere plura præsupponit pauciora cognita.

ARTICVLVS X.

¶ Vtrùm Deus cognoscat mala.

89

AD DECIMVM sic proceditur. Videtur quòd Deus nō cognoscat mala. Dicit enim Philosophus in † 3. de Anima,q̄ intellectus,qui non est in potentia non cognoscit priuationē:sed malum est priuatio boni,vt † dicit Augustinus.Igitur,cùm intellectus Dei nunquam sit in potentia,sed semper actu,vt ex dictis patet †, videtur quòd Deus non cognoscat mala. 1.dist. 36. q.1.art. 2. & verit. q. 2. artī. 15. & 1.1. cōt. c.71.& 11 quol. q. 2. arti.vnico. † Tex. 25. tomo. 2.

¶ 2 Præterea.Omnis scientia vel est causa sciti,vel causatur ab eo. Sed scientia Dei non est causa mali nec causatur à malo. Ergo scientia Dei non est malorum. † Enchirid ij ca. 11. tomo. 3. Et

¶ 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. lib. 3. cōf. ca.7.to. 1. Artic.2. * Art.4.huius quæst. Lib. 12.de Ciuit. Dei ca. 2. circa finē.to.5.

¶ 4 Præterea.Quod cognoscitur nō per seipsum, sed per aliud,imperfectè cognoscitur. Sed malum non cognoscitur à Deo per seipsum: quia sic oporteret q̄ malum esset in Deo. Oportet enim cognitum esse in cognoscente.Si ergo cognoscitur per aliud,scilicet per bonum,imperfectè cognoscetur ab ipso.Quod est impossibile:quia nulla cognitio Dei est imperfecta. Ergo scientia Dei non est malorum.

SED contra est, quod dicitur Prouerb. 15. Infernus & perditio coram Deo.

RESPONDEO dicendum, quòd quicunque perfectè cognoscit aliquid, oportet q̄ cognoscat omnia, quæ possunt illi accidere. Sunt autē quædā bona, quibus accidere potest, vt per mala corrūpātur. Vnde Deus non perfectè cognoscerет bona, nisi etiā cognosceret mala.Sic autem est cognoscibile vnumquodque secundùm quod est: vnde cùm hoc sit esse mali, quod est priuatio boni :per hoc ipsum q̄ Deus cognoscit bona,cognoscit etiam mala, sicut per lucē cognoscuntur tenebræ.Vnde dicit Diony. * 7.cap.de diui.no.Quòd Deus per semetipsum tenebrarum accipit visionē, non aliunde videns tenebras quàm à lumine. Ca.7.non multum à medio.

A D primum ergo dicendum, q̄ verbum Philosophi est sic intelligendum,quòd intellectus,qui non est in potentia, nō cognoscit priuationē per priuationē in ipso existentē.Et hoc congruit cū eo,quod supra * dixerat: q̄ punctum & omne indiuisibile per priuationē diuisionis cognoscitur. Quod contingit ex hoc, quia formæ simplices & indiuisibiles non sunt actu in intellectu nostro : sed in potētia tantum. Nam si essent actu in intellectu nostro, nō per priuationē cognoscerētur. Lib. 3. de anima tex. 2.& 25. tomo. 2.

Et sic

Et ſic cognoſcuntur ſimplicia à ſubſtantijs ſeparatis. Deus igitur non cognoſcit malum per priuationem in ſe exiſtentem,ſed per bonum oppoſitum.

A D ſecundum dicendū,q̄ ſcientia Dei nō 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 dicēdum ,quòd cognoſcere aliquid per aliud tantum eſt imperfectæ cognitionis,ſi illud ſit cognoſcibile per ſe. Sed malū nō eſt per ſe cognoſcibile: quia de ratione mali eſt q̄ ſit priuatio boni.Et ſic neque diffiniri,neque cognoſci poteſt, niſi per bonum.

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, q̄ 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 ſecūdario & mediato, cognoſcit Deus malum per bonum particulare,cui opponitur. Volo dicere q̄ diuina cognitio non terminatur ad malum, niſi prius ex parte obiecti terminetur ad bonum, cui opponitur malum.Dixi ex parte obiecti:nam ex parte cognoſcētis 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 argumentorū 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.

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 obijciūtur 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 cōſequētia. Quia, vt modo diximus, malum per bonum cui opponitur cognoſcitur. ¶ Ad argumentum in oppoſitum reſpondetur primò, q̄ 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 nō cognoſcit ſingularia, ſed ſicut dicitur in 2. de † Anima,ratio eſt vniuerſalium, ſenſus verò particularium. Ergo Deus non cognoſcit ſingularia.

¶ 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 principiū 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 autē ſingularia pertinet ad perfectionem noſtram; vnde neceſſe eſt q̄ Deus ſingularia cognoſcat. Nam & Philoſophus pro inconuenienti habet, quòd aliquid cognoſcatur à nobis,quod non cognoſcatur à Deo. Vnde cōtra Emped. arguit in 1.de Anima. † & in 3.Metaph. quòd accideret Deum eſſe inſipientiſsimum,ſi diſcordiā ignoraret. Sed perfectiones,quę in inferioribus diuidūtur,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, q̄ Deus cognoſcit ſingularia per cauſas vniuerſales.Nam nihil eſt in aliquo ſingularium, quod nō ex aliqua cauſa oriatur vniuerſali.Et ponunt exēplum. Sicut ſi aliquis Aſtrologus cognoſceret omnes motus vniuerſales cœli,poſſet pronuntiare omnes eclypſes futuras. Sed iſtud non ſufficit, quia ſingularia ex cauſis vniuer-

90 1.diſ.3.ar. 3.&d.36. q.2.arti.1. & 1.contra ca.50.63. vſ.72.&l. 3.ca.75.& 76.Et ver. q.2.arti.4. & 5. Et opuſ.3.cap. 134.&135

† Lib.2.de anima tex. 60.Et 1. Phyſ. text. 49.tom.1.

Q.4.ar.2.

Li.1.de Anima text. 80.Et li.3. Meta. tex. 15.tom.1. & 3.

vniuersalibus sortiuntur 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. Cùm 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.

Arti. 8. huius quæst.

Q. 44. ar. 2

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 abstractionẽ, 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. *

In cor. art.

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.

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 docuisse 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 Ruffinum in commentarijs super Prophetas, multa dixit non ex propria, sed ex aliorum sententia.

ARTICVLVS XII.

B ¶ Vtrùm Deus possit cognoscere infinita.

91



AD DVODECIMVM sic proceditur. Videtur quòd Deus non possit cognoscere infinita. Infinitum enim secundùm quod est infinitum, est ignotum: quia infinitum est cuius quantitatẽ accipientibus semper est aliquid extra assumere, vt dicitur in 3. Physic. † Augustetiam dicit 12. de † Ciuit. Dei, quòd quicquid scientia comprehenditur scientis comprehensione finitur. Sed infinita non possunt finiri, C ergo non possunt scientia Dei comprehendi.

3. q. 10. ar. 3. Et 1. d. 39. q. 1. ar. Et verit. q. 2. arti. 9. & art. 5. 4. Et 1. cõtra ca. 69. & 71. Et opus. 3. ca. 135.

† Li. 3. phy. tex. 63. tomo. 2.

† Li. 12. de ciui. Dei. c. 18. post medium to. 5.

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.

† Li. 3. tex. 34. tom. 2.

† Li. 6. Physicor. à tex. 60. vsq; ad 66. tom. 2.

¶ 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 D sit numerus, nõ tamen est incomprehensibilis ei, cuius scientiæ non est numerus.

Lib. 12. 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 E 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,

Arti. 9. huius quæst.

cognoscit

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 quātum 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 quātum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria vniuscuiusque, vt * ostensum est. Vnde sequitur quòd scientia Dei se extendat ad infinita, etiam secūdùm quod sunt abinuicem distincta. Art. præce.

AD primum ergo dicendum, quòd infiniti ratio congruit quantitati secūdum Philosophū in 1. Phy. * De ratione autem quantitatis est ordò partiū. Cognoscere ergò infinitum secūdùm modum infiniti, est cognoscere partem post partem: & sic nullo modo contingit cognosci infinitum, quia quantacunq; quātitas partium accipiatur, semper remanet aliquid extra accipientem. Deus autem non sic cognoscit infinitum, vel infinita, quasi enumerando partem post partem, cùm cognoscat omnia simul, nō successiuè, vt supra † dictū est. Vnde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita. Li. 1. Phys. tex. 15. tomo. 2. Arti. 7. huius quæst.

AD secundum dicendum, quod transitio importat quandam successionē in partibus. Et inde est, quòd infinitum transiri non potest, neque à finito, neque ab infinito. Sed ad rationem comprehensionis sufficit adæquatio: quia id cōprehendi dicitur, cuius nihil est extra comprehendentē. Vnde nō est contra rationē infiniti, quod cōprehendatur ab infinito. Et sic quod in se est infinitū, potest dici finitum scientiæ Dei, tanquam comprehensum, non tamen tanquam pertransibile.

AD tertium dicendū, 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 limitatū ad aliquas determinatas naturas, vnde mensurabilia essent secundùm scientiam Dei.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Scientia simplicis intelligentiæ Deus infinita cognoscit. Ratio est. Quia infinita sunt in potentia Dei.

Secunda cōclusio. Etiam cognoscit infinita scientia visionis. Ratio est. Quia cognoscit omnes cogitationes & volitiones hominum & angelorum, quæ erunt infinitæ in tota æternitate.

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 nō sit futurorum contingentium. A causa enim necessaria procedit effectus necessarius: sed scientia Dei est causa scitorū, vt supra † dictum est. Cùm ergo ipsa sit necessaria, sequitur scita eius esse necessaria: non ergo scientia Dei est contingentium. Inf. q. 86. arti. 3. & 4. Et 1. d. 38. art. 5. Et 1. cōt. ca. 67. Et ver. q. 2. artic. 12. & quol. 12. quæst. 3. † Art. 8. huius quæst.

¶ 2 Præterea. Omnis conditionalis, cuius antecedens est necessarium absolutè, consequens est necessarium absolutè. 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 quædā conditionalis vera, si Deus sciuit hoc futurū esse, hoc erit, quia scientia Dei non est nisi verorum. Huius autem conditionalis antecedēs est necessarium absolutè: tum quia est æternum: tum quia significatur vt præteritū. Ergo & consequens est necessarium absolutè. Igitur quicquid scitur à Deo est necessarium. Et sic sciētia Dei non est contingentium. Li. 1. Post. textu. 17. tomo. 1.

¶ 3 Præterea. Omne scitū à Deo necesse est esse: quia etiam omne scitum à nobis necesse est esse, cùm tamen scientia Dei certior sit quàm scientia nostra; sed nullum contingens futurum necesse est esse. Ergo nullum contingens futurum est scitum à Deo.

SED contra est, quod dicitur in Psal. 32. Qui finxit figillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum, scilicet hominum. Sed opera hominum sunt cōtingētia, vtpote libero arbitrio subiecta. Ergo Deus scit futura contingentia.

RESPONDEO dicendū, q̄ 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 cōtingentia futura cognoscat. Ad cuius euidentiam considerandum est, q̄ cōtingens aliquod dupliciter potest considerari. Vno modo in seipso, secundùm quod iam in actu est: & sic non considerat vt futurū, 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 cōtingens, vt est in sua causa. Et sic consideratur vt futurum & vt contingens nondum determinatum ad vnum: quia causa cōtingens se habet ad oppositа, & sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Vnde quicunque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantū, nō habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout vnumquodque eorū est actu in seipso. Et licet cōtingentia 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 † dictū est. Vnde omnia, quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerū 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 cognoscūtur inquantum subduntur diuino conspectui Arti. 9. huius quæst. Q. 10. arti. 2. & 4.

ſpectui ſecundùm ſuam præſentialitatem,& tamē ſunt futura contingentia ſuis cauſis comparata.

A D primum ergo dicendum, quòd licet cauſa ſuprema ſit neceſſaria, tamen effectus poteſt eſſe contingens propter cauſam proximam contingentem. Sicut germinatio plantæ eſt cōtingens 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.

A D 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 futurū. 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 compoſitū ex neceſſario & contingenti, ſicut iſtud dictum eſt contingens, Sortem eſſe hominem album. Sed hoc etiā nihil eſt:quia cùm dicitur, Deus ſciuit eſſe futurum hoc contingens,contingens nō ponitur ibi niſi vt materia verbi, & non ſicut principalis pars propoſitionis. Vnde cōtingentia eius vel neceſsitas nihil refert ad hoc,quòd propoſitio ſit neceſſaria vel contingens, vera vel falſa. Ita enim poteſt eſſe verum, me dixiſſe hominē eſſe aſinum,ſicut me dixiſſe Sortem currere vel Deum eſſe,& eadem ratio eſt de neceſſario & contingenti. Vnde dicendum eſt,q̄ antecedens eſt neceſſariū abſolutè. Nec tamen ſequitur(vt quidam dicunt) quòd conſequēs ſit neceſſarium abſolutè:quia antecedēs eſt cauſa remota conſequentis:quod propter cauſam proximam cōtingens eſt.Sed hoc nihil eſt.Eſſet enim cōditionalis falſa, cuius antecedens eſſet cauſa remota neceſſaria, & cōſequens effectus cōtingens. Vtputa,ſi dicerem,ſi ſol mouetur,herba germinabit. Et ideo aliter dicendum eſt,q̄ quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, conſequens eſt accipiendum nō ſecundum eſſe quod in ſe eſt, ſed ſecundùm quod eſt in anima.Aliud enim eſt eſſe rei in ſeipſa,& eſſe rei in anima. Vtputa,ſi dicā, ſi anima intelligit aliquid, illud eſt immateriale: intelligēdum 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.Cōſequēs intelligendū eſt prout ſubeſt diuinæ ſciētiæ,ſcilicet prout eſt in ſua præſentialitate.Et ſic neceſſarium eſt ſicut & antecedens. Quia omne quod eſt,quādo eſt, neceſſe eſt eſſe,vt † dicitur in 1.periher.

Lib.1.Periherm ca.6. declinādo ad fin.to.1

A D tertium dicendum, q̄ ea,quæ temporaliter in actum reducuntur, à nobis ſucceſsiuè cognoſcūtur in tempore, ſed à Deo in æternitate quæ eſt ſupra tēpus. Vnde nobis, quia cognoſcimus futura contingētia inquantum talia ſunt,certa eſſe nō poſſunt, ſed ſoli Deo cuius intelligere eſt in æternitate ſupra tempus. Sicut ille,qui vadit per viam,nō videt illos, qui poſt eum veniunt:ſed ille qui ab aliqua altitudine totā viā intuetur, ſimul videt omnes tranſeuntes per viam. Et ideo illud, quod ſcitur à nobis, oportet eſſe neceſſariū etiā ſecundum quod in ſe eſt:quia ea,quæ in ſe ſunt contingentia futura,à nobis ſciri nō poſſunt. Sed ea,quæ ſunt ſcita à Deo,oportet eſſe neceſſaria ſecundum modū,quo ſubſunt diuinæ ſciētiæ(vt dictum * eſt)non autē abſolutè, ſecundùm quod in proprijs cauſis cōſiderantur. Vnde

Incorp.ar.

A & hęc prōpoſitio omne ſcitū à Deo neceſſariū 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 cōpoſita & vera:& eſt ſenſus,hoc dictū ſcitū à Deo eſſe eſt neceſſariū. Sed obſtant quidā dicentes, q̄ iſta diſtinctio habet locū in formis ſeparabilibus à ſubiecto. Vt ſi dicā, albū poſsibile eſt eſſe nigrū. Quæ quidē de dicto eſt falſa, & de re eſt vera. Res enim,quæ eſt alba,poteſt eſſe nigra:ſed hoc dictum,album eſſe nigrū,nunquā poteſt eſſe verū. In formis autem inſeparabilibus à ſubiecto nō habet locū prædicta B diſtinctio. Vt ſi dicam, coruum nigrū poſsibile eſt eſſe albū:quia in vtroque ſenſu eſt falſa. Eſſe autē ſcitum à Deo eſt inſeparabile à re: qūia quod eſt ſcitum à Deo, non poteſt eſſe non ſcitū. Hæc autē inſtantia locū haberet,ſi hoc quod dico ſcitū importaret aliquā diſpoſitionē ſubiecto inhærentē:ſed cum importet actū ſcientis ipſi rei ſcitæ, licet ſemper ſciatur, poteſt aliquid attribui ſecundum ſe, quod non attribuitur ei inquantum ſtat ſub actu ſciendi. Sicut eſſe materiale attribuitur lapidi ſecundum ſe, quod non attribuitur ei ſecundum quòd eſt intelligibile.

SVMMA ARTICVLI.

C *Prima concluſio eſt affirmatiua.* ¶ *Secunda concluſio.Deus habet certā & infallibilē cognitionē omniū futurorū cōtingentiū. Ratio eſt.Quia Deus cognoſcit omnia cōtingentia,nō ſolum prout ſunt in ſuis cauſis, ſed etiā prout ſunt in ſeipſis, ergo habet ſcientiā certā & infallibilem futurorū cōtingentiū. Cuius ratio rurſus eſt.Quia cognitio Dei menſuratur æternitate,quæ tota ſimul exiſtēs ambit omne tēpus.*

Tertia concluſio. Futura contingentia in ſemetipſis cognoſci poſſunt certa & infallibili cognitione. Hæc patet ex dictis.

Quarta concluſio. Futura cōtingentia prout ſunt D *in ſuis cauſis,ſolum coniecturali cognitione cognoſci poſſunt. Ratio eſt. Quia ipſa cauſa futuri contingentis indifferenter ſe habet ad oppoſita.*

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 notādum eſt primò, quòd duæ concluſiones prima & ſecunda, ſunt certæ E ſecūdum fidem.Probatur ex Eccleſ.23. Domino Deo antequam creentur,cūcta ſunt cognita. Ierem.1. Prius quàm te formarē in vtero noui te. Item Iſa.41. Dicite nobis quæ ventura ſunt, & dicemus, quia dij eſtis vos. Ecce vbi aſsignatur tanquā propria Dei cognitio futurorū cōtingentiū.Pręterea Iſa.45.Hæc dicit Dominus Deus.Quæ vētura ſunt interrogate me, &c. Sap.8.Scit præterita, & de futuris æſtimat, ſigna & monſtra ſcit, antequā fiant. Ad Rom.4. Vocat ea quæ nō 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.

Secundò eſt notandum, quòd futurum contingens in præſentia idem pollet, quòd effectus, qui aliquãdo erit de facto, poteſt tamen non eſſe, & in præſentia futurũ 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. Omnia, 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 æternitate. Secundũ eſt. Infallibilitas & certitudo diuinæ cogni
tionis circa futura cõtingentia penſatur ex eo, φ Deus
cognoſcit ipſa futura cõtingẽtia in ſemetipſis, & extra ſuas cauſas, quatenus ſunt illi præſentia in æternitate.

Antequam examinemus veritatẽ prioris dicti oportet explicemus iſtud poſterius dictũ. Variè enim exponitur ab eius diſcipulis. Primus ſenſus eſt, φ infallibilitas diuinæ cognitionis circa futura contingentia tantum penſari debet ex eo, quòd cognoſcuntur à Deo in ſeipſis prout ſunt præſentia in æternitate. Itaq; ſi Deus cognoſceret futura contingentia tantùm in ſuis cauſis, eius cognitio non eſſet certa & infallibilis, ſed duntaxat coniecturalis. Iſte ſenſus fundamentum habet in litera huius articuli, in qua dicitur, quòd futura contingentia non poſſunt cognoſci certò & infallibiliter ſi cognoſcantur ſolùm, prout habent eſſe in ſuis cauſis. In hoc ſenſu acceptum ſecundum dictum D. Thomæ impugnatur à multis Theologis, præſertim à Durãdo in diſt. 38. q. 3. & ab Aureolo apud Capreolum in eadem diſt. q. 2. Secundus ſenſus eſt, quòd infallibilitas diuinæ cognitionis nõ ſolum penſanda eſt ex eo, quòd Deus cognoſcit illa in ſuis cauſis, ſed etiam prout cognoſcuntur à Deo in ſemetipſis, prout ſunt præſentia Deo in æternitate. Itaque iuxta iſtum ſenſum, ſi Deus per impoſsibile cognoſceret tantum futura contingen
tia prout habent eſſe in ſuis cauſis, & non prout ſunt
præſentia in æternitate, eius cognitio eſſet certa & infallibilis. Iſte ſenſus etiam poteſt colligi ex D. Tho. ex eo quod dicit in hoc articulo, Deum cognoſcere futura contingentia, non ſolum in ſuis cauſis, ſed etiam in ſemetipſis quatenus coexiſtunt æternitati. Sed potiſsimum colligitur hic ſenſus ex 1. cont. gent. cap. 67. in tertia ratione quæ talis eſt. Quando cognoſcitur effectus 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.
colligit infallibilitatem diuinæ cognitionis circa futura cõtingentia, ex eo quòd cognoſcit illa in ſuis cauſis. Ferrara in illo capitulo videtur habere quandam mediam ſententiam, quæ eſt quaſi tertius ſenſus huius dicti 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 ſuperueniẽtibus. v. g. quòd arbor producat fructum ſuo tempore eſt effectus contingens, quoniam licet arbor ſit naturalis cauſa proprij fructus, poteſt tamen impediri ab alijs cauſis accidentarijs, vt à nimio calore, vel ſiccitate, &c. Alia ſunt futura cõtingentia in ampla acceptione, ſcilicet effectus, qui procedunt à libera voluntate. v. g. quòd Petrus
cras ſcribat. Hoc ſuppoſito dicit, quòd futura contingentia prioris generis poſſunt certò & infallibiliter cognoſci in ſuis cauſis. Probat. Nam eiuſmodi effectus quantum eſt ex parte ſuarum cauſarum neceſſariò & infallibiliter eueniunt, & tota cõtingentia eorum prouenit ex cauſis accidentaliter impedientibus, ergo ſi cognoſcatur à Deo, vel ab alio intellectu, quòd de facto 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 determinationem in ordine ad iſtos effectus; quia cauſa libera eſt indifferens ſecundum ſe & indeterminata, ergo.

In hac re eſt prima concluſio. Infallibilitas & certitudo diuinæ cognitionis circa futura contingentia non deſumitur aut ex cauſis ipſorum, aut ex præſentia earundem in æternitate. Probatur concluſio. Infallibilitas & certitudo eſt potiſsima perfectio diuinæ cognitionis, ergo non eſt deſumenda ex aliquo obiecto extrinſeco, ſed ex ipſamet diuina ſcientia. Patet conſequentia. Quia aliàs perfectio Dei intrinſeca penderet ex creatura. Ex hoc ſequitur, quòd cum D. Thomas & alij Theologi dicunt, quòd ad infallibilitatem diuinæ cognitionis circa futura contingentia neceſſum eſt quòd ipſa futura ſint præſentia Deo in æternitate, non intelligunt, quòd ex illa præſentialitate deſumatur infallibilitas diuinæ cognitionis, ſed id tantum docent, quòd vt futura contingentia ſint obiectum diuinæ cognitionis neceſſaria conditio eſt, quòd repræſententur Deo tanquam illi præſentia in æternitate.

Secunda concluſio. Futura contingentia non cognoſcuntur à Deo prout ſunt in ſuis cauſis indeterminatis & impedibilibus. Probatur. Nam talis cognitio eſſet coniecturalis, fallibilis & incerta, ſed huiuſmodi cognitio repugnat Deo, ergo. Maior apertè colligitur ex ijs, quæ docet D. Tho. in litera.

Tertia concluſio. Deus cognoſcit futura contingentia in ſuis cauſis, ſed determinatis & completis. Primam partem concluſionis docet apertè Diuus Thomas in litera dum inquit, Cognoſcit autem Deus contingentia, non ſolum in ſuis cauſis, &c. Præterea probatur ratione. Deus cognoſcit omnia etiam contingentia ſecundùm omnem modum quem habent, ergo
cognoſcit contingentia ſecundùm modum quem habent in ſuis cauſis. Et confirmatur. Deus cognoſcit, φ Antichriſtus modo non exiſtit, & quòd poſtea futurus eſt, ergo cognoſcit, φ Antichriſtus modo habet eſſe in ſuis cauſis. Secunda pars concluſionis, ſcilicet, φ Deus cognoſcit contingentia in cauſis determinatis & cõpletis & non impeditis, primũ colligitur ex præcedenti concluſione. Præterea probatur. Deus cognoſcit futura contingentia in ſuis cauſis particularibus, quatenus ipſæ cauſæ particulares ſubijciuntur determinationi & diſpoſitioni diuinæ ſcientiæ & voluntatis, quæ eſt prima cauſa, ſed cauſæ particulares futurorum contingentium, quatenus ſubijciuntur determinationi diuinæ ſciẽtiæ & voluntati ſunt determinatæ & cõpletæ & nõ impeditæ ad producendũ ſuos effectus cõtingentes, ergo Deus cognoſcit futura contingentia prout

ſunt

ſunt in cauſis determinatis & nō impeditis. Minor eſt certiſsima, & maior probatur. Nam Deus cognoſcit omnes cauſas creatas per ſuam eſſentiam prout eſt prima cauſa dans eſſe & virtutem & determinationē omnibus cauſis, ergo. Sed aduertendum eſt circa iſtam rationem, quòd licet cauſæ contingentes, prout ſubduntur 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 contingentia. De qua re plura dicemus ſtatim. Ex hoc ſequitur declaratio noſtræ tertiæ concluſionis, quæ in hoc conſiſtit, q̄ Deus ex parte cognoſcentis, & ex parte obiecti primarij ſuæ cognitionis cognoſcit futura contingentia in ſuis cauſis prout ſunt determinatæ, & nō impeditæ: at ex parte obiecti ſecundarij cognoſcit ipſa futura contingentia prout ſunt in cauſis indeterminatis, incōpletis & impedibilibus. Itaq; optimè nouit Deus, quòd Antichriſtus nunc habet eſſe in cauſis merè contingentibus & indeterminatis, & quæ poſſunt impediri circa productionem Antichriſti.

Quarta concluſio. Infallibilitas & certitudo diuinæ cognitionis circa futura contingentia non ſolum penſatur ex eo, q̄ cognoſcuntur à Deo, prout ſunt præſentia in æternitate, ſed etiam prout cognoſcuntur in ſuis cauſis, ad ſenſum expoſitum in præcedenti concluſione. Itaque etiam ſi Deus non cognoſceret futura contingentia tanquam præſentia in ſua æternitate, ſed ſolum in cauſis ipſorum, eius cognitio eſſet certa & infallibilis. Iſtam concluſionem ſicut & præcedentem intelligo de omnibus futuris contingentibus, etiam de illis quæ pendent ex ſola libera voluntate. Itaque contingens in præſentia comprehendit liberum. Probatur concluſio. Primùm, quia apertiſsimè colligitur ex ſecunda parte concluſionis præcedentis. Nam cognitio, quæ habetur per cauſas determinatas & completas, certa eſt & infallibilis, ſed Deus cognoſcit contingentia per cauſas determinatas & completas, vt diximus cōcluſione præcedenti, ergo. Præterea probatur. Deus cognoſcit futura contingentia per rationes ipſorum quæ ſunt in Deo, ideſt per ideas proprias, quæ ſunt in Deo futurorū contingentium, ſed idea repræſentat certò & infallibiliter per modum exemplaris, & efficientis, 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 accidentalia & contingentia, quæ cōueniunt rebus in idea repræſentatis, ſed actualis exiſtentia eſt prædicatum accidentarium & contingens omnibus creaturis, ergo idea non repræſentat intellectui diuino exiſtentiam actualem, quam habebit futurū contingens, & ex conſequenti Deus per ideam futuri contingentis non cognoſcit certò & infallibiliter, q̄ ipſum futurum contingens exiſtet aliquando in rerum natura. Probatur maior. Idea repræſentat naturaliter & neceſſariò, ergo ſolum repræſentat ea, quæ naturaliter & neceſſario conueniunt rebus, & non prædicata contingentia & accidentalia. Ad hoc argumentum reſpōdetur, q̄ idea cōpletè & conſummatè ſumpta nō ſolum eſt forma quæ 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 principium operādi intrinſecè claudit liberā diuinæ voluntatis 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 repræſentatiua 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 voluntatis Dei. Nam cognoſcens Deus ſuā eſſentiā prout eſt voluntas, cognoſcit omnē determinationē & diſpoſitionem ipſius voluntatis diuinæ circa creaturas producēdas. Ex hoc ſequitur, q̄ idea quantū ad actualem exiſtentiā creaturarū, & quoad alia prædicata contingentia, non repræſentat naturaliter & neceſſariò ſimpliciter loquendo, ſed tantum in ſenſu compoſito, id eſt, ſuppoſita libera diuinæ voluntatis determinatione circa ipſos effectus creatos.

Contra has concluſiones, potiſsimum tertiā & quartam ſunt duo argumenta. Primum eſt. Si ad infallibilitatem & certitudinem diuinæ cognitionis circa futura contingentia ſufficit q̄ cognoſcātur à Deo in ſuis cauſis, 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 explicare 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 diuina cognitio eſt infallibilis omnino & certa. Secundò reſpondetur, q̄ D. Thomas voluit nobis exponere in hoc articulo, Deum non ſolum habere notitiam infallibilem & certam futurorum contingentiū, ſed etiam intuitiuam. Itaque docet nos D. Thomas, Deum cognoſcere futura contingentia, non ſcientia ſimplicis intelligentiæ, aut cognitione abſtractiua, ſed ſcientia viſionis & cognitione intuitiua. ¶ Eſt ſecundum argumentum. Sequitur ſaltem ex illis concluſionibus & probationibus earum, quòd peccatorum, quæ ſolum pendent ex voluntate libera operantis, Deus non poteſt habere certam cognitionem in ſuis cauſis. Probatur ſequela. Diuina voluntas non determinat voluntatem creatam ad peccandum, ſed relinquit illam indifferentem & liberam: at per cauſam indifferentem & indeterminatam non poteſt haberi certa cognitio effectus futuri, ergo. Reſpondetur negando ſequelam. Et ad probationem dico primum, quòd malum culpæ futurum cognoſcitur à Deo per ideam boni, cui opponitur. Secundò dico, quòd voluntas creata infallibiliter deficiet circa quamcunque materiam virtutis, niſi efficaciter determinetur à diuina volūtate ad bene operādū. Quocirca ex eo q̄ Deus cognoſcit ſuā voluntatem non determinaſſe voluntatē creatā ad bene opērandū, 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: malum vero culpę futurū cognoſcit in ſua cauſa, quatenus non eſt determinata à prima cauſa ad bene operandū.

Ex 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, ꝙ 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 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, ꝙ 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, ꝙ 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 manifeſte 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. Augustinū. 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 cognoscētis, 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, ꝙ 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 cōclusione 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 visionē beatificam possunt cognoscere futura contingentia per modum præsentialitatis ad eum modum quo diximus, visionem Dei ferri ad futura contingentia. Probatur conclusio. Visio beatifica mēsuratur eadem æternitate, qua mensuratur Dei visio, ergo eodem modo fertur ad futura contingentia sicut ipsamet visio Dei. Antecedens assertum 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 mensurātis, sed ex parte visionis beatificæ mensuratæ, eo quòd non respōdet 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 necessariò dicendum est, quòd non sunt præsentia extra suas causas in alia inferiori mēsura extra æternitatē. De hac re solet 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 verò 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, ita 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 verò asseritur, quòd sunt in hoc instanti temporis, quæ est mensura magis stricta. Ad probationem dicitur, ꝙ præsentia rei exigit quidē existentiā eius, sed in ordine tantum ad illam mensurā, in qua est præsens, & ita futura contingentia existunt in æternitate, in qua sunt præsentia. Ad confirmationē respondetur, quòd præsentia rei actualis simpliciter loquendo, non est pensanda per ordinem ad mensuram inadæquatam & primam, quæ est æternitas, sed per ordinem ad mensuram adæquatā & 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 ꝙ creabitur in tempore futuro. ¶ Ad tertium negatur consequentia. Ad probationem respondetur, quòd illa propositio, quæ coexistunt vni tertio &c. tantùm habet verum, quādo illud tertium est vnum quid simplicissimū & formaliter & virtualiter: æternitas autem licet formaliter sit mensura simplicissima & indiuisibilis, virtualiter tamē æquialet omnibus differentijs temporis. Vnde illa consequentia argumenti idē vitiū habet, quod ista. Petrus & Paulus sunt simul in hac aula, ergo sunt simul in hac cathedra. Argumentamur enim à loco cōmuni ad particularē. ¶ Ad quartū nego sequelam. Et dico, propositionē negatiuā esse falsam. Ad probationē respondetur, ꝙ cum negatio feratur in illa propositione supra totam æternitatem, quæ ambit omnes tēporis differentias nō est satis ad veritatē illius propositionis, ꝙ Antichristus non habeat esse in aliqua particulari temporis differentia, sed necessarium erat, quòd in nulla tēporis differentia haberet esse. Ad confirmationem respondetur, quòd illa propositio, Antichristus habet non esse in æternitate, non est concedenda: quia constat ex extremis contradictorijs: æquialet enim huic, Antichristus est non ens. Cæterùm aliæ propositiones

huic 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.

A 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 quanuis illa propoſitio includat aliquid futurum contingens, non tamen inde poteſt

B

C

D

E

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 hîc Caiet. an contingentia rerum deſumatur ex prima cauſa, & à libertate diuinæ voluntatis? ſed iſta quæſtio commodiùs 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, abſolutè & ſimpliciter eſt neceſſaria. Secundum

colligi,

colligi, illam esse simpliciter cōtingentem. 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 cōditio 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 nō 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. Sentētiam horum Theologorum secutus est etiam Gabriel in distinctione. 38. q. vnica, dubio vltimo. ¶ Caietanus in hoc commentario oppositam sentētiam 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 propositionē esse simpliciter de præterito, & esse regulandam per leges aliarum propositionū de præterito. Ad probandam hanc propositionem notandum est primò, quòd æternitas licet sit mēsura simplicissima, in qua nulla est successio præteriti aut futuri, tamen propter sui eminentiā 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 etiā 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 etiā ad modum significandi terminorum. Huius rei est duplex ratio. Prima est cōmunis 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 quāuis sit mensura præsens, formaliter loquendo, non admittens successionem præteriti aut futuri, tamen comprehendit, vt diximus, differentias præteriti & futuri. Vnde quādo id quod est in æternitate significatur per modum præteriti, illa præteritio significata, licet non reperiatur formaliter in æternitate, reperitur tamē 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 hūc 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 oftenditur 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, quòd 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 possit infectū 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 necessitatē 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 potētia etiam in Deo, vt hanc propositionem, Adam fuit, reddat falsam, supposito quòd semel fuit vera: neque est aliqua potentia quæ possit facere, Petrū nō dixisse, cras futurā esse pluuiā, supposito q dixit, ergo à fortiori non potest esse aliqua potentia, quæ illā propositionē, Deus sciuit Antichristū futurū, reddat falsam, supposito q semel fuit vera, aut quę possit facere, Deū non sciuisse Antichristum futurū. Patet consequētia. Quoniam mirabile est, nullam esse potentiam, quæ faciat, Petrum non sciuisse aut non dixisse id quod sciuit, aut dixit, & quòd sit potentia quæ possit

facere, 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, quòd 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 supposita veritate antecedentis, consequens nō potest reddi falsum: quia accipitur formaliter prout subest antecedenti, seu (quod idem est) prout subest scientiæ Dei. Vnde illa dictio (sicut) 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, q contingentia aut necessitas, & similiter libertas alicuius effectus immediatè & formaliter desumitur ex proxima causa effectus, vel actus. Secūdò est notandum, q 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, q 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, q 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. Periher. cap. vlti. res dum est, necesse est q sit. Et hoc præcipuè habet verum in quacunque operatione libera diuinæ voluntatis, aut intellectus propter immutabilitatē diuini intellectus, & voluntatis, propter quā supposito q Deus habet aliquam operationem liberā, non potest in sensu composito, non habere illam pro tota æternitate. Sed est necessario aduertendū, q 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 q cognitio Antichristi futuri sit ab intellectu diuino liberè operante probatur. Nam hæc cognitio pertinet ad scientiā visionis, omnis autem actus scientiæ visionis in Deo est simpliciter liber, pendens ex libera Dei voluntate, qua voluit ab æterno producere creaturas in tempore. Secūda pars conclusionis, nempe, q illa propositio est necessaria secundum quid, colligitur ex fundamento modo præsuppositio. 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. distinctione citata vbi supra in corpore artic. & Capreol. in dist. 38. art. 2.

Sexta & vltima conclusio. Simpliciter est concedendum, q 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, etiã 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 secundùmquid & in sensu composito, non habet Deus potentiam vt non sciat Antichristum fore, idest suppositò, quòd scit, nõ potest non scire, propter immutabilitatem diuini intellectus. Pro quo est notandum, quòd Deus simpliciter loquendo habet potentiam liberam ad cognoscẽdum Antichristum fore, vel ad nõ cognoscendum. Et quoniam potentia Dei nunquam deperditur, hoc est, quòd etiam postquam sciuit, Antichristum futurum, manet cum eadem potentia, vt non sciat, neque sciuerit futurũ Antichristum, simpliciter & in sensu diuiso. Cæterùm in Deo neque est, neque fuit potentia, vt postquam sciuit futurum Antichristum, in sensu cõposito non sciat, illum esse futurum; ita q̃ simul & coniunctim accipiantur ista duo, Deus sciuit Antichristum futurũ, & postquam sciuit, etiam nescisset. 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 vtramq́; 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: quoniã in rigore facit sensum diuisum, & nihil aliud importat, quam quòd in Deo manet illa potentia, quã habet ab æterno, vt posit ab ęterno non scire, futurum Antichristum. Cæterùm hæc propositio, põtest Deus non sciuisse futurum Antichristum postquam sciuit, siue sit de præterito siue de præsenti, falsa est in rigore. Quoniam reddit sensum compositum, eo q̃ illud verbum, põtest, fertur simul super vtrumq́; actum scilicet scire & non scire. Verum est tamen, q̃ consultiùs erit semper distinguere has propositiones & similes, ita vt si faciant sensum diuisum concedantur vt veræ: si vero compositum reddãt 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 propositionẽ, Deus sciuit Antichristum fore, esse absolutè necessariam. Ex quo videtur manifestè colligi, quòd illa propositio est de præterito, & q̃ non est necessaria tantùm in sensu composito, ratione immutabilitatis diuinæ tantum. Nam si hoc tantum modo necessaria esset, non diceret D. Tho. eam esse absolutè necessariam, sed potiùs secũdùmquid & ex suppositione, & absolutè contingentẽ. Ad hoc respondetur, q̃ D. Tho. vt constat ex locis supra citatis, & potissimum ex. 1. d. 38. q. 1. art. 5. ad. 4. nõ alio modo intelligit illam propositionem esse necessariam, nisi ratione immutabilitatis diuinæ. Etenim in illa solutione ad. 4. consentit M. senten. asserẽti, illam propositionem non esse de præterito, sed de prẽsenti; addit tamen D. Tho. eam esse necessariam propter immutabilitatem diuini intellectus. Igitur D. Tho. appellat hãc 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 q̃ si antecedens est necessariũ, etiã & cõsequens. Posset respõderi huic argumento q̃ antecedens cum sit propositio de præsenti, vt explicuimus, est simpliciter contingens, & necessarium secundùmquid, & id ipsum dicendum est de consequenti. Cæterùm hæc solutio reprehẽditur 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 istã solutionem. Nam in istis consequentijs, Christus dixit Petro, ter me negabis, ergo Petrus ter negaturus erat Christum. Ieremias dixit, Hierosolymam deuastandã esse, ergo Hierosolyma deuastanda erat, manet omnino eadem difficultas; quoniam antecedens vtriusque consequentiæ est simpliciter necessarium, cũ vtrumq́; sit propositio de prẽterito, & tamen cõsequens vtriusq́; consequentiæ est simpliciter contingens. Neque valet solutio, quæ à quibusdam assignatur, & habet fundamentum in Caietano ad finem commentarij huius articuli ad tertiam dubitationem, q̃ antecedens vtriusq́; 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 certitudinẽ à cognitione Dei mensurata ęternitate, 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 potẽtiam alicui speciei creatæ, q̃ 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 ęternitate 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 argumẽtis, q̃ in his omnibus consequentijs antecedens est simpliciter necessarium, consequens autem in sensu diuiso & simpliciter est contingens; est autem necessarium in sensu composito, idest, suppositа necessitate antecedentis. ¶Contra hanc solutionem arguitur. Et sit secundum argumentum. Illa propositio, Antichristus erit, etiam in sensu composito est contingens, ergo. Probatur antecedens. Etiam suppositа veritate & necessitate illius antecedentis, Deus sciuit Antichristum futurum, Antichristus contingenter nascetur in mundo. Nã aliàs 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

ſuis naturis abſq; ordine ad diuinam ſcientiam ſint con
tingentes, ſed id quæritur, an poſita diuina ſcientia ſal-
uetur contingentia in rebus: & pars affirmatiua huius
dubij eſt vera ſecundùm fidem, ergo ſtante diuina ſciẽ-
tia, & ex conſequenti in ſenſu compoſito contingens
eſt illa propoſitio, Antichriſtus erit. ¶ Tertiò arguitur.
Si illa cõſequentia eſſet bona, maximè eſſet propter ra
tionem D.Tho. videlicet, quia conſequens debet accipi
non abſolutè, ſed prout ſubeſt ſcientiæ Dei, ſed falſum
eſt quòd conſequens ita debeat ſumi, ergo. Maior pa-
tet, quoniam illa eſt ratio D. Tho. qua probat in ſolu-
tione ad ſecundum bonitatem huius cõſequentiæ. Mi-
nor probatur dupliciter. Primò, ſi illa propoſitio, Anti-
chriſtus 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 pro-
batur. In iſta conſequentia, ego ſcio, lapidem eſſe mate-
rialem, ergo lapis eſt materialis, conſequens non accipi
tur 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
materialis, ſed potius immaterialis, vt dicit D.Thom. in
ſolutione ad ſecundum, ergo illud conſequens, lapis eſt
materialis, accipitur ſecundùm modum, quem lapis ha
bet in re, & non prout ſubeſt ſcientiæ, nam aliàs eſſet
falſum. ¶ Quartò arguitur. Nato Antichriſto illud con
ſequens, Antichriſtus erit, falſificabitur, antecedens au-
tem, ſcilicet Deus ſciuit Antichriſtum futurum, ſemper
erit verum, etiam nato Antichriſto, ergo illa conſequẽ-
tia 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-
rum. Et quidem in præſentia, quanquam aliquid dice-
mus de ſcientia Dei prout eſt cauſa, tamen noſtra diſ-
putatio potiſsimùm agit de illa prout eſt ſcientia. Et-
enim diſputatio de cauſalitate diuinæ ſcientiæ reſeruа-
tur ad quæſtionem. 19. In quo loco aliquid meditatiùs
circa iſtam difficultatem proferemus. Secundò eſt no-
tandum, quòd ſcientia Dei prout ſcientia eſt, duplici ra
tione eſt neceſſaria. Prima quia eſt immutabilis, vt di-
ximus ſupra. Secunda, quia eſt omnino certa & infalli-
bilis. Prior neceſsitas eſt ſecundùm quid & ex ſuppo-
ſitione. Et loquimur, non de ſcientia ſimplicis intelli-
gentiæ: quia illa ſimpliciter & omnibus modis eſt ne-
ceſſaria in ratione ſcientiæ, ſed loquimur de ſcientia vi-
ſionis, & ſpecialiter de ſcientia futurorum contingen-
tium. Secunda vero neceſsitas etiam in ſcientia viſionis
poteſt appellari neceſsitas ſimpliciter; quoniam infalli-
bilitas, & certitudo eſt intrinſeca & potiſsima perfectio
ſcientiæ, vt ſcientia eſt. Si autem conſideretur ſcientia
Dei inquantum cauſa, etiam aliquam habet neceſsita-
tem, quæ neceſsitas non conſiſtit in hoc, q̃ neceſſariò
producat effectum: quoniam prima cauſa libere ope-
ratur, & non neceſſariò. Sed conſiſtit in duobus. Primũ
in immutabilitate diuini intellectus, & voluntatis, pro-
pter quam ſi ſemel ſe determinauit ad operandum, ne-
ceſſariò manet determinata ad operandum. Secundò
in efficacia primæ cauſæ, cui nulla inferior cauſa poteſt
reſiſtere, neque ſubtrahere ſe ab eius determinatione,
iuxta illud Pauli ad Roma. 9. Voluntati eius quis reſi-
ſtet? Sed hæc neceſsitas, vt ſtatim explicabitur, non in-
ducit neceſsitatem ſimpliciter in effectu.

His ſuppoſitis ad dubium reſpondetur vnica con-
cluſione. Illa conſequentia, de qua controuertitur eſt
bona. Probatur facile. In nullo caſu poteſt eſſe verum
antecedens, in quo conſequens non ſit verum, vt ex-
plicabitur in ſolutionibus argumentorum, ergo eſt bo
na conſequentia.

AD argumenta reſpondetur. Ad primum dico, q̃
ſolutio ibi aſsignata non apparet ſufficiens. Et
potiſsimùm impugnatur per replicam ibi factã
ſumpto argumento ex ſimilibus conſequentijs. Igitur
illud argumentum debet diſſolui præſuppoſito, q̃ an-
tecedens ſit abſolutè neceſſarium, vt reuera eſt, in illis
duabus conſequentijs ſimilibus. Quocirca recurrendũ
eſt ad ſecundam ſolutionem ibi aſsignatam, ſcilicet q̃
conſequens in ſenſu diuiſo & ſimpliciter eſt contingẽs,
eſt autem neceſſarium in ſenſu compoſito. Pro huius
ſolutionis intelligentia, contra quam militat ſecundum
argumentum, notandum eſt primò, q̃ neceſsitas in ſen
ſu compoſito non eſt accipienda in illo ſenſu, in quo
procedit argumentum ſecundum, videlicet, q̃ ſtante
ſcientia Dei de Antichriſto futuro, nulla maneat con-
tingentia in cauſis, quæ producturæ ſunt Antichriſtũ,
ſed ſint totaliter determinatæ ab ipſa ſcientia Dei, vt ne
ceſſariò producant Antichriſtum in tempore à Deo
diſpoſito. Hic enim ſenſus eſt falſiſsimus & contra fi-
dem. Nam iuxta illum ſcientia Dei manifeſtè tollit cõ-
tingentiã & libertatem ab omnibus rebus. Nam quid
prodeſt, q̃ mea voluntas abſolutè & ſecundùm naturã
ſuam conſiderata habeat libertatem ad legendum vel
non legendum cras, ſi ſuppoſita ſcientia Dei de lectio-
ne cras futura non poteſt non legere, ſed eſt totaliter
determinata ad legendum? Quia reuera iuxta iſtũ ſen-
ſum voluntas nunquam vtitur ſua libertate, & ex con-
ſequenti nullus effectus eſt liber. Ad explicandum er-
go, in quo ſenſu ſit accipiendum, q̃ illud conſequens
eſt neceſſarium in ſenſu compoſito, notandum eſt, q̃
ſicut ſcientia Dei, vt diximus, habet neceſsitatem & in
ratione ſcientiæ præciſè, & etiam in ratione cauſæ: ita
res ſcita aliquam habet neceſsitatem, & in ratione obie
cti ſciti, & in ratione effectus per ordinẽ ad ipſam ſcien-
tiam Dei. Et quidem neceſsitas, quam habet res ſcita in
ratione obiecti ſciti nihil eſt aliud, quàm omnimoda
infallibilitas quam habet prout eſt obiectum ſcitum à
ſcientia Dei, quæ infallibilitas nõ prouenit ex eo, quòd
diuina ſcientia imprimat aliquid in re ſcita. Nam vt op-
timè dicit D.Tho. ad tertium; Sicut ex eo quòd ego co
gnoſco Petrum, nihil reale ponitur in Petro: ita ex eo
q̃ Deus cognoſcit, Antichriſtum futurum, nulla realis
diſpoſitio prouenit ipſi Antichriſto. Igitur illa infalli-
bilitas ex eo prouenit, q̃ diuina ſcientia attingit ſuum
obiectum quatenus eſt actu præſens in æternitate exi-
ſtens extra ſuas cauſas. v. g. quemadmodum ex eo q̃
ego video vos actu ſcribentes, quanuis ex mea viſione
nulla neceſsitas proueniat vobis ad ſcribendum infalli-
biliter; tamen eo ſolum, quòd mea viſio terminatur ad
vos prout actu ſcribitis, infallibile eſt, imo eſt etiam ne-
ceſſarium ex ſuppoſitione: quoniam res dum actu eſt,
neceſſe eſt quòd ſit. Ita cum Dei cognitio terminetur
ad Antichriſtum prout eſt actu præſens in æternitate,

infallibile

infallibile est & necessarium ex suppositione, q̃ Antichristus futurus sit pro illo tempore, pro quo iam cognoscitur præsens in ęternitate, 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 potentiam 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. Cæterùm 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 nulla causa secunda potest exire ab eius determinatione. Pro quo aduerte, quòd concursus primæ causæ ita est efficax ad determinandum causas secundas, 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 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 efficacissimæ primæ causæ 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 secundùmquid, ideſt per respectum ad extrinsecum. Et quidem nullum est inconueniens, quòd aliquis effectus sit cõtingens simpliciter, & necessarius secundùmquid: sicut homo potest esse simul niger simpliciter, & albus secundùmquid. 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 secundùmquid, 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 contingentiæ, 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 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 secundùmquid, ideſt in sensu composito, prout subest diuinæ scientiæ. Volo dicere, quòd hæc propositio, Antichristus erit, solitariè sumpta, siue stet diuina scientia de Antichristo 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 secũdùmquid, idcirco hæc propositio est simpliciter cõtingens, & secundùmquid 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 quidẽm 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 suppositò quòd Deus sciat me peccaturũ cras,

quicquid

quicquid ego fecerim, tandem infallibiliter peccabo. Rursus, ergo scientia Dei tollit necessitatem præceptorum & consiliornm Dei, quæ nos auocent à peccatis & inducant ad bene operandum, & similiter tollit omnem solicitudinem & industriam humanam circa futura contingentia. Hæc argumentatio vulgaris efficaciùs 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 eadem haberet vires. Quia datis his duabus contradictorijs, Petrus cras peccabit, Petrus cras 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 cras, 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 apponenda 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, quòd 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 materialis à parte rei. Qui sensus est verissimus.

Ad tertium argumentum respondetur, quòd illud consequens, Antichristus erit, non debet accipi absolutè 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 confusè 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 præsciæ, 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 verò intelligatur in secundò 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, sciẽtia 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 hìc 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 hìc intendebat soluere D. Thom. Hæc de isto articulo.

ARTICVLVS XIIII.

¶ Vtrùm Deus cognoscat enuntiabilia.

93 Infra. q. 16 arti. 5. primũ. Et. 1. d. 38. ar. 3. & d. 41. ar. 5. ca. Et. 1. cõtra. 58. sextũ. &. c. 59. Et verit. q. 2. art. 7.

AD Decimumquartum sic proceditur. Videtur, quòd Deus non cognoscat enuntiabilia. Cognoscere enim enuntiabilia cõuenit intellectui nostro secundùm quod componit & diuidit. Sed in intellectu diuino nulla est compositio. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

¶ 2 Præ-

¶ 2 Præterea. Omnis cognitio fit per aliquā 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 q̃ 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.

Arti. 9. huius quæst.

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.

94 Infra. q. 19 ar. 7. cõt. & 1. d. 38. ar. 2. & art. 5. cont. & d. 39. q. 1. ar. 3. quintũ. Et verit. q. 2 art. 5.

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 create 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 secundùm 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 nescierit, & 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, quod 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, q̃ 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 quòd 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.

intellectu noſtro. Vnde cognitio noſtra variatur, vel ſecundùm veritatem & falſitatē: puta ſi mutata re eandem opinionem de re illa retineamus. Vel ſecundùm diuerſas opiniones, vt ſi primo 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 cōcluſione. Probatur falſa. Primùm ex ſolutione ad tertium huius articuli, in qua dicitur, quòd Deus non ſcit modo aliquam enuntiationem, quam antea ſciuit, v. g. nō 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 verū: ita res ipſa à parte rei antea erat & modo non eſt, ergo antea ſciebatur à Deo, & modo non ſcitur; ſicuti ipſum enuntiabile. ¶ Secundò. Stante ſcientia Dei de Antichriſto futuro, Antichriſtus contingenter erit, ſimpliciter loquendo, ergo poteſt poni in eſſe, quòd Antichriſtus non ſit in tempore futuro. Quia poſsibili 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 poſsit 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 loquendo: ſed mutatio diuinæ ſcientiæ, quæ fiat præciſe, ſecundùm reſpectum rationis nullam realem imperfectionem, aut mutationē infert in ipſa ſcientia, quia eſt mutatio tantum ſecundū 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 quantū ad reſpectum rationis ad creaturas, ſequeretur realis mutatio in diuina voluntate, qua voluit ab ęterno 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 argumentū fit de voluntate, quod fecimus de ſciētia viſionis. Quoniam diuina voluntas ex eo, quòd 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.

A 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, quòd poſſet Deus neſcire id, quod prius ſcierat, aut è conuerſo, & non ſatis eſt, quòd ſimpliciter loquēdo & 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.

B 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 Deū 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 C 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 ſolū 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 modū D quo ſcibilia ſunt, & id quod non eſt ſcibile, ab æterno ſcit Deus quòd nō 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. aſſerētis, 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 poſsibili 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 nō erit, ſeorſum ſumpta ponatur in eſſe, nullum eſt inconueniens; cæterum componendo illā 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 reſpectū 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 propriè non consequuntur operationes intellectus, & voluntatis, sed quodammodo fiunt ab ipsis operationibus, quatenus extenduntur ad creaturas. Itaq; propriè 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.

95 Infra. q. 34. art. 3. co. & 12. q. 3. ar. 5 primũ, & 1. sentẽ. in prol. Et ve rit. q. 3. ar. 3. con. † Ar. 8. huius quæst.

AD Decimumsextum 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. 2 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. Primò 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 secundùm 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 secundùm quid speculatiua, & secũdùm quid practica. Cùm verò ordinãtur 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.

AD primum ergo dicendum, q scientia Dei est causa, non quidem suiipsius, 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

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 procemiali 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 ſecundum 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.

† Li. 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 agente (vt infra † patebit) neceſſe eſt quòd in mente diuina ſit forma ad ſimilitudinem cuius mundus eſt factus. Et in hoc conſiſtit ratio ideæ. q. 46. ar. 1.

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. Lib. 3. Metaph. à tex. 10. vſq; ad fin. li. to. 3.

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 Ideæ 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 ſuam actionem aptet. Quæ ſanè interpretatio ve A
riſsima eſt, conuincens ideam propriè à nobis appellari
rationem, etiam circa vocis interpretationem, quia eſt
ratio inſpectandi. Sed quocunque nomine idea appel-
letur à nobis, ita diffinitur definitione quid rei, ſcilicet,
idea eſt forma obiecta intellectui intra ipſum exiſtens,
ad quam artifex aſpiciens operatur. Sed priuſquam de-
finitionem 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 præ-
paratione euangelica. c. 1. dicit Socratem fuiſſe primũ
qui de ideis diſputauit. Cæterùm Ariſt. lib. 1. Metaph. B
text. 5. docet apertè Platonem fuiſſe primum idearum
inuentorem, Socratem autem nihil de naturali materia
diſputaſſe, ſed totum ſe ad moralem diſputationem cõ-
uertiſſe. Hanc ſententiam Ariſto. quæ videtur contra-
ria Euſebio, ſequuti ſunt communiter grauiſsimi auto-
res, Cicer. lib. 1. de quæſtio. Tuſcula. dicit mentem diui
nam poſſe à nobis propriam ſpeciem appellari, quam
alij Philoſophi appellarunt ideam, & hanc appellatio-
nem à Platone fuiſſe inuentam. Seneca epiſt. 66. Iuſti-
nus martyr in admonitorio aduerſus gentes, dicit Pla-
tonem fuiſſe idearum inuentorem occaſione ſumpta
ex illo Exod. 26. Vide vt facias omnia ſecũdùm exem C
plar, quod tibi oſtenſum eſt in monte. D. Auguſt. lo-
co 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 ante-
ceſſerunt 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 diſpu-
tauit fuit Socrates Platonis magiſter cui fuit perſuaſa
opinio Heracliti & Cratyli aſſerentium res omnes na-
turales poſitas eſſe in continuo fluxu, ita quòd de illis
non aliter ſcientia eſſe poterat, niſi confugeremus ad
ideas quæ ſunt formæ ſeparatæ & ſtabiles rerum natu- D
ralium; ſed tamen quia nõ placuit Socrati ideas huiuſ-
modi ſtatuere, animum ſeparauit à ſcientijs naturali-
bus, quod Ariſt. inſinuat loco citato. At Plato eius diſ-
cipulus, cui non diſplicuit opinio Cratyli & Heracliti,
vt ſtatueret ſcientiam naturalem, ad ideas confugit; de
quibus vt ipſe docet in Cratylo haberetur ſcientia natu
ralis. Quocirca primus idearũ aſſertor fuit Plato, quan-
uis non primus diſputator.

Circa ſecundum, Ariſto. vbi ſupra &. 7. Metaphyſi.
text. 28. & aliàs non ſemel, docet Platonem finxiſſe ſe-
paratas quaſdam formas incorruptibiles & immorta-
les rerum corruptibilium, quæ in ſingularibus partici- E
pantur per modum cuiuſdam impreſsionis. Multi ex
Peripateticis ſequuntur Ariſto. in hac intelligentia. Cæ
terùm alijs autoribus grauiſsimis placuit eximere Pla-
tonem ab iſto errore, & dicunt eius mentem fuiſſe om-
nium rerum creatarum præexiſtere in diuino intelle-
ctu intelligibiles formas, quas ipſe ideas appellauit: ita
docet Cicero, Seneca, Auguſtinus locis citatis. Præte-
rea, ipſe Aug. lib. 12. de ciuit. c. 26. ſic ait. Quibus auto-
ribus nos cõſentimus libentiſsimè, quanuis crediderim
aliquot Platonicos confinxiſſe illas ideas, quas Ariſt.
impoſuit Platoni, à qua ſententia vix poſſum excipere
Phylonem Iudæum, lib. Quod deterius potiori inſidie
tur. Vide Soto. q. 1. vniuerſaliũ, & Soncin. 7. Metaphy.
quæſt. 25. vbi explicat rationes quibus Ariſto. confu- A
tat opinionem Platonis in primo ſenſu acceptam. Illa
ergo idearum acceptio penitùs eſt remouẽda à noſtra
diſputatione. Reuertamur ergo ad definitionem idea-
rum, in qua ponitur, forma, vice generis, reliqua vero
habent rationem differentiæ. Dicitur, obiecta intelle-
ctui, ad excludendum habitus & actus intellectus, qui
nullo modo habent rationem obiecti, at idea eſt exem
plar, 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 putan-
tes ſpecies appellari ideas, quòd D. Tho. hîc docet ideã B
eſſe principium cognoſcendi, ergo iuxta eius mentem
ſpecies habet rationem ideæ. Reſpondetur cum Caiet.
hic D. Tho. aſſerere ideam eſſe principium intellectio-
nis, ſed non effectiuum, cuiuſmodi eſt ſpecies impreſſa,
ſed formale cuiuſmodi eſt verbum. Reſpondetur ſecun
dò, quòd ſpecies quanuis non ſit principium effectiuũ
ex propria ratione: tamen adhuc non eſt idea, quia eſt
forma veluti in ſemine, & implicitè repræſentat obie-
ctum: at verò ad rationem ideæ requiritur, quòd ſit
forma, quæ explicitè repræſentet obiectum. Ex hoc ſe
quitur primò, quòd ars reſidens in mente artificis non
eſt idea, quia non habet rationem obiecti, ſed principij
effectiui duntaxat. Sequitur ſecundò, quòd ex omni-
bus quæ in intellectu reperiũtur, ſolum verbum, quod
eſt expreſſa rei ſimilitudo, poteſt cum proprietate ap-
pellari idea. Probatur. Nam ſolum verbum inter om-
nia, quæ intra intellectum reperiuntur, habet rationem
obiecti intellectus. Dicitur præterea in definitione, q
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 for-
ma naturalis non habet rationem ideæ, eo quòd agens
naturale non operatur reſpiciendo ad illam. Ex hoc ſe-
quitur primò, quòd in nullo agente naturali, quod ope
ratur ex inclinatione naturæ, reperitur idea. Secundò
ſequitur, q effectus purè naturales non habent ideam
ſui in cauſa proxima, ſed duntaxat in cauſa prima, pro-
pter quòd ſolet dici, q opus naturæ eſt opus intelligen
tiæ, quoniam effectus naturales imitantur ideas, quas
prima cauſa, quæ eſt intelligens, in eorum productione
contemplatur. Sequitur tertiò, q effectus purè caſua- E
les, 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 proueniente ex imperfectione
naturæ particularis, quoniam eiuſmodi effectus potius
deficiunt ab idea, quàm illam imitentur. Hactenus de
primo puncto. ¶ In ſecundo puncto, quæritur vtrùm
ideæ ſint ponendæ in Deo, & quanta ſit huius rei cer-
titudo? Ad hoc reſpondetur vnica concluſione. Si fiat
ſermo de ideis quantum ad rem ſignificatam, certum
eſt & ſecundùm fidem & ſecundùm naturalem ratio-
nem, ponendas eſſe ideas in mente diuina: ſi verò fiat

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 producẽdæ. 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 producẽdæ, 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 præexiſtẽtibus 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, ſecundùm 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, q̃ in duplici ſenſu intelligi poterat Deum produxiſſe mundum ex neceſſitate naturæ. Primò, q̃ 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 intellectũ & voluntatem, & per propriam operationem intellectus & voluntatis diuinæ: ita tamen quod diuina voluntas naturaliter eſſet determinata ad huiuſmodi productionẽ 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, quoniã licet Deus neceſſariò operaretur: operaretur tamen ſicut artifex per intellectum & voluntatem. Secũda pars concluſionis probatur, quoniam nec certum eſt ſecundùm fidem, neq; poteſt cõſtare naturali ratione, quòd rationes & formæ rerum producibilium exiſtentes in diuina mente debeant appellari hoc voce, ideæ. Verũ 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, & ferè ab omnibus catholicis autoribus iam olim vſurpata eſt. Hæc de ſecundo puncto.

IAm verò circa tertium pũctum dubitatur. An ideæ quas eſſe diffininimus in diuina mente, ſint idem realiter, quod Diuina eſſentia? Et hoc dubium mouetur circa ſolutionem ad tertium huius art. in qua D. Tho. partẽ affirmatiuã definit. ¶ Prima ſentẽtia eſt Scoti in 1. diſt. 35. q. 1. qui docet ideas nõ eſſe idẽ realiter, quod Diuina eſſentia, ſed eſſe ipſaſmet creaturas ſecundùm quoddam eſſe intelligibile ab æterno productũ 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 habẽt 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 rerũ 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 próprie 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, ſecundùm 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 eiq̃ 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 cõmunes Deo & creaturis, vt viuere, eſſe &c. Diuina eſſentia habet quidem rationem ideæ creaturarum: ſed non perfectè, neq; admodũ propriè. Probatur prima pars, quia in eiuſmodi perfectio-

nibus

nibus creatura imitatur Diuinam essentiam eiq́ue assimilatur, eo q̃ perfectiones istæ formaliter competunt, & Deo & creaturæ. Secunda pars probatur, quoniam istæ perfectiones imperfectè reperiuntur in creaturis: imo neq; sunt eiusdem rationis in Deo & creaturis; nã esse & viuere secundùm analogiam tantum habẽt vnitatem in Deo, & creaturis, ergo creaturæ neq; perfectè, neq; admodũ propriè, secundùm has perfectiones Diuinam imitantur essentiam tanquã ideam, sed deficienter & cum quadam improprietate. Ex his colligit Durand. q̃ Diuina essentia, simpliciter loquendo, non est appellanda idea creaturarum: sed cũ 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 creaturarũ 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 sentẽtia primo. Idea nihil est aliud quã ratio & forma, quã imitatur ideatum: sed creatura producta ad extra imitatur semetipsam secũdũ esse obiectiuũ, quod habet in diuino intellectu, ergo creatura secundũ istud esse obiectiuũ est idea sui ipsius producendæ ad extra. Minor probatur. Nã totũ 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 producẽdæ est ipsamet creatura secũdùm esse conceptũ & obiectiuum. Probatur antecedens. Artifex in fabricanda domo nõ aspicit ad aliud, quàm ad domum conceptam, & cõformiter ad illam operatur ad extra, ergo. Cõfirmatur 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 nõ 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 cõcepta. Tertiò probatur. Ideæ nõ sunt ipsa Diuina essentia, ergo nihil aliud sunt quàm creaturæ secũdùm esse obiectiuum, quod habẽt in diuino intellectu. Antecedens probatur. Diuina essentia non est idea creaturarum secundùm suum esse quidditatiuum & naturale ipsius essentiæ: quia vt iam diximus, idea est forma concepta ab intellectu ipsiq́ue obiecta. Nec est idea secundùm 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 ipsiq́; obiecta, sequitur, q̃ ratio ideæ non sit communis tribus personis diuinis: sed soli Verbo diuino competat, hoc autem est falsum: quoniam idea nõ pertinet ad proprietates personales, sed essentiales. Cõsequentia 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 nõ esse subiectiuè in diuino intellectu, sed tantum obiectiuè, quod fatentur ipse & alij citati autores. Cæterũ alij Theologi aliter procedunt. Quidam Cameracensis citatus à Gabriele vbi supra dicit, quamplurimas ideas non esse idem cum Diuina essentia, sed tantum esse obiectiue 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. Quidã 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 sentẽtiæ 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 secundũ 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 Arist. quam sæpius inter causas reales commemorat exemplar. Minor probatur. Tũ 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 quòd 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 creaturarũ in Deo sunt idẽ realiter cũ Diuina essentia. Hæc cõclusio adeo certa est vt oppositũ sit temerariũ. Probatur primò, quia colligitur manifestè ex præcedẽte cõclusione: nã si creaturę in esse obiectiuò nõ sunt ideæ in mẽte diuina, nequit explicari quid aliud sint ideæ in mẽte diuina, nisi ipsamet

Diuina eſſentia, quoniam ab æterno in Deo nihil aliud 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 appellatio ſoli Diuinæ eſſentiæ competit. Philoſophi 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 expreſiſsima 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 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.

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 expreſiſsima 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 eam perfectionem ſecundùm quã ideatum ipſam imitatur, in quo fuit deceptus Durandus, ſed ſat 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 imiteturipſam, 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, quòd 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, & nō 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 quādam accommodationem attribuimus Patri omnipotentiam, & Spiritui sancto bonitatem, ita & Verbo attribuimus sapientiam & rationem ideæ. Ad secundam confirmationem respondetur, q̄ 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.

97 1. d. 36. q. 2. art. 2. & 1. contra. c. 54. Et verit. q. 3. ar. 3. Et opus. 9. q. 66.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd non sint plures ideæ. Idea 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 secundùm respectus ad diuersas creaturas. Contra. Pluralitas idearū est ab æterno: si ergo ideæ sunt plures, creaturæ autē sunt temporales: ergo temporale erit causa æterni.

¶ 4. Præterea. Respectus isti, aut sunt secundū 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 autē realiter sunt in Deo, sequitur, quòd alia pluralitas realis sit in Deo, quā pluralitas personarum: quod est contra Damasce. † dicentem, quòd in diuinis omnia vnum sunt, præter ingenerationem, generationem & processionem. Sic igitur non sunt plures ideæ.

Lib. 1. c. 9. & 10. & 11.

SED contra est, quod dicit Augustin. † 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, secūdùm eas tamen formari dicitur omne quod oriri & interire potest, & omne quod oritur & interit.

Lib. 83. q. q. 46. à medio, to. 4.

RESPONDEO dicendum, quòd necesse est ponere plures ideas. Ad cuius euidentiam considerādum est, quòd in quolibet effectu illud, quod est vltimus finis, propriè 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 propriè à Deo intentus, & non per accidens proueniens secundùm successionem agentium: prout quidā dixerunt, quòd Deus creauit primum creatum tantū: quod creatum creauit secundum creatum, & sic inde 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 ideā ordinis vniuersi. Ratio autem alicuius totius haberi nō 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 q̄ in mente diuina sint propriæ rationes omnium rerum. Vnde dicit Augustin. † in libro. 83. quæst. quòd singula proprijs rationibus à Deo creata sunt: vnde sequitur, quòd in mente diuina sunt plures ideæ. Hoc autē quomodo diuinæ simplicitati non repugnet, facilè 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 domū 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 quòd in se est, sed secundùm quod est participabilis secundùm aliquem modum similitudinis à creaturis. Vnaquæque autem creatura habet propriam speciem secundùm quod aliquo modo participat diuinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur in quantum 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 sunt plures ideæ.

Lib. 83. q. q. 46. post med. to. 4.

AD primum ergo dicendum, q̄ idea non nominat Diuinam essentiam in quantum est essentia, sed in quantum 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 secundùm 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 speculatā, ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideā vel rationem domus. Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suā, 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 dicendū, q̄ 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 tamē sunt reales respectus: sicut illi quibus distinguuntur personæ: sed respectus intellecti à Deo.

Lib. 12. metaphy. text. 52.

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; Vtrùm 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 ſecundùm ſuam entitatē, priùs quàm noſtro modo intelligendi ſit obiecta diuino intellectui, eſt ſimilitudo expreſiſsima creaturarum imitabilis ab ipſis creaturis ſecūdùm ſe, ergo prius quā 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, priùs quàm noſtro modo intelligendi comparetur ad diuerſas creaturas, eſt ſimilitudo cognita creaturarum imitabilis ab eis, ergo priùs 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 attributū ſit idea hominis, & aliud idea leonis: ſed non videtur admittenda hæc multiplicatio attributorum in Deo, ergo. ¶Quintò. Si ideæ diſtinguuntur 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 dialecticorū 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, nō 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, quanuis 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 reali: ſi de reali 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 autorū, 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 reſponſum eſt ibi. 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 ſecundùm 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 con-

in conceptū 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 & expreſsè cognoſcit conceptum prout eſt ſimilitudo rei ad extra, & ita cognitum comparat ad rem ipſam. Ita ſimiliter commētari oportet, quòd diuinus intellectus cognoſcit ſuam eſſentiam prout eſt ſimilitudo creaturarum dupliciter. Primò modo, in actu exercito vtendo, illa modo noſtro loquendi, tāquam medio formali ad cognoſcendas creaturas comparando ipſam ad creaturas quaſi directa & primaria cognitione. Secundò modo in actu ſignato, & quaſi quadam reflexione, cognoſcendo Diuinam eſſentiam expreſsè & 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 infinitatē hæc omnia reperiuntur.

Hoc ſuppoſito, quidam Theologi, à quorum ſententia non videtur recedere Capreolus vbi ſupra, dicunt, q̄ 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. hîc. 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 quę 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, cū re 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 cōſequenti 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, Diuinā eſſentiam eſſe ideā cōmunē & inadæquatā creaturarū? Reſpondetur, q̄ hoc poteſt intelligi primò, cōparando Diuinā eſſentiā ad creaturas non prout ſunt diuerſę inter ſe, ſed quatenus conueniunt in vna ratione cōmuni & inadequata entis creabilis, ſecūdùm quā rationē correſpondent immediatè & formaliter potētiæ ſimpliciſsimæ Dei, vt adæquatus effectus illius. Secundò dicitur, q̄ poteſt appellari idea inadæquata, quatenus ipſa eſſentia, vt præcedit noſtra cōſideratione omnes reſpectus ad creaturas, eſt quaſi ſimilitudo cōmunis omniū creaturarū ſecundū ſuā propriam entitatē, in qua quodammodo fundantur diuerſi reſpectus ideales ad creaturas. Sed tamen impoſsibile eſt, q̄ Diuina eſſentia comparata ad diuerſas creaturas vt diuerſę ſunt, vnico reſpectu ideali ad ipſas referatur. Quēadmodū centrū, quanuis ſecūdùm ſe cōmune ſit ad totā circunferētiam circuli, nō tamē 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 cōparatur cētro: creaturæ verò diuerſæ habēt quaſi rationē vnius circunferentiæ, ex hoc autē centro indiuiſibili nō poteſt procedere vnus reſpectus, qui terminetur ad partes diuerſas huius circunferentiæ, ſcilicet ad creaturas diuerſas prout diuerſę ſunt.

¶ Ad ſecundum ergo argumentū reſpōdetur ex his, nego antecedēs: nā Eſſentiā diuinam cōparari ad diuerſas creaturas non eſt aliud, quàm ipſa cognitio Diuinæ eſſentię cōprehenſiua, qua Deus cognoſcit creaturas omnes in eſſentia tanquā in formali & primario obiecto: hæc enim cognitio eſt cōparatio in actu exercito Diuinæ eſſentiæ ad creaturas. Quocirca eſſentia non priùs eſt cognita, quā comparata ad creaturas. Ex hoc ſequitur q̄ illa cognitio reflexa, qua Deus cognoſcit ſuam eſſentiā vt ſimilitudinē creaturarum in actu ſignato, & formaliter & expreſsè illā cōparat ad creaturas vt ſimilitudinē ipſarū, nō cōſtituit rationē ideæ, ſed præſuppo nit conſtitutā per cognitionē directā: cognoſcitur autē ratio ideæ iā cōſtitutæ per hāc cognitionē reflexā. Hęc doctrina colligitur ex ſolutione ſecūdi argumēti huius art. Sed eſt exēplū. Quēadmodū artifex tūc conſtituit in ſua mēte ideā domus faciēdę, quādo format cōceptū domus, & illū in actu exercito refert ad domū, cōtemplans domū directa cognitione in illo cōceptu, poſtea verò reflectitur ſupra ideā fāctā cognoſcēs illā in ratione ideæ in actu ſignato. Ad cōfirmationē reſpōdetur q̄ Capreol. videtur ſentire, q̄ reſpectus rationis non pertinet intrinſecè ad cōſtitutionē ideæ, quāuis idea nō poſſit à nobis intelligi niſi per reſpectum ad creaturas. Sed hæc ſentētia nec eſt ad mentē D. Tho. hîc, nec eſt vera: quoniā ſecundū D. Tho. & veritatē abſolutè cōcedēdū eſt in Deo eſſe plures ideas; at iuxta ſententiā Capreoli cōcedi quidē poſſet, nos intelligere in Deo plures ideas nō tamē eſſe plures ideas, quoniā tota diſtinctio idearū ſumēda eſt ex diuerſis reſpectibus ad creaturas. Quocirca doctiùs docet Caieta. hîc, reſpectus rationis pertinere intrinſecè ad conſtitutionem idearū, non quidem ſicut differentia conſtitutiua ſpeciei, nec ſicut formalis

ratio, quæ formaliter constituat ideam, sed respectus rationis habet se ad ideam tanquam modus quidam intrinsecus: sicut veritas intrinsecè claudit respectum rationis ad intellectum tanquam modum quendam intrinsecum pertinentem ad rationem veritatis. Neque ex hoc licet inferre, ideam esse formaliter ens rationis, sicut nec licet inferre, ꝙ 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 conceptum vt actus fidei simpliciter est aliquid reale, quãuis intrinsecè claudat priuationem claritatis, quæ est entitas rationis, intrinsecè enim actus fidei est assensus obscurus. Sed arguit quispiam. Sequitur ꝙ diuina cognitio per se pendeat à respectu rationis. Consequẽs est falsum, ergo. Probatur sequela. Cognitio, qua Deus cognoscit creaturas pendet ab idea: est enim idea principium cognoscendi rem ideatam, ergo si idea claudit intrinsecè respectum rationis, sequitur ꝙ diuina cognitio pendeat ab hoc respectu. Ad hoc argumentum respondetur, nego sequelam. Quoniam respectus rationis idealis non præsupponitur neque prærequiritur ad cognitionem diuinam, sed potius consequitur ad cognitionem qua Deus cognoscit creaturas per suam essentiam, vel vt propriùs loquar cum Caiet. in hoc art. efficitur quodammodo respectus iste per diuinam cognitionem, quatenus est comparatio Essentiæ diuinæ ad creaturas. Itaq; cognitio necessario quidem producit istum respectum eo modo quo ens rationis potest dici produci, non tamen ab illo pendet. Vnde ad argumentum dico, ꝙ diuina cognitio pendet ab idea quantum 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, ꝙ relatio dominij in Deo ad homines & angelos est vnica simplicissima, quoniam conuenit Deo propter vnicam potẽtiam coerciuam, & terminatur ad homines & angelos, non quatenus sunt inter se diuersi, sed quatenus conueniunt 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 fundatur in vnica potentia creatiua, & terminatur ad creaturas, non quatenus diuersæ sunt, sed quatenus conueniunt in ratione entis creabilis, quæ est formale obiectum potentiæ creatiuæ. Cæterùm 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 nego sequelam & dico, ꝙ 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 rationis, sed ex perfectione absoluta, quam importat: diuersitas autem idearum non desumitur ex absoluto quòd importat idea, sed ex diuersis respectibus ad creaturas. Vnde ista consequentia, idea inquantum idea est attributum, sed sunt plures ideæ, ergo sunt plura attributa: eundem habet defectum quem habet illa, persona inquantum persona est Essentia diuina, sed sunt plures

A personæ, ergo sunt plures Essentiæ: variatur enim appellatio, quoniam pluralitas in minori fertur supra relatiuum, & in conclusione supra absolutum. Sed dices, ꝙ Essentia diuina sit idea hominis consistit in hoc, ꝙ 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 secundum quòd plures sunt important plures diuinas perfectiones, & ex consequenti suæ plura attributa. Respondetur, quòd diuinum attributum est perfectio, quę cõuenit Deo secundùm suam entitatem; at quòd Essentia

B diuina sit similitudo adæquata hominis & angeli non conuenit Deo secũdùm suam entitatem, sed quatenus concipitur per ordinem ad hominem vel angelum. Respondetur secundò & explicatur hæc solutio. Diuinã essentiam esse similitudinem hominis, est quidem magna 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

C distinctio rationis extremorum non sufficit falsificare propositionem, nisi quando illa distinctio rationis importatur in ipsis extremis tanquã concepta, v. g. quauis veritas & bonitas ratione distinguantur, nihilominus hæc propositio, veritas est bonitas, verissima est, hæc tamen, ratio veritatis est ratio bonitatis, est falsissima, eò quod in hac secunda propositione distinctio rationis, in qua differunt entitas & veritas, importatur vt concepta at idea, vt constat ex dictis, est forma concepta, & ex consequenti in hac propositione, idea hominis est idea equi, distinctio rationis in qua differũt istæ ideæ, significatur vt concepta, atque adeò absolutè est

D 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 probatur. Prout est idea hominis est similitudo limitata & finita, quia est similitudo adæquata hominis, taliter ꝙ non est similitudo equi aut leonis, ergo non est Deus. Respõdetur nego sequelã, & ad probationẽ dico, ꝙ Essentia diuina, vt est idea hominis est similitudo infinita omnium rerum quantum ad illud absolutum quod importat similitudo diuina, in quo consistit ratio diuinæ infinitatis: non est autem similitudo omnium rerum si attendamus ad esse respectiuum quod habet prout est

E concepta in ordine ad creaturas. Simile argumentum posset fieri ad probandum, quòd Pater inquantum Pater 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 consideratur per habitudinem ad ipsum intellectum, quæ habitudo est vnica & simplicissima; cæterùm si consideretur hoc obiectum immediatum diuini intellectus per ordinem ad obiecta secundaria & materialia, nihil inconuenit, quòd in ipso reperiatur multiplex distinctio rationis: ratio autem ideæ pensatur penes ordinem ad obiecta materialia diuini intellectus.

Ad con-

Ad confirmationem dicitur, D. Thomam non docere in hoc articulo, q̃ in illo quod se habet vt principium cognitionis in intellectu diuino non reperiatur aliqua distinctio rationis, sed hic tantùm docet, q̃ non reperitur talis distinctio, quæ sufficiat ad multiplicandũ simpliciter 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, importatur vt concepta, & ita absolutè cõstituit pluralitatem & distinctionem: in principio autem cognitionis eiusmodi relatio rationis, à qua sumitur distinctio, non importatur vt concepta, & consequenter non causat absolutè loquendo pluralitatem. Ex his sequitur, quòd pluralitas idearum non est accipienda in eo sensu in quo dicimus, in Deo reperiri diuersa attributa, quoniã attributa diuina in abstracto prædicantur de seipsis. Concedimus enim, diuinam misericordiam esse iustitiam, sapientiam &c. non autem concedimus, ideam hominis 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 miseriarum. Et ita absolutè cõcedendum est & formaliter esse vnicam simplicissimam misericordiam, negãdum autem est esse vnicam ideam tãtùm in Deo, quia idearum distinctio sumitur ex diuersis respectibus, qui formaliter pertinent ad rationem idearum modo superiùs exposito.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm omnium quæ cognoscit Deus sint ideæ.

98 1. dist. 36. q. 2. art. 3. & 1. d. 1. q. 1. ar. 2. c. & ver. q. 3. ar. 4. 5. 6. 7. & 8.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd nõ omniũ quæ cognoscit Deus, sint ideę in ipso. Malí 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.

Ar. 9. præced. quæst. † Cap. 5. nõ multũ remotè ante finem.

¶ 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 cognoscuntur, sunt ideæ in ipso.

¶ 3 Præterea. Deus cognoscit materiam primam: quæ non potest habere ideam, cùm nullam habeat formam. Ergo idem quod prius.

¶ 4 Præterea. Constat q̃ Deus scit nõ solum species, sed etiam genera & singularia & accidẽtia. Sed horum non sunt ideæ, secũdum positionem Platonis, qui primus ideas introduxit, vt dicit Augustinus. * Non ergo omnium cognitorum à Deo sunt ideæ in ipso.

Lib. 83. q. q. 46. to. 4.

SED contra. Ideæ sunt rationes in mente diuina existentes, vt per Augustinum †. patet. Sed omnium, quæ cognoscit Deus, habet proprias rationes. Ergo omniũ, quæ cognoscit, habet ideam.

Lib. 83. q. q. 46. post med. to. 4.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm ideæ à Platone ponerentur principia cognitionis rerũ & generationis ipsarum, ad vtrunque se habet idea, prout in mente diuina ponitur. Et secũdùm quod est principiũ factionis rerum, exemplar dici potest, & ad practicam cognitionem pertinet. Secundùm autem quod principium cognoscitiuũ est; propriè dicitur ratio, & potest etiam ad scientiam speculatiuam pertinere. Secundum ergo quod exẽplar est, secundum hoc se habet ad omnia, quæ à Deo fiunt secũdùm aliquod tempus. Secundùm verò quod principiũ cognoscitiuum est, se habet ad omnia, quæ cognoscuntur à Deo, etiã si nullo tempore fiant: & ad omnia, quæ à Deo cognoscũtur secũdùm propriã rationem, & secundùm quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis.

AD primum ergo dicẽdum, quòd malum cognoscitur à Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni. Et ideo malum non habet in Deo ideam, neque secundùm quod idea est exemplar, neque secũdùm quòd est ratio.

AD secundum dicendum, q̃ 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 quosdam 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 secundùm 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 fit nisi in aliqua specie. Similiter etiam est de accidentibus, quæ inseparabiliter 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 domui iam factæ, vt picturæ vel aliquid aliud, facit per aliquam aliam formam. Indiuidua verò secũdum Platonem non habebant aliam ideam quàm ideam speciei. Tum quia singularia indiuiduãtur per materiam, quã ponebat esse increatam (vt quidam dicunt) & concausam ideæ. Tum quia intentio naturæ cõsistit in speciebus, nec particularia producit, nisi vt in eis species saluentur. 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 principium operandi, sunt ideæ in Deo omnium quæ producta sunt, vel aliquando producentur.

Secunda conclusio. Si sumatur idea prout est principium cognoscendi, sunt ideæ in Deo creaturarum omnium possibilium. Hæ conclusiones patent ex articulo primo & secundo.

COMMENTARIVM.

DVbium est. Vtrùm idea rei possibilis quæ nunquam erit sit practica? Et videtur quod non. Quoniam D. Tho. in corpore articuli inquit, q̃ illarum rerum quæ nunquam futuræ sunt, ponimus ideas in Deo secundùm quòd idea est principium cognoscendi,

gnoſcendi,non autem ſecundùm quòd eſt principium operandi.Et in ſolutione ad 2. inquit,q̃ 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 q̃ 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, quòd ſcientia diuina rerum poſsibilium non eſt practica, prout practicum dicitur à fine,vbi inſinuat,q̃ eſt ſimpliciter practica, & ſecundùm quid 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,q̃ verbum mentale & idea differũt, & differentia ſtat in hoc, q̃ verbum eſt ratio cognoſcẽdi duntaxat, idea verò 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 producta, aliquo modo & ſecundùm quid 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. Auguſt.† 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 q̃ 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:quòd eſt error antiquorum Philoſophorũ, * qui dicebãt,omne quod videtur eſſe verũ.Ad quod ſequitur contradictoriã 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

99
1.d.19.q.5.a.Et ver. q.1.artt.1. † Li.2.ſoliloq.cap.5. tom.1.
Hod.li.&c.
Solil.li.1. c.5.in fine.
Vt patet 11.metap. tex.6.& l. 4.a.tex.19. vſq; ad 25. tom.3. † 1.Poſt. text.5. † c. de ſubſtantia,non procul à fine tom.1. † Li.6.metaphy.tex. 8.tom.3.

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 secundùm quod conformatur rei intellectæ, necesse est quòd ratio veri ab intellectu ad rem intellectam deriuetur, vt res etiam intellecta vera dicatur, secundùm quod habet aliquem ordinem ad intellectum. Res autem intellecta ad intellectum aliquē 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 secūdùm id quod ineſt ei per accidens, sed secundùm id quod ineſt ei per se. Vnde vnaquæque res dicitur vera absolutè secundùm ordinem ad intellectum, à quo dependet. Et inde est quòd res artificiales dicuntur veræ per ordinē 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 assequūtur similitudinem specierum, quæ sunt in mēte diuina. Dicitur enim verus lapis, quia assequitur propriam lapidis naturam secundùm præconceptionem intellectus diuini. Sic ergo veritas principaliter est in intellectu, secundario verò in rebus secundùm quod comparantur ad intellectū vt ad principium. Et secundum hoc veritas diuersimodè notificatur. Nam Augustin. lib. de vera * relig. dicit, ꝙ veritas est qua ostenditur id quod est. Et Hilarius dicit, quòd verum est declaratiuum aut manifestatiuū 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 vtrunque pertinere.

Lib. de ver. relig. c. 36 tom. 1.

†Li. de ver. relig. c. 36 à medio. tom. 1.

In dialogo de verit. c. 11.

A D primum ergo dicendum, ꝙ Augustin. loquitur de veritate rei, & excludit à ratione huius veritatis comparationem ad intellectum nostrum. Nam id, quod est per accidens, ab vnaquaque diffinitione excluditur.

A D secundum dicendum, quòd antiqui Philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas prouenire à casu. Et quia considerabant, quòd verum importat comparationem ad intellectum, cogebantur veritatem rerū constituere in ordine ad intellectum nostrum. Ex quo inconuenientia sequebantur, quæ Philosophus prosequitur in quarto Metaphys. † Quæ quidem inconueniētia non accidunt, si ponamus veritatē rerum consistere in comparatione ad intellectum diuinum.

Commētis citatis in articu.

A D 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 principaliùs est in intellectu, quàm in rebus.

Secunda conclusio. Veritas secundariò est in rebus, quatenus cōparantur ad intellectum vt ad principium à quo dependent.

COMMENTARIVM.

Dubitatur. Vtrùm creaturæ formaliter sint veræ? Et videtur quòd non. Primò ex illa cōmuni distinctione, qua vtūtur 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 intellectū 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 humanū, est in eis veritas tanquam in causa, ergo nullo modo formaliter. Confirmatur. Quia S. Tho. in artic. dicit, vt patet in secunda conclusione, ꝙ 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 verū 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 nō 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. Augustini hìc adducta, scilicet, veritas est summa similitudo principij sine vlla dissimilitudine, id est, est assimilatio seu adæquatio rei ad suam mensuram. Nota secūdò, quòd sicut sanum dicitur tripliciter. Primò formaliter secundùm quòd dicitur de animali, in quo est formaliter sanitas; Secūdo modo causatiuè, vt dicitur de cibo, quia est causa effectiua sanitatis; Tertio modo tanquam in signo, vt dicitur de vrina, & de colore, sic etiam verū 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-

& cauſaliter, & formaliter; ſed reſpectu diuerſorũ, nam ſi comparentur ad intellectum diuinum ſunt veræ formaliter, ſed ſecundariò, 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. Quòd 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, quòd 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. artic. 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 cauſatiuè: 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.

100 1. d. 19. q. 5. artt. 1. 7. & ver. q. 1. art. 3.

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 ſolum eſt in compoſitione & diuiſione intellectus.

† Li. 3. tex. 26. tom. 2.

¶ 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.

† Li. 6. metaphy. tex. 8. tom. 3.

RESPONDEO dicendum, quòd verum (ſicut dictum eſt *) ſecundùm ſui primam rationem eſt in intellectu. Cùm autẽ omnis res ſit vera ſecũdùm 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 ſecũdùm 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.

* Arti. præc.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

SVMMA

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est. Veritas propriè loquendo 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 fit 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 conformatur 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 sit 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 sit 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 secundum adæquatã rationẽ, & nõ secũdum rationẽ particularẽ. At verò q̃ intellectus componat & diuidat, nõ est adequata ratio propter quã in illo inueniatur veritas, imo hoc conuenit alicui intellectui propter eius imperfectionẽ, quia non potest peruenire 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 hîc & 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, necessum 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-

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 attentè legatur, imo idem docet apertè, 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 falſitas in hac reflexione, propriè loquendo, ſicut quando intellectus directè iudicat: quia tunc etiam intellectus componit & diuidit.

¶ Ad

¶ Ad quintum respondetur, quòd vniuersalitas nō est propria ratio obiecti intellectus, sed est conditio obiecti consequens actionem ipsius intellectus. Veritas autem est perfecta forma intra ipsum intellectū 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 intrinsecū ad intellectum: ergo nec verum. ¶ Secundò. Nam aliàs sequeretur, quòd veri natura esset relatiua, quod tamē infra impugnabitur. Probatur sequela. Nam id quod dicit intrinsecum ordinē 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 obiectū præcedit ipsam potentiam, ergo nō 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 respōdetur, q verum importat ordinem intrinsecum ad intellectum, ita docet D. Tho. artic. seq. Vbi dicit, q sicut bonum addit supra ens rationem appetibilis, ita & verum comparationē ad intellectum. Idē docet apertiùs D. Tho. de verit. q. 1. art. 2. vbi ait, quòd sublato quocūque 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. Verū ex propria & intrinseca ratione addit aliquid supra ens: sed non intelligitur quid sit illud quod addit, nisi ordo ad intellectum, ergo hunc ordinē includit intrinsecè. Vnde sicut bonum est obiectū voluntatis, dicitq; 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 verū & ens conuertātur.

101 verit. q. 1. arti. 2. 1. & 1. di. 19. q. 5. arti. 1. 7. † Art. 1. huius quæst.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd verum & ens nō conuertantur. Verum enim est propriè in intellectu (vt dictum † est:) ens autē propriè est in rebus. Ergo non conuertuntur.

¶ 2 Præterea. Id quod se extendit ad ens & non ens, non conuertitur cum ente: sed verum se extēdit ad ens & nō ens, nam verum est quod est esse: & quod nō est non esse. Ergo verum & ens non conuertuntur.

¶ 3 Præterea. Quæ se habent secundùm prius & posterius, non videntur conuerti: sed verum videtur prius esse quàm ens: nam non intelligitur nisi sub ratione veri. Ergo videtur q non sunt conuertibilia.

Lib. 2. Metaphy. tex. 4. tom. 3.

SED contra, est quod dicit Philosophus 2. Metaphysic. * q eadē est dispositio rerū in esse & veritate.

†Lib. 3. de anim. text. 37. tom. 2.

RESPONDEO dicendum, q sicut bonū 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 secūdùm substantiam. Sed verum quod est in intellectu, cōuertitur cum ente, vt manifestatiuum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri, vt dictum est. † Quāuis 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, q verum & ens differunt ratione.

Artic. 1. huius quæst.

Artic. 1. huius quæst.

AD secundum dicendum, q non ens non habet in se vnde cognoscatur, sed cognoscitur inquātum intellectus facit illud cognoscibile: vnde verum fundatur in ente, inquantum nō ens est quoddam ens rationis apprehensum, scilicet à ratione.

AD tertium dicendum, quòd cùm dicitur, quòd ens nō potest apprehendi sine ratione veri: hoc potest dupliciter intelligi. Vno modo ita quòd nō apprehendatur ens, nisi ratio veri cōsequatur apprehensionem entis. Et sic locutio habet veritatem. Alio modo posset sic intelligi, quòd ens nō posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri. Et hoc falsum est. Sed verum nō 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 nō intelligatur eius intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum, nō 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 appetitū, ita & verum cōparationē ad intellectum.

COMMENTARIVM.

DVbium est in hoc articulo, quid addat verum supra ens, & vtrū id quod addit sit aliquid reale, vel rationis tantùm? ¶ Ad hoc dubium Duran. in 1. senten. d. 19. q. 5. & 6. respondet, quòd veritas nil aliud est quàm conformitas eiusdem ad seipsum secundum 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, alterū 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 cōpetat rebus, nisi per operationē intellectus, hinc est, quod solum est ens rationis. Vnde infert, quòd veritas nullibi est subiectiuè, sed obiectiuè tantum in intellectu. Hæc etiam

videtur

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. hîc ad tertium dicente, quòd ratio veri conſequitur apprehenſionem mentis, ergo eſt ens rationis. Et Caietanus dicit hîc, quòd 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 vltimò 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. Secundò 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 entis 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 expreſsè 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, cùm 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, ꝙ cum res denominantur

veræ per ordinem ad nostrum intellectum, talis denominatio est ab extrinseco, & per relationem rationis. Quod autem asserit Durandus, rem esse præsentem intellectui per speciē impressam, quodammodo verum est, sed tamen nō repræsentatur res formaliter vt vera, donec accedat iudicium intellectus, vt expresse 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. hīc ad primum, & ideo non pertinet ad Metaphysicū eius consideratio. Respondetur secundò quòd licet veritas formalis, quæ est in intellectu sit ens reale, ad Metaphysicum tamen non spectat consideratio eius in speciali: nam Metaphysici nō est agere de omni ente reali in particulari, sed sub ratione entis in cōmuni. Ad confirmationem 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 nō esse, & idem sentit Caiet. Ex quo non sequitur, quòd veritas formalis sit ens rationis. ¶ Ad tertium respondetur quòd intellectus tendit in propositionem ipsam mentalem tāquam 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 vtrunque, 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, q̄ veritas, quæ est in nostro intellectu, denominat intellectum verum formaliter, & ab eadē veritate res dicūtur veræ denominatione extrinseca, quatenus sunt causa veritatis, quæ est in intellectu.

DVbitatur secundò. Vtrùm verum formaliter loquēdo 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 articu. 1. cōformitas autem formaliter est relatio, ergo & veritas. ¶ Secundò. Nam D. Tho. articulo præcedenti dixit, 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 nō intelligitur quid addat, nisi hanc relationem cōformitatis, 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 tamē 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 eā. 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 quòd ibi verbum, adæquatio, non accipitur formaliter pro relatione adæquationis, sed pro fundamēto scilicet pro iudicio quod adæquatur. Præterea, nam quando dicimus Deū esse primā veritatem, explicamus magnā quandā perfectionem quæ est in Deo, & cōplet iudiciū diuinum, ergo importat aliquid absolutum. Præterea, qui dicit hoc esse verū aurum, verum hominem, significat naturam hominis, & auri: sed istæ naturæ sunt aliquid absolutum, ergo & verū importat aliquid absolutum. Adhuc verum est maxima perfectio nostri intellectus, ergo nō 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 respōdetur, quòd 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 aliquādo est realis, scilicet, quādo res, de quibus iudicat, existunt à parte rei: aliquādo est relatio rationis, scilicet, rebus non existētibus, nam relatio realis requirit extrema realia. Si autē 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. q̄ nulla veritas creata est æterna. Vbi formari

posset quæstio, vtrùm propositiones, in quibus prædicatum dicitur de subiecto in primo & secundo modo dicendi per se sint perpetuæ veritatis? Sed tamẽ 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 Vers. q. 21. art. 3.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd bonum secundùm rationẽ sit prius quàm verum. Quod enim est vniuersaliùs, secũdùm rationem prius est: vt patet ex 1. Physic. * Sed bonũ est vniuersalius quàm verum: nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo bonum prius est secũdùm rationem quàm verum.

Li. 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 dictũ * 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 mẽtis: vt dicit Aug. † Ergo bonum est prius quàm verum.

Lib. 4. Eth. c. 7. tom. 5. †Lib. 6. cõ. Iulianũ, 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 suppositò 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, secũdùm quod est aliquo modo perfectum: sic enim appetibile est. Secundò apparet ex hoc, quòd cognitio naturaliter præcedit appetitum. Vnde, cùm verum respiciat cognitionem, bonũ autem appetitum, prius erit verum quàm bonũ secundùm rationem.

A D 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 ecõuerso. Ex hoc ergo, quòd verum est quoddam bonum, sequitur quòd bonum sit prius in ordine appetibilium, non autem quòd sit prius simpliciter.

A D secundum dicendum, quòd secũdùm 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.

A D tertium dicendum, q virtus, quæ dicitur veritas, nõ est veritas cõmunis, sed quædã veritas, secũdùm quam homo in dictis & factis ostendit se vt est: veritas autẽ vitæ dicitur particulariter, secundùm 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 secundùm quod homo seruat id, quod debet alteri secundùm ordinem legum. Vnde ex his particularibus veritatibus nõ est procedendum ad veritatem communem.

Arti. 1. huius quæst.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm Deus sit veritas.

103 1 2. q. 3. ar. 7. co. & q. 93. ar. 1. 3. & 22. q. 27 ar. 4. cor. & 1. cõt. c. 59 & 60. 61. & 62. Et li. 3. ca. 51. & opus. 3. ca. 105. & Ioan 14. le. 2. col. 1. fi.

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 secũdum † Augustin. in libro de vera relig. est similitudo principij. Sed Dei nõ est similitudo ad principiũ. Ergo in Deo non est veritas.

†lib. de vera relig. ca. 36. tom. 1.

¶ 3 Præterea. Quicquid dicitur de Deo, dicitur de eo vt de prima causa omniũ. 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 dicendũ, q sicut † dictum est, veritas inuenitur in intellectu secũdùm quod apprehẽdit rem vt est, & in re secundùm quod habet esse cõformabile intellectui. Hoc autem maximè inuenitur in Deo. Nam esse suũ, 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.

Arti. 1. huius quæst. & 2.

A D primum ergo dicendũ, q licet in intellectu diuino nõ sit cõpositio & diuisio: tamẽ secũdum suã simplicem intelligentiã iudicat de omnibus, & cognoscit omnia cõplexa. Et sic in intellectu eius est veritas.

A D secundum dicendũ, q verum intellectus nostri est secũdùm quod cõformatur suo principio, scilicet, rebus à quibus cognitionẽ accipit: veritas etiã rerũ est secũdùm quod cõformantur suo principio, scilicet intellectui diuino: sed hoc propriè loquendo nõ potest dici in veritate diuina: nisi fortè secũdùm 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, in quantum esse suum non est suo intellectui dissimile.

A D tertium dicendum, quòd non ens, & priuationes non habent ex seipsis veritatem, sed solùm 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.

ARTI-

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrùm sit vna sola veritas, secundum quam omnia sunt vera.

104 12.q.95. art.1.3. Et 1.dist.19. q.5.arti.2. Et ver.q.1. arti.4.& 8. Et Psal.11 col.2. †Lib.14.de tri.ca.8. Et li.15.ca.1. circa finé. tom.3. †In dial.de veri.c.14. circa finé.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd vna sola sit veritas, secundùm quam omnia sunt vera. Quia secũdum † 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. Anselm. 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 dicendũ, ꝙ quodammodo vna est veritas, qua omnia sunt vera, & quodammodo non. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd 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; tamẽ in vtroque est aliquid, per quod hoc quidem facit, illud autem significat sanitatẽ. * Dictum est autem, ꝙ veritas per prius est in intellectu, & per posterius in rebus, secundùm quod ordinantur ad intellectum diuinũ. Si ergo loquamur de veritate, prout existit in intellectu secundùm propriam rationẽ, 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 suã entitatem. Et sic licet plures sint essentiæ vel formæ rerũ, tamen vna est veritas diuini intellectus: secundùm quã omnes res denominantur veræ.

Arti.1.huius quæst.

Est glossa August. in istum Psal. 11.to.8.

A D primum ergo dicendum, quòd anima non secundùm quamcumque veritatem iudicat de rebus omnibus, sed secundùm veritatem primam, inquãtum 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.

A D secundum dicendum, quòd dictum Anselmi veritatem habet, secundùm quod res dicũtur 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 vnũ 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 æternũ: 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 futurũ. Sed sicut veritas propositionis de præsenti est veritas creata, ita veritas propositionis de futuro. Ergo aliqua veritas creata est æterna.

¶ 4 Præterea. Omnè quod caret principio & fine est æternum, sed veritas enuntiabiliũm caret principio & fine. Quia si veritas incepit cùm ante nõ esset: verum erat veritatem nõ esse, & vtique aliqua veritate verum erat, & sic veritas erat antequam inciperet. Et similiter si ponatur veritatem habere finem, sequitur quòd sit postquam defierit: verum enim erit veritatem nõ esse. Ergo veritas est æterna.

SED contra est, quòd solus Deus est æternus, vt supra habitum est. * Q.10.ar.3.

RESPONDEO dicẽdum, ꝙ veritas enuntiabiliũ non est aliud quàm veritas intellectus. Enuntiabile enim est in intellectu, & est in voce. Secundum autem quod est in intellectu, habet per se veritatẽ: sed secundùm quod est in voce, dicitur verũ enuntiabile, secundùm quod significat aliquã veritatem intellectus: non propter aliquã veritatẽ 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. Vnde si nullus intellectus esset æternus, nulla veritas esset æterna: sed quia solus intellectus diuinus est æternus, in ipso solo veritas æternitatẽ habet. Nec propter hoc sequitur quòd aliquid aliud sit æternum quàm Deus: quia veritas intellectus diuini est ipse Deus, vt suprà * ostensum est.

Ar.1.huius quæst.

Arti.5.huius quæst.

A D primum ergo dicẽdum, ꝙ ratio circuli & duo & tria esse quinq; habent æternitatẽ in mente diuina.

A D secundum dicendum, ꝙ aliquid esse semper & vbique, potest intelligi dupliciter. Vno modo, quia habet in se vnde se extendat ad omne tempus & ad omnem locũ, sicut Deo cõpetit esse vbiq; & semper. Alio modo, quia nõ habet in se quo determinetur ad aliquẽ locũ vel tẽpus, sicut materia prima dicitur esse vna, non quia habet vnam formam: sicut homo est vnus ab vnitate vnius formæ: sed per remotionẽ omniũ formarum distinguentium. Et per hunc modũ quodlibet vniuersale dicitur esse vbique & semper: inquantũ vniuersalia abstrahuntur ab hîc & nunc: sed ex hoc non sequitur ea esse æterna, nisi in intellectu si quis sit æternus.

A D tertium dicendum, ꝙ illud, quod nunc est, ex eo futurũ fuit antequam esset, quia in causa sua erat, vt fieret. Vnde sublata causa non esset futurũ 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.

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. arti. 3. & ver. q. 1. art. 6. † 2. de lib. arbi. c. 12. non procul à fine to. 1. Et de vera relig. c. 30

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 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 * Anselm. 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.

Arti. 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 considerāda 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 possit 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. Quæst. 14. art. 13. * Vnde veritas diuini intellectus est immutabilis, veritas autē intellectus nostri mutabilis est: 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 Augustinus loquitur de veritate diuina.

AD secundum 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. Phy. tex. 76. to. 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.

107 Sup. q. 16. arti. 1. & 2. & 1. dist. 9. q. 5. art. 1. & 1. cōt. c. 60. & ver. q. 1. ar. 10. & peri her. li. 3. † lib. 2. c. 8. in fin. to. 1. † Ca. 33. d med. to. 1. Q. 16. a. 1.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd falsitas non sit in rebus. Dicit enim Augustinus † 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 Augustinus 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 in quantum est imitatur Deum: ergo quælibet res vera est absque falsitate. Et sic nulla res est falsa.

SED contra est, quod dicit Augustinus * 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. Li. de vera relig. c. 34. tomo. 1.

RESPON-

RESPONDEO dicendum, quòd cum verum & falsum opponãtur; oppositа autem sunt circa idem, necesse est, vt ibi prius quæratur falsitas, vbi primo veritas inuenitur, hoc est in intellectu. In rebus autẽ neq; veritas neque falsitas est nisi per ordinem ad intellectũ. Et quia vnumquodque secundùm id quod conuenit ei per se, simpliciter nominatur: secundùm autẽ id quod conuenit ei per accidens, non nominatur nisi secũdùm 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 secundùm 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 nõ potest per comparationem ad intellectum diuinum, cùm quicquid in rebus accidit, ex ordinatione diuini intellectus procedat: nisi fortè 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 vanitatẽ & quæritis mendacium. Sicut per oppositũ operatio virtuosa veritas vitæ nominatur in quantũ 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 rationẽ significati, vt dicatur illud esse falsum in rebus, quod significatur vel repræsentatur oratione vel intellectu falso: secundùm quem modũ quælibet res potest dici esse falsa quantum ad id quod ei nõ inest. Sicut si dicamus diametrum esse falsum commensurabile, vt dicit Philosophus in * 5. Metaphy. & sicut dicit Augustinus 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 apparẽt de rebus iudicare, eo q̃ nostra cognitio à sensu ortum habet, qui primo & per se est exteriorũ accidentium: ideo ea quæ in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse falsa secundùm illas res, sicut fel est falsum mel, & stannum est falsum argentũ. Et secundùm hoc dicit Augustinus in * libro Soliloquiorum, q̃ 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 diceren tur, vt dicitur in * quinto Metaphysic.

A D primum ergo dicendum, q̃ res comparata ad intellectũ secundùm id quod est, dicitur vera: secũdùm 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.

A D secundum dicendum, quòd res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis, eò quòd similitudinem eorum gerunt, quorum non habent existentiam.

A D 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.

A D quartum, quod in oppositũ obijcitur, dicendum, quòd similitudo vel repræsentatio deficiens non inducit rationem falsitatis, nisi in quantum 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 diuinũ, & 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, q̃ 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 inuenitur, 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

Li. 5. Metaphy. textu 34. tom. 3. † li. 2. Soli. ca. 10. to. 1

Li. 2. solil. c. 6. in fine tomo. 1.

Lib. 5. Metaphy. tex. 34. tom. 3.

Loco proximè dicto

2. Solil. ca. 10. tom. 1.

reſpondet ideæ, quæ eſt in mente diuina, ergo aliquá res naturalis poteſt eſſe falſa per ordinē ad intellectum diuinū. Antecedens probatur. Nam idea hominis, quæ eſt in Deo, eſt repræſentatiua naturæ humanæ in hominibus habentibus vnum caput, quod expoſtulat ordo naturalis, ergo monſtrum illud non reſpondet ideæ diuinæ. Prima verò conſequentia probatur ex ſimilitudine 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 artificiatum non ſit falſum, duo requiruntur. Primum, q̄ artificiatum correſpondeat ideæ artificis. Alterū quòd res artificioſa non acquirat talem formam præter intētionem agentis & artificis. Nam ſi artifex pro ſua voluntate prætendit depingere monſtrum, illud artificiatum non eſt falſum, ſed veriſimum & reſpōdens regulis artis. Quia ergo monſtra quæ producuntur in rerū natura quanuis ſint præter intentionem agentis particularis, 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 fallamur: & ſic falſitas in ſenſu non eſt.

4. Metaph. tex. 24. tomo. 3.

¶ 2 Præterea. Philoſophus dicit in † 4. Metaphy. quòd falſitas non eſt propria ſenſui, ſed phantaſiæ.

¶ 3 Præterea. In incōplexis nō eſt verum nec falſum, ſed ſolum in cōplexis. Sed componere & diuidere nō pertinet ad ſenſum. Ergo in ſenſu non eſt falſitas.

Li. 2. Solil. c. 6. in fine tomo. 1.

SED contra eſt, quod dicit Auguſt. in * lib. Soliloq. Apparet nos in omnibus ſenſibus ſimilitudine lenocinante falli.

RESPONDEO dicendum, q̄ falſitas non eſt quærenda in ſenſu, niſi ſicuti ibi eſt veritas. Veritas autem non ſic eſt in ſenſu, vt ſenſus cognoſcat veritatem, ſed inquantum veram apprehenſionem habet de ſenſibilibus, vt * ſuprà dictum eſt. Quod quidem contingit eo quòd apprehendit res vt ſunt. Vnde contingit falſitatem eſſe in ſenſu ex hoc q̄ apprehēdit vel iudicat res aliter quàm ſint. Sic autem ſe habet ad cognoſcendum res inquantum ſimilitudo rerū eſt in ſenſu. Similitudo autem alicuius rei eſt in ſenſu tripliciter. Vno modo primo & per ſe ſicut in viſu eſt ſimilitudo colorū, & aliorum propriorum ſenſibilium. Et alio modo per ſe, ſed non primo: ſicut in viſu eſt ſimilitudo figuræ, vel magnitudinis, & aliorum communium ſenſibiliū omniū. Tertio modo nec primo nec per ſe, ſed per accidēs. Sicut in viſu eſt ſimilitudo hominis, non inquantum eſt homo, ſed inquantū huic colorato accidit eſſe hominem. Et circa propria ſenſibilia ſenſus nō habet falſam cognitionem, niſi per accidens, & in paucioribus ex eo ſcilicet, quòd propter indiſpoſitionē organi nō conuenienter recipit formam ſenſibilem, ſicut & alia paſſiua propter ſuam indiſpoſitionē deficienter recipiunt impreſſionē agentium. Et inde eſt, quòd propter corruptionem linguæ, infirmis dulcia amara eſſe videntur. De ſenſibilibus verò communibus & per accidens poteſt eſſe falſum iudicium etiam in ſenſu rectè diſpoſito: quia ſenſus non directè refertur ad illa, ſed per accidēs, vel ex conſequenti, inquantum refertur ad alia.

Q. 16. ar. 2

A

B

C

D

E

AD primum ergo dicendum, quòd ſenſum affici eſt ipſum eius ſentire. Vnde per hoc quòd ſenſus ita nuntiant ſicut afficiuntur, ſequitur quòd non decipiamur in iudicio quo iudicamus nos ſentire aliquid: ſed ex eo quòd ſenſus aliter afficitur interdum quàm res ſit, ſequitur quòd nuntiet nobis aliquando rem aliter quàm ſit. Et ex hoc fallimur per ſenſum circa rem, nō 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, q̄ ſenſus proprij ſenſibilis falſus nō eſt. Phantaſiæ autem attribuitur falſitas: quia repræſentat ſimilitudinem rei etiam abſentis. Vnde quando aliquis conuertitur ad ſimilitudinem rei tanquam ad rem ipſam, prouenit ex tali apprehenſione falſitas. Vnde etiam Philoſophus in * quinto Metaphyſ. dicit, quòd vmbræ & picturæ & ſomnia dicuntur falſa, inquantum non ſubſunt res, quarum habent ſimilitudinem.

Lib. 5. Metaphy. tex. 34. tom. 3.

AD tertium dicendum, quòd ratio illa procedit, quòd falſitas non ſit in ſenſu, ſicut in cognoſcente verum & 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 ſecundùm 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.

109 ver. q. 1. a. 12. & 1. dist. 19. q. 5. ar. 1. 7. & 3. cōr. c. 108. §. 4. † lib. 83. q. qō. 32. in prin. to. 4. † Lib. 3. de Anim. tex. 51. tom. 3.

AD TERTIVM ſic proceditur. Videtur quòd falſitas non ſit in intellectu. Dicit enim Auguſt. in † lib. 83. quæſt. Omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit. Sed falſum dicitur eſſe in aliqua cognitione ſecundùm quod per eam fallimur. Ergo in intellectu non eſt falſitas.

¶ 2 Præterea. Philoſophus dicit in † 3. de Anima, quòd intellectus ſemper eſt rectus. Non ergo in intellectu eſt falſitas.

SED contra eſt, quod dicitur in tertio de Anima quòd vbi compoſitio intellectuum eſt, ibi verum & falſum eſt. Sed compoſitio intellectuum eſt in intellectu. Ergo verum & falſum eſt in intellectu.

RESPONDEO dicēdum, q̄ 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 ſecundùm ſuam formam, poteſt autē deficere ab aliquibus 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 deficit in cognoscēdo respectu illius rei, cuius similitudine informatur: potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam, vel accidens ei, sicut * est dictū, q̄ visus non decipitur circa sensibile propriū, sed circa sensibilia cōmunia, quæ consequenter se habent ad ea, & circa sensibilia per accidens. Sicut autē sensus informatur directè similitudine propriorū sensibiliū; ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Vnde circa quodquid est intellectus non decipitur, sicut neq; sensus circa sensibilia propria. In componēdo verò vel diuidendo potest decipi dum attribuit rei cuius quidditatem intelligit, aliquid, quod eam non cōsequitur, vel quod ei opponitur. Sic enim se habet intellectus ad iudicandum de huiusmodi, sicut sensus ad iudicādum de sensibilibus communibus vel per accidens. Hac tamē 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 cognoscit sicut & veritatem. In sensu autem falsitas nō est vt cognita, vt * dictum est. Quia verò falsitas intellectus per se solum circa compositionem intellectus est, per accidens etiā in operatione intellectus, qua cognoscit quod quid est, potest esse falsitas, inquantum ibi compositio intellectus admiscetur. Quod potest esse dupliciter. Vno modo, secundum quod intellectus diffinitionem vnius attribuit alteri. Vt si diffinitionē circuli attribuat homini: vnde diffinitio vnius rei est falsa de altera. Alio modo, secūdum quod partes diffinitionis 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 quòd falsus est in formādo hāc compositionem, aliquod animal rationale est quadrupes. Et propter hoc in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus: sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit.

Artl. præc.

Q. 16. ar. 1

Art. præcedenti.

A D primum ergo dicendum, q̄ quia quidditas rei est propriū obiectum intellectus: propter hoc tūc proprie 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 † Augustī. q̄ omnis, qui fallitur, non intelligit id in quo fallitur: non autē ita, quòd in nulla operatione intellectus aliquis fallatur.

Loco citato in argumento.

A D secundum dicēdum, q̄ intellectus semper est rectus, secūdum quod intellectus est principiorū, circa quæ non decipitur ex eadem causa, qua non decipitur circa quòd quid est: Nam principia per se nota sunt illa, quæ statim intellectis terminis cognoscuntur, ex eo quòd prædicatum ponitur in diffinitione subiecti.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Falsitas non est in intellectu cognoscente quod quid est. Probatur. Quia intellectus non deficit à cognitione illius rei, cuius similitudine informatur, ergo circa quodquid est non decipitur, quia informatur similitudine quidditatis.

Secunda conclusio. Falsitas est in intellectu componente & diuidente. Probatur. Quia ibidem est veritas. Vnde sicut in intellectu componente & diuidente 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 diffinitionis coniungat, quæ simul sociari non possunt.

COMMENTARIVM.

NOta circa hos articulos, quàm dissimili ratione inueniatur veritas & falsitas in sensu, & in intellectu. Nam in intellectu, sicut inuenitur veritas, quia intellectus cognoscit conformitatem sui ad rem, sic etiam inuenitur in ipso falsitas, quia cognoscit difformitatem sui ad rem, non quidem per actum reflexum, quo cognoscat se dissimilari rebus, nam sic non falleretur: sed per actum directum iudicando rem aliter quam est. Sensus autem dicitur verus, non quia veritatē cognoscat, sed quia informatur similitudine sui obiecti. Sed circa hoc oritur dubium. Nam ex hoc sequitur, quòd nec per se, nec per accidens possit esse falsitas in sensu, cuius contrarium docet D. Tho. in secūda conclusione, articuli secundi. Probatur sequela. Nam semper sensus recipit speciem & formā rei cognoscendæ. Ad hoc variè solet respōderi, diuersis diuersimodè explicantibus qualiter sensus fallatur circa proprium sensibile, vt v. g. quando al⁹quod album inspectum per vitrum rubeum iudicatur rubei coloris. Dicunt ergo quidam, quòd tunc nō recipitur in sensu species albedinis, sed tantùm rubedinis, alioqui produceret sensus notitiam albi, & ita saluant, quòd sit falsitas in sensu: quoniam species rubei non concordant albo. Alij verò dicunt, quòd ex illis duabus speciebus producitur quædam tertia species, per quam cognoscitur res alba, tanquam rubea. Sed hæc explicatio videtur commentitia. 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 producta est? Certè nō videtur à quo posit esse producta, nam rubeum solùm potest producere rubei speciem, & album speciem albi, quia vnumquodque tale operatur, quale ipsum est. Præterea, quia in ægroto, qui dulce iudicat amarum, non facilè explicatur, quomodo producatur illa tertia species. Dicendum est ergo altero ex duobus modis. Primus est, qui placet viris doctis, scilicet, q̄ in sensu in illo casu solùm est species rubei, & species albi, nam semper obiectū per medium diaphanum transmittit species sui vsque ad potentiā: sed tamen illæ duæ species in sensu receptæ mutuò se impediūt, & sic impeditur vera cognitio sensus. Et idē dicunt de specie 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 impedimentū specierū, eo q̄ mouet ad iudiciū falsum. Et ita respondetur ad argumentū factū à principio negando sequelam: nā licet in sensu semper propria species obiecti 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 fallatur in eo casu circa proprium sensibile, non quidem quia illæ species receptæ in sensu mutuò se impediant:

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 ꝙ
medium afficitur alio colore, neceſſum eſt, ꝙ 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 poſsit
alium colorem percipere, niſi rubeũ. Quod adhuc cla-
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 ꝙ
interdum iudicat res aliter quàm ſint. Videtur enim
quòd in ſenſu non ſit iudicium. Primò, nam D. Tho.
ita aſſerit hìc 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 primò, quòd cum S. Tho. dicit ſenſum
iudicare de ſuo obiecto, non eſt intelligendum, ꝙ 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. & 1. diſt. 9. qõ. 5. ar. 1. & 8. & ver. q. 1. ar. 10. 5. †Li. 2. Soli. c. 5. in fine. tomo. 1.

AD QVARTVM ſic proceditur. Videtur, quòd verum & falſum non ſint contraria. 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
†li. 2. Soli. c. 10. to. 1. falſum eſt in vero. Quia ſicut dicit Augu. † in lib. Soli. Tragœdus non eſſet falſus Hector, ſi non eſſet verus Tragœdus. Ergo verum & falſum nõ ſunt contraria.

¶ 3 Præterea. In Deo nõ eſt cõtrarietas aliqua: nihil enim diuinæ ſubſtantiæ eſt contrariũ, vt dicit Aug. 12. de ciuit. * Dei. Sed Deo opponitur falſitas: nam idolum in ſcriptura mendacium nominatur. Ierem. 8. Apprehenderunt mendacium. gloſſ. † id eſt, idola. Ergo verum & falſum non ſunt contraria. Lib. 12. de ciuit. Dei. c. 2. circa fin. tom. 5. † Eſt Hier. in illum locum, to. 5.

SED contra eſt, quod dicit Philoſophus in 2. Periher. † Ponit enim falſam opinionẽ veræ contrariã. † 2. Perih. c. vlt. to. 1.

RESPONDEO dicendum, ꝙ verum & falſum opponũtur vt cõtraria, & nõ ſicut affirmatio & negatio, vt quidã dixerũt. Ad cuius euidentiã ſciendũ eſt, ꝙ negatio neque ponit aliquid neque determinat ſibi aliquod ſubiectũ. Et propter hoc poteſt dici tam de ente, B quàm de nõ ente: ſicut nõ videns & nõ ſedens. Priuatio autẽ non ponit aliquid, ſed determinat ſibi ſubiectum. Eſt enim negatio in ſubiecto vt dicitur 4. Metaphy †. Cæcum enim non dicitur niſi de eo quod eſt natũ videre. Contrarium verò & aliquid ponit & ſubiectum determinat. Nigrũ enim eſt aliqua ſpecies coloris. Falſum autẽ aliquid ponit. Eſt enim falſum (vt dicit Philoſophus 4. Metaphyſic. *) ex eo quod dicitur vel videtur aliquid eſſe quod non eſt, vel non eſſe quod eſt. Sicut enim verum ponit acceptionem adæquatam rei, ita falſum acceptionem rei nõ adæquatam. Vnde manifeſtum eſt, quòd verum & falſum ſunt contraria. Lib. 4. Metap. text. 4. Et li. 5. tex. 27. tom. 3. Lib. 4. Metaphy. tex. 27. tom. 3.

AD primum ergo dicendũ, ꝙ 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 autem eſſe & non eſſe, contrarietatem habet, ſicut probat Philoſophus in 2. Periher. * quòd huic opinioni bonum eſt bonũ, contraria eſt, bonum non eſt bonum. Lib. 1. Perl her. ca. vlt. tom. 1.

AD ſecundum dicendum, quòd falſum non fundatur 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, & omne falſum in aliquo vero.

AD tertium dicendum, quòd quia contraria & oppoſita priuatiuè nata ſunt fieri circa idem, ideo Deo prout in ſe conſideratur, non eſt aliquid contrarium: neque ratione ſuæ bonitatis, neque ratione ſuæ veritatis: quia in intellectu 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 diuinæ, inquantum falſa opinio de idolis contrariatur veræ opinione de vnitate Dei. E

Concluſio articuli eſt affirmatiua.

COMMENTARIVM.

NOta in hoc artic. quomodo reliquerit. S. Tho. hìc tanquam certũ, verum & falſum nõ opponi relatiuè. Ex quo infertur quod nos determinauimus ſupra eſſe ad mentem S. Tho. ſcilicet, verum importare aliquid abſolutum, vt pote ipſum iudicium & extimationem conformem, quam hìc 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.

III

AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur 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 omnes res naturales participant vitam.

Lib. 8. Phyſic. text. 1. tom. 2.

¶ 2 Præterea. Plantæ dicuntur viuere, inquantum habent in ſeipſis principium motus augmenti & decrementi. Sed motus localis eſt perfectior & prior ſecundùm naturam quàm motus augmenti & decrementi, vt probatur in. 8. Phyſic. † Cùm igitur omnia corpora naturalia habeant aliquod principium motus localis, videtur quòd omnia corpora naturalia viuant.

Li. 8. Phyſ. text. 55. & 57. ſimul. tom. 2.

¶ 3 Præterea. Inter corpora naturalia imperfectiora ſunt elementa. Sed eis attribuitur vita, Dicũtur enim aquæ viuę, Ergo multo magis alia corpora naturalia vitam habent.

SED contra eſt, quod dicit Dionyſ. 6. cap. de diuin. nomin. † quòd plantæ ſecundùm vltimam reſonantiã vitæ habent viuere. Ex quo poteſt accipi, ꝙ vltimum gradum vitæ obtinent plantæ. Sed corpora inanimata ſunt infra plantas. Ergo eorum non eſt viuere.

Cap. 6. nõ ꝓcul à principio.

RESPONDEO dicendum, quòd ex his, quæ manifeſtè viuunt, accipere poſſumus, quorum ſit viuere, & quorum non ſit viuere. Viuere autem manifeſtè animalibus conuenit. Dicitur enim in libro de vegetabilibus *, quòd vita in animalibus manifeſta eſt. Vnde ſecundùm illud oportet diſtinguere viuentia à non viuentibus ſecundùm quòd animalia dicuntur viuere. Hoc autem eſt in quo primo manifeſtatur vita, & in quo vltimo remanet. Primo autem dicimus animal viuere, quando incipit ex ſe motum habere, & tandiu iudicatur animal viuere quandiu talis motus in eo apparet: quãdo verò iam ex ſe non habet aliquem motum, ſed mouetur tantum ab alio, tunc dicitur animal mortuum per defectum vitæ. Ex quo patet quòd illa propriè ſunt viuentia, quæ ſeipſa ſecundùm aliquam ſpeciem motus mouent, ſiue accipiatur motus propriè, ſicut motus dicitur actus imperfecti, id eſt exiſtentis in potentia: ſiue motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere & ſentire dicitur moueri, vt dicitur in. 3. de anima *: vt ſic viuentia dicantur quæcunq; ſe agunt ad motum vel operationẽ aliquam, ea verò, in quorum natura non eſt vt ſe agant ad aliquem motum vel operationem, viuentia dici non poſſunt niſi per aliquam ſimilitudinem.

Ariſt. in li. 1. de plãtis. c. 1. in prin cip. to. 4.

Libr. 3. de ani. tex. 28 Et li. 2. tex. 118. to. 2.

AD primum ergo dicendum, quòd verbum illud Philoſophi poteſt intelligi vel de motu primo, ſcilicet corporum cæleſtium, vel de motu cõmuniter. Et vtroque modo motus dicitur quaſi vita corporum naturalium 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 operationis. Vnde ſi totum vniuerſum corporale eſſet vnum animal, ita quòd iſte motus eſſet à mouente intrinſeco, vt quidam poſuerunt, ſequeretur quòd motus eſſet vita omnium naturalium corporum.

AD ſecundum dicendum, quòd corporibus grauibus & 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 viuentes, 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 recedunt à tali motu, recedunt à naturali diſpoſitione. Et præterea, corpora grauia & leuia mouentur à motore extrinſeco vel generante, qui dat formam, vel remouẽte prohibens, vt dicitur in. 8. Phyſi. * & ita non mouẽt ſeipſa, ſicut corpora viuentia.

Lib. 8. Phyſic. tex. 32. tom. 2.

AD tertium dicendum, quòd aquæ viuæ dicuntur 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 videntur ſe mouere, habent ſimilitudinem vitæ. Sed tamẽ non eſt in eis vera ratio vitæ: quia hunc motum nõ habent à ſeipſis, ſed à cauſa generante eas: ſicut accidit circa motum aliorum grauium & leuium.

ARTICVLVS II.

¶Vtrùm vita ſit quædã operatio.

II2

AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur quòd vita ſit quædam operatio. Nihil enim diuiditur niſi per ea, quæ ſunt ſui generis. Sed viuere diuiditur per operationes quaſdam, vt patet per Philoſophum in. 2. lib. de anima †: qui diſtinguit viuere per quatuor, ſcilicet alimento vti, ſentire, moueri ſecũdum locum, & intelligere, ergo vita eſt operatio quædam.

12. q. 3. ar. 2. 3. & q6. 56. ar. 1. 2. & 32. q. 19. art. 7. cor. &, 1. meta. co. 5. prin. † tex. 13. & 34. to. 2.

¶ 2 Præterea. Vita actiua dicitur alia eſſe à cõtemplatiua. Sed contemplatiui ab actiuis non diuerſificantur niſi ſecundùm operationes quaſdam, ergo vita eſt quædam operatio.

¶ 3 Præterea. Cognoſcere Deũ eſt operatio quædam. 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.

Libr. 2. de anima tex. 37. tom. 2. † Q. præce. art. 3.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ex dictis patet †, intellectus noſter, qui propriè eſt cognoſcitiuus quidditatis rei vt proprij obiecti, accipit à ſenſu: cuius propria obiecta ſunt accidentia exteriora. Et inde eſt, quòd ex his, quæ exterius apparent de re, deuenimus ad cognoſcendam eſſentiam rei, Et quia ſic nominamus aliquid ſicut cognoſcimus illud, vt ex ſupradictis patet *, inde eſt quòd plerunque à proprietatibus exterioribus imponuntur nomina ad ſignificandas

Q. 13. ar. 2.

essentias rerum. Vnde huiusmodi nomina quandoq; accipiuntur propriè pro ipsis essentijs rerum, ad quas significandas principaliter sunt imposita: aliquando autem sumuntur pro proprietatibus, à quibus imponuntur, & hoc minus propriè. Sicut patet quòd hoc nomẽ corpus impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum, ex eo quòd in eis inueniuntur tres dimensiones. Et ideo aliquando ponitur hoc nomen corpus ad significandas tres dimensiones, secundùm quod corpus ponitur species quantitatis. Sic ergo dicẽdum est & de vita. Nam vitæ nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est mouere seipsum: non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam, cui conuenit secundùm suam naturam mouere seipsam, vel agere se quocunque modo ad operationem. Et secundùm hoc viuere nihil aliud est quàm esse in tali natura, & vita significat hoc ipsum, sed in abstracto. Sicut hoc nomen, cursus, significat ipsum currere in abstracto. Vnde viuum non est prædicatum accidentale, sed substantiale. Quandoque tamen vita sumitur minus propriè pro operationibus vitæ, à quibus nomen vitæ assumitur: sicut dicit Philosophus. 9. Ethic.† quòd viuere principaliter est sentire, vel intelligere.

Li. 9. Ethi. c. 9. tom. 5.

AD primum ergo dicendum, quòd Philosophus ibi accipit viuere pro operatione vitæ. Vel dicendum est melius, q̃ sentire & intelligere & huiusmodi quandoq; sumuntur pro quibusdam operationibus, quandoque autem pro ipso esse sic operantiũ. Dicitur enim 9. Ethic.† quòd viuere est sentire vel intelligere, id est habere naturam ad sentiendum, vel intelligendum. Et hoc modo distinguit Philosophus viuere per illa quatuor. Nam in istis inferioribus, quatuor sunt genera viuentium. Quorum quædam habent naturam solum ad vtendum alimento, & ad consequentia, quæ sunt augmentum & generatio. Quædam vlterius ad sentiendum, vt patet in animalibus immobilibus, sicut sunt ostrea. Quædam verò cum his vlterius ad mouendum se secundum locum, sicut animalia perfecta, vt quadrupedia & volatilia & huiusmodi. Quædam verò vlterius ad intelligendum, sicut homines.

Li. 9. Ethi. c. 9. tom. 5.

AD secundum dicendum, quòd opera vitæ dicuntur quorum principia sunt in operantibus, vt seipsos inducant in tales operationes. Contingit autem aliquorum operum inesse hominibus non solum principia naturalia, vt sunt potentiæ naturales, sed etiam quædam superaddita, vt sunt habitus inclinantes ad quædã operationum genera quasi per modum naturæ, & facientes illas operationes esse delectabiles. Et ex hoc dicitur quasi per quandam similitudinem, quòd illa operatio quæ est homini delectabilis, & ad quam inclinatur, & in qua conuersatur, & ordinat vitam suam ad ipsam, dicitur vita hominis. Vnde quidam dicuntur agere vitam luxuriosam, quidam vitam honestam. Et per hunc modum vita contemplatiua ab actiua distinguitur. Et per hunc etiam modum cognoscere Deum dicitur 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. & 2. 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 seipsa, vt dictũ est.† Sed Deo non competit moueri. Ergo neq; viuere. Art. prece.

¶ 2 Præterea. In omnibus, quæ viuunt est accipere aliquod viuendi principium. Vnde dicitur in. 2. de anima†, quòd anima est viuẽtis corporis causa & principium. Sed Deus non habet aliquod principium. Ergo sibi non competit viuere. Libr. 2. de anima, tex. 36. tom. 2.

¶ 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 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 agentem; 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 principalis agentis; cui instrumento competit sola executio actionis. Inueniuntur igitur quædam, quæ mouent seipsa non habito respectu ad formam vel finem, quæ inest eis à natura: sed solum quantum ad executionem motus: sed forma, per quam agunt, & finis propter quẽ agunt, determinantur eis à natura. Et huiusmodi sunt plantæ: quæ secundùm formam inditam eis à natura mouent seipsas secundùm augmentum & decrementum. Quædam verò vlterius mouent seipsa non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quãtum ad formam, quæ est principium motus, quam per se acquirunt. Et huiusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non à natura indita, sed per sensum accepta. Vnde quãto perfectiorem sensum habent, tanto perfectius mouent seipsa. Nam ea, quæ non habent nisi sensum tactus, mouent solùm seipsa motu dilatationis & constrictionis, vt ostrea, parum excedentia motum plantæ. Quæ verò habent virtutem sensitiuam perfectam, non solum ad cognoscendum coniuncta & tangentia, sed etiam ad cognoscendum distãtia, mouent seipsa in remotum motu processiuo. Sed quanuis huiusmodi animalia, formam, quæ est principium motus, per sensum accipiant, non tamen per seipsa præstituunt sibi finem suæ operationis, vel sui motus: sed est eis inditus à natura, cuius instinctu ad aliquid agendum mouentur per formam sensu apprehensam. Vnde 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, quòd in vno & eodem homine virtus intellectiua mouet potentias sensitiuas, & potentiæ sensitiuæ per suum imperium mouent organa, quæ exequuntur motum. Sicut etiam in artibus videmus, quòd ars, ad quam pertinet vsus nauis, scilicet ars gubernatoria, præcipit ei, quæ inducit formam nauis: & hæc præcipit illi, quæ habet executionem tantum in disponendo materiam. Sed quanuis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua

sunt

sunt ei præstituta à natura, sicut sunt prima principia, 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 habet 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. Metaph.* ostenso, quòd Deus sic intelligens, concludit ꝙ habeat vitam perfectissimam & sempiternam: quia intellectus eius est perfectissimus & semper in actu.

Lib. 12. Metaph. text. 51. tom. 3.

AD primum ergo dicendum, quòd sicut dicitur in 9. Metaph.† duplex est actio. Vna quæ transit in exteriorem materiam, vt calefacere & secare. Alia, quę manet in agente, vt intelligere, sentire & velle. Quarũ hæc est differentia. Quia prima actio non est perfectio agẽtis quod mouet, sed ipsius moti: secunda autem actio est perfectio agentis. Vnde quia motus est actus mobilis, secunda actio inquantum est actus operantis, dicitur 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 potentia: 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, dicitur se mouere. Et per hunc modum etiam Plato posuit quòd Deus mouet seipsum, non eo modo quo motus est actus imperfecti.

Lib. 9. Metaph. text. 16. tom. 3.

AD secundum dicendum, quòd sicut Deus est ipsum suum esse & suum intelligere, ita & suũ vinere. Et propter hoc sic viuit, quod nõ habet viuẽdi principiũ.

AD tertium dicendum, quòd vita in istis inferioribus recipitur in natura corruptibili, quæ indiget & generatione ad conseruationem speciei, & alimento ad conseruationem indiuidui. Et propter hoc in istis inferioribus non inuenitur vita sine anima vegetabili. Sed hoc non habet locum in rebus incorruptibilibus.

ARTICVLVS IIII.

¶Vtrùm omnia sint vita in Deo.

114 4. cont. ca. 13. fin. Et verit. q. 4. art. 8.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur quòd non omnia sint vita in Deo. Dicitur enim Actuum 17. In ipso viui. mo. & su. sed non omnia 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 exemplari. Cùm igitur non omnia viuant in seipsis, videtur quòd non omnia in Deo sint vita.

Lt. de ver. relig. c. 29. circa med. tom. 2.

¶ 3 Præterea. Sicut Aug. dicit in lib. de vera † reli. substantia 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, videtur quòd etiam mala, & quæ nunquam fiunt, sunt vita in Deo, inquantum sunt scita ab eo. Quod videtur inconueniens.

SED contra est quod dicitur Ioan. 1. Quod factũ 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 idem intellectus, & quod intelligitur, & ipsum intelligere 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 omnia in ipso sunt ipsa vita diuina. Artĩ. præc.

AD primum ergo dicendũ, quòd creaturæ in Deo esse dicuntur dupliciter. Vno modo inquantum continentur & conseruantur virtute diuina, sicut dicimus ea esse in nobis quæ sunt in nostra potestate. Et sic creaturæ dicuntur esse in Deo, etiam prout sunt in proprijs naturis, & hoc modo intelligendum est verbum Apostoli dicentis, In ipso viuimus, mouemur & sumus: quia etiam nostrum viuere & nostrum esse & nostrum moueri causantur à Deo. Alio modo dicuntur res esse in Deo sicut in cognoscente. Et sic sunt in Deo per propriasrationes, quæ non sunt aliud in Deo ab essentia diuina. Vnde res prout sic in Deo sunt, sunt essentia diuina. 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, ꝙ exemplata oportet conformari exemplari secundùm rationẽ formæ, non autẽ secundùm modum essendi. Nam alterius modi esse habet forma quandoq; in exemplari, & in exemplato. Sicut forma domus in mente artificis, habet esse immateriale & intelligibile; in domo autem, quæ est extra animam, habet esse materiale & sensibile. Vnde & rationes 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 omnibus modis: veriori modo essent res naturales in mente diuina per suas ideas, quàm in seipsis. Propter quod & Plato posuit, quòd homo separatus erat verus homo: homo autem materialis est homo per participationẽ. Sed quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum quòd res naturales verius esse habent simpliciter in mente diuina quàm in seipsis: quia in mente diuina habent esse increatum, in seipsis autem esse creatum. Sed esse hoc, vt potè homo vel æquus, verius habent 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 tamen 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 comprehenduntur, 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 bonorum. 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 nominat intelligere tantum, inquantum intelligũtur à Deo: non autem secundùm quod viuere importat principium operationis.

COM-

COMMENTARIVM.

CIrca totam hanc quęstionem notandum est primò, præcipuam intentionem D. Tho. in eo esse vt doceat, quòd Deo proprijsimè cõuenit vita, & q̃ quicquid est in Deo vt intellectum ab illo est vita in ipso, iuxta illud Ioan. 1. Quod factum est in ipso vita erat. Ad hoc autem concludendum inuestigat & diffinit in art. 1. in quo consistat, q̃ res habeat vitam dicens, consistere in hoc, q̃ 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, B 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. q̃ 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, q̃ viuere principaliter est sentire vel intelligere. Hinc colligit D. Thom. in art. 3. q̃ vita maximè propriè conuenit Deo. Primò, quia maximè Deus ex C 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 q̃ 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 q̃ omnes creaturæ, etiam quæ in seipsis non participant vitam, secundùm tamen q̃ 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 D 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 Theo E phylactus, & Euthymius. Sed germanior est ille modus terminandi clausulam, quẽ sequitur Augustin. & alij plurimi. 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 hìc tractari illa difficultas, vtrũ grauia A & 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, q̃ in Deo non sit voluntas. Obiectũ enim voluntatis est finis & bonum; sed Deo 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. Secundùm 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. D 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, cùm 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, cùm 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,

11 5 3. q. 18. ar. 1. cor. Et. 2. d. 45. ar. 1. Et. 1. cont. c. 72. & 73 §. 2. & li. 4. c. 19. co. 2. Et verit. q. 23. ar. 1. Et opusc. 3. c. 32. & 35. Libr. 3. de ani. tex. 54 † Li. 8. Physic. tex. 49. tom. 2.

q. 6. art. 3.

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 *. In cor. art.

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 hîc à D.Thom.sed præsupponitur 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 secundùm 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 suppositio 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.hic 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 inquantum 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

AD primum ergo dicendum, quòd licet diuinum velle sit eius esse secundùm rem, tamen differt ratione secundùm diuersum modum intelligendi & significandi, 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 aliquid aliud à se, vult tamen aliquid aliud à se. q.13.ar.4.

AD secundum dicendum, quòd in his, quæ volumus 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 sanitatem: & hoc solum est quod mouet eius voluntatẽ. Secus autẽ est in eo qui sumit potionem dulcem, quã non solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. Vnde cùm Deus alia à se nõ velit, nisi 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 intelligendo essentiam suam, ita alia à se vult volendo bonitatem suam. Artl.præc.

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 bonitatis. Sicut etiam intellectus diuinus, licet sit perfectus ex hoc ipso quòd essentiam diuinam cognoscit, tamẽ in ea cognoscit alia.

AD quartum dicendum, quòd sicut intelligere diuinum 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.

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 contra. 1. ad Thessal. 4, Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra, & ex citatis articulo præcedenti.

Circa rationem primæ conclusionis duplex dubitatio 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 perfectio, absolutè loquendo, sed quòd defuit aliqua perfectio voluntaria. Inquit enim, quòd esse voluntariam diminuit rationem perfectionis. Nobis tamen non placet hic modus loquendi Caietani, nec benè sonat ponere in Deo diminutã perfectionem. Dicamus ergo breuiter tria. Primum est, quòd esse communicatiuum sui est perfectio naturalis Dei, quia hoc est de ratione boni. Secundum est, quòd communicare se actu & naturaliter ad intra, est etiam perfectio maxima & ab æterno 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 creaturis: in Deo autem dicit de nouo relationem rationis. Et hoc modo pertinet ad diuinam voluntatem communicare 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, pertinere ad voluntatem diuinam, vt bonum suum alijs per similitudinem communicet, secundùm quod possibile est? Ad hoc respondetur primò, quòd de facto ita res habet, quòd Deus se communicauit creaturæ summo modo possibili, dum communicauit humanæ naturæ in Christo suum esse personale. Nihilominus alij modi communicandi se latent in diuina omnipotentia, plures quidem in specie rerum creabilium, sed non maiores. 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 possibile est, hoc est, non per similitudinem eiusdem rationis communicando rebus suam essentiam, sicut communicat Filio; sed per similitudinem quandam imperfectam & analogam prout est prout est possibile, quòd creatura, quæ est ex nihilo, imitetur Deum.

Contra secundam conclusionem potest fieri argumentum huiusmodi. Si Deus nos amat propter semetipsum tanquam propter finem vltimum, ergo amor eius erga nos non potest esse amicitiæ, sed semper erit concupiscentiæ. Ad hoc respondetur negando consequentiam: imo verò Deus creaturam rationalem diligit 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 impossibile 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 verè amicus esset. Cum igitur hæ duę perfectiones in vno vero Deo conueniant, vt idem sit vltimus finis noster, & simul saluator & adiutor perducens in vltimum illum finem, nihil obstat, quominus ipse sit maximè amicus, etiã si velit & diligat nos propter seipsum vt propter summũ bonum, in quo consistit nostra beatitudo.

ARTICVLVS. III.

¶ Vtrùm quicquid Deus vult, ex necessitate velit.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd quicquid Deus vult, ex necessitate velit. Omne enim æternum est necessarium: sed quicquid Deus vult, ab æterno vult, aliàs voluntas eius esset mutabilis. Ergo quicquid vult, ex necessitate vult.

117 1. d. 43. q. 2. per totũ. & d. 47. ar. 1. Et 1. cõt. c. 80. 81. 82. 83. & 89. fin. Et li. 2. c. 25. & 27. fin. Et li. 3. c. 97. co. 3. Et verit. q. 23. arti. 4. Et post. q. 3. art. 1.

¶ 2 Præte-

¶ 2 Præterea. Deus vult alia à se inquantum vult bonitatem suam. Sed Deus bonitatem suam ex necessitate vult, ergo alia à se ex necessitate vult.

¶ 3 Præterea. Quicquid est Deo naturale est necessarium: quia Deus est per se necesse esse & principiū omnis necessitatis, 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 quicquid vult, ex necessitate vult.

¶ 4 Præterea. Non necesse esse, & possibile non esse æquipollent. Si igitur non necesse est Deum velle aliquid eorum quæ vult, possibile est etiam eum non velle illud, & possibile est eum velle illud quod nō vult. Ergo voluntas diuina est contingens ad vtrumlibet. Et sic imperfecta: quia omne cōtingens est imperfectum & mutabile.

¶ 5 Præterea. Ab eo, quod est ad vtrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad vnum, vt dicit commen. in 2. Physic.* Si ergo volūtas Dei in aliquibus se habet ad vtrumlibet, sequitur quòd ab aliquo alio determinetur ad effectum: & sic habet aliquam causam priorem.

2. Physico. tex. 48.

¶ 6 Præterea. Quicquid Deus scit, ex necessitate scit: sed sicut sciētia diuina est eius essentia, ita voluntas diuina. Ergo quicquid Deus vult, ex necessitate vult.

SED cōtra est, quod dicit Apostolus Ephes. 1. Qui operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ. Quod autem operamur ex consilio voluntatis, non ex necessitate volumus, non ergo quicquid Deus vult ex necessitate vult.

RESPONDEO dicendum, quòd necessarium dicitur aliquid dupliciter, scilicet absolutè, & ex suppositione. Necessarium absolutè iudicatur aliquid ex habitudine terminorum, vt pote quia prædicatum est in diffinitione subiecti, sicut necessarium est hominem esse animal, vel quia subiectum est de ratione prædicati, sicut hoc est necessarium, numerum esse parem vel imparem. Sic autem non est necessariū Sortem sedere. Vnde nō est necessarium absolutè, sed potest dici necessariū ex suppositione. Suppositio enim quòd sedeat necesse est eum sedere dum sedet. Circa diuina igitur volita hoc considerandum est, quòd aliquid Deū velle est necessarium absolutè, non tamen hoc est verum de omnibus, quæ vult. Voluntas enim diuina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quæ est proprium eius obiectum. Vnde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult, sicut & voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem. Sicut & quælibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium & principale obiectum, vt visus ad colorem, quia de sui ratione est vt in illud tendat. Alia autem à se Deus vult inquantum ordinantur ad suam bonitatem, vt in finem. Ea autem, quæ sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest. Sicut volumus cibum, volentes conseruationem vitæ; & nauem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea, sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandū: quia sine hoc possumus ire, & eadem ratio est in alijs. Vnde, cùm bonitas Dei sit perfecta, & esse possit sine alijs, cùm nihil ei perfectionis ex alijs accrescat, sequitur quòd alia à se eum velle non sit necessarium absolutè, & tamen necessarium est ex suppositione. Suppositio enim quod velit, non potest non velle: quia non potest voluntas eius mutari.

AD primum ergo dicēdum, q̄ ex hoc quòd Deus vult ab æterno quicquid vult, non sequitur q̄ necesse est eum illud velle, nisi ex suppositione.

AD secundum dicendum, quòd licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea, quæ vult propter bonitatem suam: quia bonitas eius potest esse sine alijs.

AD tertium dicendum, quòd non est naturale Deo velle aliquid aliorum, quæ nō ex necessitate vult: neque tamen innaturale, aut contra naturam, sed est voluntarium.

AD quartum dicendum, quòd aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum: quod est propter defectum effectus, & non propter defectum causæ. Sicut virtus Solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorū, quæ contingenter hîc eueniunt, non propter defectū virtutis solaris, sed propter defectum effectus non necessario ex causa prouenientis. Et similiter, quòd Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quæ vult, non accidit ex defectu voluntatis diuinæ, sed ex defectu, qui competit volito secundùm suā rationem: quia scilicet est tale, vt sine eo esse possit perfecta bonitas Dei. Qui quidē defectus consequitur omne bonū creatum.

AD quintum ergo dicendum, quòd causa, quæ est ex se cōtingens, oportet quòd determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas diuina, quæ ex se necessitatem 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, & diuinū scire. Sed diuinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem diuinum velle ad volita: quod ideo est, quia scientia habetur de rebus secūdùm quod sunt in sciente, voluntas autem comparatur ad res secūdùm quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse secundùm quod sunt in Deo, non autem secundùm quod sunt in seipsis, habēt necessitatem absolutam, ita q̄ sint per se ipsa necessaria, propter hoc Deus quæcunque scit, ex necessitate scit: non autem quæcunque vult, ex necessitate vult.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Deus ex necessitate vult bonitatem suam esse. Ratio est. Quia voluntas diuina habet necessariam habitudinem ad proprium obiectum, quod est bonitas diuina vt realiter existit.

Secunda conclusio. Deus alia à se nō vult necessariò 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, necessitate ex suppositione. Ratio est. Quia diuina voluntas mutari non potest, ergo suppositio, quòd Deus voluit me loqui, necessario vult me habere linguam, & ea quæ necessaria sunt ad loquutionem.

COMMENTARIVM.

PRima conclusio certissima est, & secundùm fidē. Etenim necessariò Deus est beatus, & fruitur se ipso, & voluntate sua Spiritum sanctum producit.

Et ratio

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 auctoris 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 ipsam. Alio modo secundùm quòd actu aliquid fit propter ipsum. Si primo modo consideretur, necessariò 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 noua 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 perfectiùs 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.

ADQVARTVM 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. 1 d. 4. ar. 3 Et. 3. cont. c. 97. & li. 4. cap. 10. prin. & po. q. 3. ar. 15. Et ps. 50. co. 2. Et lo. 5. l. 3. co.

¶ 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. Ca. 4. circa princ.

¶ 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, sumus. Ergo Deus per suam naturam est causa rerum, & non per voluntatem. Li. 1. de do. Christ. ca. 32. tom. 3.

¶ 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. q. 14. ar. 8.

SED

SED contra est, quod dicitur Sapien. 11. Quomodo posset aliquid permanere nisi tu voluisses. A

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 secundùm 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 determidatum, sed cõtineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quòd agat per necessitatem naturę, nisi fortè 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. Secũdùm hoc enim effectus procedunt à causa agẽte secundùm quod præexistunt in ea: quia omne agens agit sibi simile. Præexistunt autem effectus in causa secundùm modum causæ. Vnde cùm esse diuinum sit ipsum eius intelligere: præexistunt in eo effectus eius secundùm 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.

2. Phys. text. 49. to. 2

B

C

9. 7. art. 2.

D

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.

E

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. *

Art. 2. in solutio. ad. 2. præcipuè.

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 secundùm fidem, vt patet ex testimonio Sapientiæ. 11. *Quomodo potuisset aliquid permanere nisi tu voluisses.*

COMMENTARIVM.

PRO intelligentia conclusionis notandum est, ꝙ 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 quanuis 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 secundò 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: cæterùm differentes effectus causat propter differẽtiam secundarum causarum efficientium, vel materialium. Notãdum est tertiò circa tertiam rationem, quod D. Tho. loquitur supposita 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 afferendo instantiam de Filio Dei procedẽte per modum intelligibilem, & non per modum voluntatis.

Quæritur tamẽ breuiter, cùm diuina scientia sit causa rerum, vt dictum est quęst. 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 prouis dicitur intellectus, iuxta illud, Dixit, & facta sunt.

Qui plures rationes concluſionis deſiderat, videat D. Thom. 2. contra gent. c. 23. & 24. videat etiam M. Soto lib. 8. Phyſic. vbi contra Ariſt. qui in hac parte vehementer errauit, latè diſputat.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm voluntatis diuinæ ſit aſſignare aliquam cauſam.

119 1. d. 41. ar. 3. co. Er. 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 Auguſt. † 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 Auguſt. * 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 in quantum 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.

Libr. 3. de Trin. ca. 2. in med. tomo. 3.

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 ſuiipſius, 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 alteri, quòd cadat sub ordine voluntatis diuinæ. Aduertendum 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, q̃ idem actus diuinæ voluntatis habeat causam ex parte vnius voliti respectu alterius; ita sanè quòd 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; certè causalitas piè referenda est ad ipsa volita inter se, non ad diuinam voluntatem.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrùm voluntas Dei semper impleatur.

120 1. d. 47. ar. 1. & art. 2. co. Et veri. q. 23. ar. 2. cor. Et quo lib. 11. art. 3. column. & quol. 12. ar. 4. co.

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 secundę. Sicut effectus virtutis motiuæ impeditur propter debilitatem tibiæ. Ergo & effectus diuinæ voluntatis potest impediri propter defectum secundarũ causarum. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

Arti. præc.

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, q̃ cum effectus conformetur agenti secundùm suam formam, eadem ratio est in causis agẽtibus, quæ est in causis formalibus. In formis autem sic 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, q̃ aliqua stella nõ inducat suum effectum. Sed tamen quicunq; effectus ex causa corporea impedientẽ in rebus corporalibus consequatur, oportet q̃ reducatur per aliquas causas medias in vniuersalem virtutem primi cœli. Cũ igitur voluntas Dei sit vniuersalis causa omnium rerum, impossibile est, q̃ diuina voluntas suum effectum non consequatur. 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 secundùm hunc sensum, Deus vult saluos fieri omnes homines, qui saluantur: nõ quia nullus homo sit quem saluum fieri non velit: sed quia nullus saluus sit quem non velit saluum fieri, vt dicit Augustinus. † Secundò potest intelligi, vt fiat distributio pro generibus singulorum, & non pro singulis generum, secundùm hunc sensum: Deus vult de quolibet statu hominum saluos fieri mares & fœminas, Iudæos & Gentiles, paruos & magnos, non tamen omnes de singulis statibus. Tertiò secundùm Damascenum † intelligitur de voluntate antecedente: non de voluntate consequente. Quæ quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis diuinæ, in qua nihil est prius vel posterius, sed ex parte volitorum. Ad cuius intellectum considerandum est, quòd vnumquodque secundùm quod bonum est, sic est volitum à Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundùm 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 quòd 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

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. ipsos. art. 2. & de cor. & gr. c. 15.

autem ſunt in particulari. Vnde ſimpliciter volumus aliquid ſecundùm 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 inquantum 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 ſecundùm quod cognitum eſt in cognoſcente: actus autem virtutis appetitiuæ eſt ordinatus ad res ſecundùm 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
In cor. art. Dei, vt dictum eſt *.

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 ſecundùm ſuam formam, eadem eſt ratio ſeu proportio in cauſis agentibus, quæ eſt in cauſis formalibus, ſed in cauſis formalibus ita contingit, q̃ 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 tamẽ fit quod vult voluntate conſequenti.

Tertia concluſio explicatiua præcedentis. Voluntas antecedens eſt, quæ reſpicit id quod licet ſit bonũ in prima ſui conſideratione, tamẽ 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 ſecundùm 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 ſecundùm fidem. Probatur ex Pſal. 113. Omnia quæcunque voluit Dominus fecit, & Iſai. 46. Conſilium meũ ſtabit, & omnis voluntas mea fiet. Notandum ſecundò, quòd in ſacris literis inueniũtur teſtimonia, in quibus videtur affirmari voluntatem Dei non ſemper adimpleri. v. g. Matt. 23. Quoties volui cõgregare filios tuos, ſicut gallina cõgregat pullos ſub alas, & noluiſti. Et 1. ad Tim. 2. Qui vult omnes homines ſaluos fieri, & tamen certum eſt, q̃ 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 hũc actũ, vellem ſeruare merces meas, ſed ne ipſe pereã 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 imperfectionẽ, ergo talis actus non eſt in Deo. ¶ Secundò. Si in Deo ponitur expreſsè & formaliter illa velleitas, ſequitur, q̃ 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, q̃ 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, q̃ in Deo ſit iſte affectus voluntatis, vellem iſtos admittere. ¶ Tertiò. Si verificatur, q̃ Deus vellet omnes homines ſaluos fieri per actum expreſſum & formalem voluntatis, pari ratione verificaretur, q̃ 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 beneuolentia 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 quanuis 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 salua 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 secundùm 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 absolutè 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, quanuis 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 ostēdere 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 quā ordinabātur ad gloriā, & omnes illuminauit, vt subijcerentur diuinæ misericordiæ. Neq; tamē opus est, vt antea peccauerint ad hoc, 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

naturali,vt verificetur, q̃ Deus vult creaturã ad ſupernaturalem finem perducere. ¶ Ad quintum reſpondetur, q̃ conſideratio hominis inquantum eſt peccator, non pertinet ad antecedentem voluntatem, ſed ad conſequentem, ſecundùm quam Deus vult quoſdam punire. Vnde non ſequitur, q̃ 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 quantum ad omnia, ſed ſufficit, q̃ conueniat quantum ad hoc, q̃ 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, poſteà verò vehementer reprehendit, quia quidam erant laude digni, 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, quòd 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 ſecundùm 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 Acto. 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.

121 1. d. 39. q. 1. ar. 1. cor. & ad. 3. & 4. Et. 1. cõt. c. 82. Et ll. 2. c. 25. fin. Et lib. 3. c. 91. & 78 fin. Et poſt. q. 3. artic. 15. 7.

AD SEPTIMVM ſic proceditur. Videtur q̃ 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 & diſperdam 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 & nō velle idem. Sed omne, quod habet potentiam ad oppoſita, eſt mutabile. Sicut quod poteſt eſſe & non eſſe, eſt mutabile ſecundùm ſubſtantiam: & quod poteſt eſſe hîc & non eſſe hîc, eſt mutabile ſecundùm locum. Ergo Deus eſt mutabilis ſecundùm voluntatem.

Art. 3. huius quæſt.

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 conſiderandū eſt, q̄ aliud eſt mutare voluntatem, & aliud eſt velle aliquarum rerum mutationem. Poteſt enim aliquis eadē voluntate immobiliter permanente velle quòd 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 præſuppoſita mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa diſpoſitionem ſubſtantiæ ipſius volentis. Cùm enim voluntas ſit boni, aliquis de nouo dupliciter poteſt incipere aliquid velle. Vno modo ſic, q̄ de nouo incipiat ſibi illud eſſe bonum, quod non eſt abſque mutatione eius. Sicut adueniente frigore, incipit eſſe bonum, ſedere ad ignem, quod prius nō erat. Alio modo ſic, q̄ de nouo cognoſcat illud eſſe ſibi bonum, cùm 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.

q. 9. art. 1. & q. 14. ar. 15. ſimul.

AD primum ergo dicendum, quòd illud verbum Domini metaphoricè intelligendū eſt, ſecundùm ſimilitudinem noſtrā. 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 cū 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: quod tamen futurum non ſit ſecundùm cauſam ſuperiorem, vel è conuerſo. 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 nō 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. † q̄ 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.

Li. 20. moral. c. 23. in medio.

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 †.

Art. 3. huius quęſt.

SVMMA ARTICVLI.

Concluſio. Voluntas Dei eſt omnino immutabilis. Ratio eſt. Subſtantia eius & ſcientia ſunt omnino immutabiles, ergo & voluntas. Antecedēs 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 præſuppoſita 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 neutrū iſtorum habeat locū 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 nō eſt tranſmutatio, neque viciſſitudinis obumbratio. Sed ratio articuli examinabitur in art. 10. Circa ſolutionem ad quartum aduertendum eſt, q̄ ita poteſt argumentum diſſolui in forma dialectica diſtinguendo illam maximam, omne quod habet potentiam ad oppoſita eſt mutabile, ſi intelligatur de potentia paſsiua concedo, ſed hæc non eſt in Deo. Si autem intelligatur de potentia actiua nego maximam. Quia potētia 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.

122 12. 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.

AD OCTAVVM ſic proceditur. Videtur quòd voluntas Dei rebus volitis neceſsitatem imponat. Dicit enim Auguſt. in Enchir. † Nullus fit ſaluus, niſi quem Deus voluerit ſaluari. Et ideo rogādus eſt vt velit, quia neceſſe eſt fieri ſi voluerit.

¶ 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.

Li. 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 diuinã ſicut ad aliquid prius, à quo habent neceſsitatem: cùm 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, & conſiliũ, & omnia huiuſmodi.

RESPONDEO dicendum, quòd diuina voluntas quibuſdam volitis neceſsitatem imponit, non autẽ omnibus. Cuius quidem rationem aliqui aſsignare voluerunt ex cauſis medijs: quia ea, quæ producit per cauſas neceſſarias, ſunt neceſſaria: ea verò, quæ producit per cauſas contingentes ſunt contingentia. Sed hoc nõ videtur ſufficienter dictum propter duo. Primo quidẽ: quia effectus alicuius primæ cauſæ eſt contingẽs 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 volũtas 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 ſecũdùm 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 autẽ quædam fieri Deus neceſſario, quædam contingenter, vt ſit ordo in rebus ad complemẽtum 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. Nõ 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, q̃ per illud verbum Aug. intelligẽda eſt neceſsitas in rebus volitis à Deo nõ abſoluta, ſed conditionalis. Neceſſe eſt enim hanc cõditionalẽ verã eſſe, ſi Deus hoc vult, neceſſe eſt hoc eſſe.

AD ſecundum dicendum, quòd ex hoc ipſo quòd nihil voluntati diuinæ reſiſtit, ſequitur quòd non ſolũ fiant ea, quæ Deus vult fieri, ſed quòd fiant contingenter vel neceſſario, quæ ſic fieri vult.

AD tertium dicendum, quòd poſteriora habent neceſsitatem à prioribus ſecundùm 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 nõ 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 quædã 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 contingẽs 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 nõ 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 cœlum poteſt anihilari à Deo, & angeli, ergo non habent neceſsitatem eſſendi ſimpliciter & abſolutè, ſed ſolùm ex ſuppoſitione ſuppoſito 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. ¶ Quartò 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. quòd 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 ſolùm 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 immeritò 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. Phyſi. & 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 quęrere, vtrum omnibus volitis à Deo imponatur neceſsitas ab ipſa diuina voluntate; Primum non eſt præſentis conſiderationis formaliter, ſed materialiter: quia hîc 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 ſolùm 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 principaliùs tribuitur primæ cauſæ. At verò quando defectus operis reducitur ſolum in conditionem cauſæ ſecundæ tanquam in primam radicem, oportet, q̄ conditio cauſæ ſecundæ ſit impediens, & non ſolùm 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

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 priùs 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. Cæterùm 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 quemcumque 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 inquantum 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 A 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 B 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 efciendũ. 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. C 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 ſecũdùm 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 neceſſi E tate 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 manũ 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 hîc, 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 potiùs 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 hîc, 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 cõſequentię, qui nihilominus eſt contingens ſimpliciter. Et ita Ariſt. dixit lib. 1. Periher. ca. vlti. Omne quod eſt, quando eſt, neceſſe eſt eſſe. Cuius fundamentũ eſt. Quia duæ contradictoriæ nõ poſſunt eſſe ſimul veræ, quanuis vtraque ſimpliciter loquendo poſsit 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 ſolùm 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 & ſuppli cia, vt homines à malo arceantur, & ad bonũ excitẽtur. De qua re vidẽdus 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, quòd 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 inuenitur. Vno modo, non quia effectus impediatur hîc & nunc, ſed quia impedibilis erat quantum eſt ex parte cauſæ proximæ, à qua procedit. Et ſic iſte ignis contingenter generat hunc ignem hîc & 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

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 conſiones ſunt neceſſariæ ex ſuppoſitione, ideſt ſuppoſito, ꝙ 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 obijciat, 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 ſecũdùm modum ipſarum. Neq; liberũ arbitriũ ad hoc facultatẽ habet, vt poſsit duo contradictoria ſimul operari, ſed ſuppoſito ꝙ 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 hîc & 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, quòd 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, ꝙ potius inde liberè operatur, ſed ſolùm 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 obijciat 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, ꝙ 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 quanuis 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 meritò 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 liberè. 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 ſecundò. 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 ipſis 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 ſolùm 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 ſecundùm 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. Cæterùm cùm 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, cùm non ſit neceſſarium primo modo, neque ſecũdo, neque tertio, erit igitur neceſſarium ex ſuppoſitione.

Sed operæpretium eſt circa iſtam difficultatem importunam breuiter recenſere varios reſpondendi modos ad illud argumẽtum, Deus ſciuit, 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 antecedens 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 ſophiſticè 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, eò 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 ſciuit aliquid eſſe futurum, videantur ſecundùm modũ ſignificandi eſſe de præterito, tamen ſunt de præſenti quantum ad rem ſignificatam. Quia in Deo idem eſt voluit & vult, ſciuit

ſciuit & ſcit, eò quòd actus diuinus menſuratur æterni-
tate, qui ſemper eſt præſens indiuiſibiliter. Vnde dicũt,
q illæ propoſitiones Deus voluit, Deus ſciuit, non ha-
bent maiorem neceſsitatẽ, eò quòd ſignificent per mo-
dum præteriti, quàm iſtæ, Deus vult, Deus ſcit, quæ ta-
men propoſitiones non ſunt ſimpliciter neceſſariæ.
Quia Deus liberè vult quicquid vult extra ſe, & ſimpli
citer 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 pro-
poſitiones; 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 ſuppoſi
tione q Petrus ſedet. Sed nobis non videtur intelligibi-
lis hæc ſentẽtia quomodo hęc propoſitio, Deus voluit,
ſit magis neceſſaria, quàm iſta Deus vult, licet eſſet dif-
ferẽtia inter illas Petrus ſedit, & Petrus ſedet quãtum
ad neceſsitatem. Et ratio eſt. Nam quanuis hæc propoſi
tio Deus voluit ſignificet per modum præteriti quan-
tum ad noſtrũ modum intelligendi, tamen modus ille
præteritionis nõ tranſit in rem ſignificatam, aliàs falſa
eſſet propoſitio, Deus voluit, cum reuera actus volun-
tatis diuinæ non ſit præteritus, ſed ſemper præſens indi
uiſibiliter & incommutabiliter. Cùm igitur ab eo q res
eſt vel non eſt propoſitio ſit vera vel falſa, ſequitur, q
reſpectu Dei nõ ſit magis neceſſaria propoſitio de prę-
terito, quàm de præſenti. Deinde hæc eſt bona conſe-
quentia contra Caietanum, Deus voluit, ergo vult, an-
tecedens 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 conſe
quentiam, & antecedens eſſe neceſſarium abſolutè, ſed
quandò infertur, ergo conſequens eſt neceſſariũ diſtin
guunt, neceſſarium ſimpliciter, negant conſequẽtiam,
vt ſubeſt antecedenti concedunt conſequentiam. Hæc
ſolutio eſt D. Thomæ vbi ſuprà, ſed ipſe ſatis ſe explic-
cat ibidem. Ponit enim fundamentum, quòd quandò
in antecedenti ponitur aliquid pertinens ad actum ani
mæ, conſequens eſt accipiendum non ſecũdum quòd
in ſe eſt, ſed ſecũdùm quòd eſt in anima. v. g. ſi dicamus
Petrus intelligit aliquid, ergo illud eſt immateriale, cõ-
ſequens non accipitur ſecundùm q res intellecta eſt in
ſe, nam ſic poterit eſſe materialis res quæ intelligitur, vt
ſi intelligatur homo: ſed accipiendum eſt conſequens
ſecundùm 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, conſe-
quens eſt accipiendum prout ſubeſt diuinæ ſciẽtiæ, ſci-
licet, 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 calumniã
patitur: quia innititur illi fundamento, quod falſum
videtur. Nam ex illo ſequeretur, hanc eſſe bonam con-
ſequentiam, ego exiſtimo Petrum currere, ergo Petrus
currit. Probo ſequelam. Quia conſequens accipiẽdum
A eſt non ſecundùm ſe, ſed prout eſt inæſtimatione mea.
Similiter eſſet bona conſequẽtia, Petrus vult furari, er-
go 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 conſe-
quens accipitur etiam ſecũdùm quod in ſe eſt, ergo fal-
ſum eſt quod dicitur in fundamento, q cùm in antece
denti ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, con-
ſequens non eſt accipiendum ſecũdùm quòd eſt in ſe,
ſed ſecundùm eſſe quod habet in anima. Propter hæc
argumenta ego exiſtimo, illud fundamentum nõ eſſe
vniuerſaliter intelligendũ, ſed ſenſus illius eſt, q quãdò
B in antecedenti ponitur aliquid pertinens ad actum in-
tellectus aut voluntatis, conſequens non neceſſariò ac-
cipitur ſecũdùm eſſe quod habet in ſe, ſed poteſt accipi
aliquando ſolum ſecundùm eſſe, quod habet in intelle
ctu, aut voluntatẽ. Itaq; permittitur in cõmuni vſu lo-
quendi, vt aliquando conſequens accipiatur ſecundùm
eſſe, quod habet in anima, non autem excluditur, quin
aliquando vtroq; modo poſsit accipi conſequens, ſcili-
cet, & ſecundum eſſe quod habet in ſe, & ſecũdum eſſe
quod habet in anima. Et per hoc patet ad obiectiones
factas. Poteſt reſponderi ſecundò, quòd D. Thomas
in ſuo fundamento præſupponit conſequentiam aliàs
C eſſe bonam: & tunc dat nobis regulam ad verificãdum
conſequens, quod ſecundùm ſe non poteſt verificari, vt
verificetur ſecũdùm eſſe, quod habet in anima. Obſer-
uandum 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
D eſt, quando eſt, neceſſe eſt eſſe. Ecce quomodo antece-
dens non eſt neceſſarium ſimpliciter & omnino abſo-
lute, aliàs conſequens eſſet neceſſarium ſicut & antece-
dens ſimpliciter & abſolutè, ſed ſolum eſt neceſſarium,
ideſt infallibile & immutabile, ideſt ſuppoſito q Deus
voluit aliquid eſſe futurum, vel permiſsit futurũ, vt pec
catum, neceſſe eſt vt ſciat futura quaſi iam ſint præſen-
tia ſuæ ſcientię, & ſic futura cõtingentia ſunt neceſſaria
ſecundum quid non abſolutè, ſed cum addito, ſcilicet
reſpectu ſcientiæ diuinæ, quatenus neceſsitate conſe-
quentiæ ſequitur, nõ poſſe aliter eſſe quod à Deo vide-
tur eſſe: quia omne, quod eſt, quãdo eſt, neceſſe eſt eſſe.
E Ad aliud teſtimonium D. Thomæ in quæſt. arti. 13. ad
primum reſpondetur quod D. Thomas non affirmat
illic ſcientiam Dei futurorum omnium eſſe cauſam pri
mam 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 neceſ-
ſaria 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 ne-
ceſſaria, nullus effectus ſit cõtingens. Quia cõtingentia
illius effectus formaliter ſumitur reſpectu cauſæ proxi-
mæ contingentia. Sicut germinatio plantæ eſt contin-
gens propter cauſam proximam, quanuis motus cœli
ſit neceſſa-

sit necessarius, qui est causa prima. Quòd si quis adhuc A instet, & quærat quare cùm 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, q̃ respectu diuinæ voluntatis nulla est differentia rerum creatarum quantum ad necessitatem essendi, vel possibilitatem non essendi. Omnia enim conueniunt in hoc, q̃ liberè producta sunt, & liberè conseruantur in esse, & pariter anihilabilia, & 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 C 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, q̃ 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 eiusdem argumenti. Ad secundam confirmationem respondetur, concedo simpliciter repugnare necessarium & cõtingens, si naturaliter ambo accipiantur. Cuius differentiæ diuina voluntas est causa efficiens quantum ad esse. Cum hoc E tamen stat, q̃ 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 secundùm 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, q̃ si distinctio contingentiũ à necessarijs referatur solùm in causas secundas tanquam in efficientes, sequeretur, q̃ talis distinctio esset præter intentionẽ A & 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 q̃ D. Tho. non reprehendit illam opinionẽ in eo quod asserit, effectus cõtingentes reduci ad causas contingentes, sed in eo q̃ 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, B eo q̃ 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 C illorum sententiam, qui aiebant primam radicem contingentiæ esse causam secundã, q̃ 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: quiã quãuis peccatum sit præter intentionem diuinæ voluntatis, tamẽ non est à casu & fortuitõ, quia iam præuisum est à Deo & permissum. D Respondetur secundò distinguẽdo consequẽs. Si enim præter intentionem importet solùm 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 & prę uisum, 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, q̃ 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.

¶ 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, inquantum mala sunt, nõ sunt bona, tamen vt nõ solum sint

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. artic. 2.

†Ca. 96. circa princip. tomo. 3.

sint bona, sed etiam vt sint mala, bonũ est. Ergo Deus vult mala.

¶ 2 Præterea, dicit Dion. 3. ca. de di. no. Erit malũ ad omnes, id est, vniuersi perfectionem conferens. Et Enchiridij c. 10. in fi. & 11. in prin. to. 3. Augustin. dicit in Enchi. † Ex omnibus consistit vniuersitatis admirabilis pulchritudo: in qua etiã illud, quod malum dicitur bene ordinatum, & loco suo positum, eminentius commendat bona, vt magis placeãt, & laudabiliora sint dum comparantur malis. Sed Deus vult omne illud, quod pertinet ad perfectionem & decorẽ vniuersi, quia hoc est, quod Deus maximè vult in creaturis. Ergo Deus vult mala.

¶ 3 Præterea. Mala fieri, & non fieri sunt contradictoriè opposita: sed Deus non vult mala non fieri, quia cùm mala quædam fiant, nõ semper voluntas Dei impleretur. Ergo Deus vult mala fieri.

Li. 83. qu. q. 2. to. 4. SED contra est, q̃ dicit Aug. * in lib. 83. quæst. Nullo sapiente homine auctore, fit homo deterior. Est autẽ Deus omni sapiẽte homine præstãtior, multo igitur minus Deo auctore fit aliquis deterior: illo autẽ auctore fit aliquid quod fit illo volente. Non ergo volẽte Deo fit homo deterior. Constat autem quòd quolibet malo fit aliquis deterior. Ergo Deus non vult mala.

RESPONDEO dicẽdum, quòd cùm ratio boni Q. 5. ar. 1. sit ratio appetibilis (vt supra dictum est *) malum autem opponatur bono: impossibile est q̃ aliquod malum inquãtum huiusmodi appetatur nec appetitu naturali, nec animali, nec intellectuali qui est volũtas. Tamen aliquod malum appetitur per accidens, inquantũ consequitur ad aliquod bonũ. Et hoc apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit priuationem vel corruptionem, sed formam, cui cõiungitur priuatio alterius formæ: & generationẽ vnius, quæ est corruptio alterius. Leo enim occidens ceruum, intẽdit 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 cõiungitur 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.

AD primum ergo dicendũ, q̃ quidam dixerunt, q̃ licet Deus non velit mala, vult tamẽ mala esse vel fieri, quia licet mala non sint bona, bonũ tamẽ est mala esse, vel fieri. Quod ideo dicebant, quia ea, quæ in se mala sunt, ordinantur ad aliquod bonum. Quem quidẽ ordinem importari credebant in hoc, quòd dicitur mala esse vel fieri. Sed hoc non rectè dicitur, quia malum nõ ordinatur ad bonum per se, sed per accidens. Præter intentionem enim peccantis est, quod ex hoc sequatur aliquod bonum. Sicut præter intentionem tyrannorũ fuit, quòd ex eorum persecutionibus clarescerent patientia martyrum. Et ideo non potest dici, quòd talis ordo ad bonum importetur per hoc, quod dicitur, quòd malum esse vel fieri sit bonum, quia nihil iudicatur secundum illud, quod competit ei per accidens, sed secundum illud, quod competit ei per se.

AD secundum dicendum, quòd malum non operatur ad perfectionem & decorem vniuersi, nisi per accidens, vt dictũ est. * Vnde & hoc quod dicit Dionys. quòd malum est ad vniuersi perfectionem conferens, concludit inducendo quasi ad inconueniens. In solut. ad arg. præce.

AD tertium dicendũ, quòd licet mala fieri & mala non fieri, contradictoriè opponantur: tamẽ 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 bonũ quo priuat malum. Ergo bona est facta consequentia, aliàs Deus vellet magis aliud bonum, quàm suam bonitatem.

Secunda conclusio. Malum naturalis defectus vel malum pœnæ Deus vult volendo aliquod bonũ, 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, nõ est hîc 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, & tamẽ huic malo non est bonum annexum, ergo potest velle malum pœnæ sub ratione mali. Respondetur, quòd propriè 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. Primũ enim formaliter est in Deo: quia odium importat formaliter detestationẽ 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 ordinātē 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 inquantū peccatū nō habet rationem boni, & ita non potest appeti. Indirectè verò nō est causa peccati. Quia quanuis 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.

ARTICVLVS X.

¶ Vtrùm Deus habet liberum arbitrium.

124 2. dist. 25. q. 1. artt. 1. Et 1. cōtra cap. 88. Et ver. q. 23. a. 3. & mal. q. 16. ar. 5. corolla. † Et Epist. ad Damasum Papā, nō longè à fine, to. 4. † Ar. præc. Libro. 2. de fide, cap. 3. parū à medio, to. 2.

AD DECIMVM sic proceditur. Videtur, q̄ Deus nō habeat liberū arbitrium. Dicit enim Hierony. 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.

¶ 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 necessariò volumus, vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitriū pertinet quod volumus 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.

Arti. 3. huius quæst.

AD primum ergo dicendum, q̄ Hierony. 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 ostēsum est *) manifestum est quòd impossibile est eum malum culpæ velle. Et tamen ad oppositā se habet inquantū velle potest hoc esse, vel non esse. Sicut & nos non peccando possumus velle sedere, & non velle sedere.

Arti. 3. huius quæst.

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 necessariò asserendum, liberum arbitrium propriè & 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 propriè 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 istorum esse potest, ergo neque indifferentia illa est posibilis. 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

poſtquam elegit aliquid non poteſt eligere oppoſitũ. 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 habere. Nunc probatur ſequela. Nam ſi in Deo eſt liberũ arbitrium, ita vt poſsit facere res aliter quàm facit, neceſſe eſt, q̃ in diuina voluntate, quæ cauſa rerum eſt, ſit poſsibilis aliqua differentia, & quòd potuerit in ſe ipſa aliter ſe habere, quàm modo ſe habet. Probatur ſequela. Quoniam ratione naturali videtur eſſe manifeſtum, quòd cauſa totali prorſus eodem modo & inuariabiliter ſe habente, neque impedibili aut modificabili ab aliquo extrinſeco, neceſſarium ſit, vt idem ſemper effectus ab illa producatur, & qui non producitur, nõ poſſit produci, ergo non videtur intelligibile, quòd nulla facta mutatione in diuina voluntate fiat mũdus ex nihilo, & ab eadem voluntate eodem modo ſe habente non fiat mundus. Ergo iſta diuerſitas effectuum, videlicet, fit mundus ex nihilo, & nõ fit mundus ex nihilo, neceſſe eſt, vt referatur ad aliquam varietatem poſsibilem in cauſa, quæ eſt diuina voluntas, ac per conſequẽs aliter ſe haberet diuina voluntas, ſi non creaſſet, quàm modo ſe habet dum voluit creare. ¶ Quartò. In dæmonibus non eſt libertas in actu voluntatis reſpectu obiecti ſuperbiæ, propterea quòd angeli immutabiliter adhærent obiecto, quod ſemel voluerunt, & hoc propter perfectionem naturæ angelicæ, ergo neque in Deo eſt libertas reſpectu eorũ, quæ ab æterno voluit. Patet conſequentia. Quia Deus multò magis eſt immutabilis, quàm angelus. Antecedens verò probatur. Quia ſi angelus modo liberè operaretur, ſemper creſceret culpa, ac per conſequens pœna debita in æternum creſceret abſque vllo termino. ¶ Quintò & vltimò. Nam Ariſt. qui dicitur eſſe monſtrum naturæ, negauit primam cauſam liberè operari, & aſſeruit ex neceſsitate naturæ mouere, ſicut mouet omnia. Ergo ſecundùm 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 mouebat prius, neceſſe erat ad mouẽdum poſtea q̃ auferretur impedimentum, à quo prohibebatur. Vbi videtur ſupponere, Deum agere ex neceſsitate naturæ, aliàs ratio illius friuola eſſet. Poterat enim reſponderi, quòd primum mouens liberum eſt, & ideo potuit non mouiſſe, non propter impedimẽtum, ſed quia noluit mouere. Et ibidem textu 15. ait, eſſe abſurdum, Deum ab æterno non feciſſe, & poſtea feciſſe. Præterea lib. 1. de cœlo, cap. 10. & ſequentibus ait, cœlum eſſe ingenerabile & 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 ignorauit productionem ex nihilo, ergo ſecundùm eius doctrinam neceſſe erat aliquid præter Deum eſſe ęternũ, ſcilicet, materiam primam, ex qua fierent ſpecies corruptibiles, & ipſas intelligentias, quæ non fiunt ex materia: & tandem 9. Metaphy. tex. 17. & lib. 12. tex. 30. ait, cœlum non poſſe non moueri, & Deum & intelligentias 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 intelligendum 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 effectus, ſed ſcientia dicta de Deo ſignificat certitudinẽ de omnibus effectibus in prima cauſa abſque omni diſcurſu. 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 incluſiuè, eo quòd ipſa inquiſitio abſque iudicio non eſt conſilium, niſi inchoatiuè. Eſt itaque in conſilio, tanquam propria ratio ſpecifica conſiderãdus ipſe terminus inquiſitionis. Cæterum ipſa inquiſitio & diſcurſus practicus propter noſtram imperfectionem requiruntur.

His ſuppoſitis ſit prima concluſio. Conſilium formaliter & propriè abſque metaphora eſt in Deo. Probatur primò. Quia in Deo ponitur propriè & formaliter ſcientia abſque metaphora, ſimiliter etiam ponitur in Deo prudentia propriè & formaliter, ergo & conſilium. Antecedens ab omnibus Metaphyſicis & Theologis admittitur. Conſequentia probatur. Quia ſicut ſcientia, quanuis definiatur à nobis, q̃ ſit habitus acquiſitus per demonſtrationẽ, tamen ſecundùm propriã & ſpecificam rationem ſcientiæ inquantum ſcientia eſt, intelligitur à nobis eſſe certa virtus cognoſcendi effectus in ſua cauſa: ita etiã conſiliũ, quãuis in nobis prærequirat inquiſitionẽ: tamen ſecundùm propriã rationem eſt iudiciũ practicũ de aliquo medio, quod ſecundùm ſe non habet neceſſariã connexionẽ cum fine; at vero huiuſmodi iudicium non repugnat Deo magis quàm iudiciũ ſcientiæ, quæ propriè & formaliter inuenitur in Deo: propterea quòd eius ſpecifica ratio non exigit neceſſariò diſcurſum, aut rationem habitus, aut qualitatis accidentis ſubſtãtiæ. Probatur ſecũdò. Quia ſecundùm vulgatam D. Auguſt. doctrinam, ea quæ in ſacris literis dicũtur, quæ ſine metaphora intelligi poſſunt, debent intelligi ſecũdum proprietatem ſermonis: ſed conſilium ſæpè inuenitur in ſacris literis dictum de Deo vt v. g. ad Epheſi. 1. Qui operatur omnia ſecundùm conſilium voluntatis ſuæ, ergo ſicut in Deo ponitur voluntas propriè & formaliter, ita & cõſilium propriè aſſerendum eſt eſſe in Deo ablatis omnibus imperfectionibus, quæ conueniunt conſilio ſecundùm modum exiſtendi in creatura rationali.

Secunda concluſio. In Deo eſt verè & propriè & formaliter liberũ arbitriũ, ſicut ſapiẽtia & ſciẽtia. Hæc concluſio certa eſt tùm ex ſacris literis, tùm etiã ex ratione naturali. Probatur ergo primò ex præcedenti concluſione. In Deo eſt conſiliũ propriè, ergo & liberũ arbitrium. Probatur cõſequentia. Quia conſiliũ eſt de medio, quod ſecũdùm ſe nõ habet neceſſariã connexionẽ cum fine, & tamẽ iudicatur ordinabile eſſe & ordinandum ad finẽ: ſed liberũ arbitriũ nihil aliud eſt, vt definitur à Theologis, quàm facultas rationis & voluntatis ad vtrumlibet, ergo circa mediũ, circa quod eſt conſilium, eſt libertas arbitrij ad eligẽdum illũd vel non eligendum.

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 arbitrium. Maior manifeſta eſt, quia cum Deus ſit vltimus finis, & naturaliter velit vltimum finem, neceſſariò ſequitur, vt ſi quæ alia ſunt in rerum natura præter Deũ, quòd illa ſint propter vltimũ finem. Minor verò probatur. 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 voluntatis reſpectu mediorum non aliunde oritur quam ex eo quòd aſſequutio finis ex ipſis medijs in aliquo genere cauſæ pendet, ergo cum illius diuini finis aſſequutio nullatenus ex aliquo medio pendeat, ſequitur manifeſtè, q̃ diuina voluntas non ex neceſsitate velit aliquid aliud à ſe. Probatur tertio. In nobis eſt liberum arbitrium, vt ſecundùm fidem tenendum eſt, & naturalis ratio dictat, experientiaq́ue teſtatur, ergo etiam in Deo eſt liberum arbitrium. Hæc conſequentia probatur. 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, qui non reducitur in Deum tanquam in primũ motorem atque mouentem, à cuius motione pendeat creatura, quæ operatur mouens ſe ipſam, ac proinde Deus nõ dominabitur libero arbitrio hominis, quod eſſet blaſphemum. Si autem dicas, quod mouetur à Deo tanquam à primo mouente, non tamen vt à libere mouẽte ſed à mouente ex neceſsitate naturæ: contra, ſequitur, quòd homo non moueatur liberè. Probatur ſequela. Quia bene ſequitur Deus mouet voluntatem meam, ergo voluntas mea mouetur à Deo. Rurſus. Ergo ſi antecedens eſt neceſſarium ex neceſsitate naturæ, voluntas mea non mouebitur liberè: ſiquidẽ impoſsibile eſt, quòd Deus me moueat, & quòd voluntas mea non moueatur. Vbi ergo erit libertas actionis? quoniã conſequentia ex natura rei eſt neceſſaria. Antecedens etiã conceditur abſolute neceſſarium, ergo prorſus deſtruitur libertas mea. Sed fortaſsis reſpondebit aliquis ſciolus, quòd æquale argumentũ fieri poteſt, etiam ſi Deus ſit mouens liberum per liberam ſuam voluntatem. Fiet enim tale argumentum. Deus ſua voluntate quanuis libera, efficaciter tamẽ me mouet, ergo ego moueor: conſequentia quidem neceſſaria eſt, antecedens autem ex ſuppoſitione neceſſarium eſt, ergo voluntas mea ſtante veritate antecedentis non poteſt non moueri, ergo non liberè mouetur: ſiquidẽ non minus efficaciter mouet Deus voluntatem ſua libera voluntate, quàm ſi moueret ex neceſsitate naturæ. Ad hanc obiectionem neganda eſt vltima conſequentia. Et ratio eſt. Quia quanuis antecedens illud, Deus mouet meam voluntatẽ, habeat neceſsitatem ſuppoſitionis in ſenſu cõpoſito, hoc eſt, ſuppoſito q̃ liberè vult mouere, neceſſe eſt, vt ſimul verificetur, quòd mouet. Nihilominus liberè mouet, quia ſimpliciter poteſt nõ mouere, nam poteſt velle non mouere: tamen nõ inde deſtruitur mea libertas, ſed potius perficitur: quia ex diuino actu libero efficaciter & ſuauiter mouente, ipſa voluntas mea libertatem participat & liberè mouetur. Sed de his articulo octauo ſatis dictũ eſt. Probatur quartò cõcluſio. Quòd aliquando eſt in actu aliquãdo in potentia, neceſſe eſt, vt quotieſcunque fuerit in actu ab alio moueatur, ſed ſi Deus operaretur ex neceſsitate naturæ, volũtas noſtra non poſſet aliquando eſſe in actu, & aliquando in potentia, ergo Deus operatur ex libero arbitrio. Probatur minor. Quoniã voluntas noſtra libera à nullo alio moueri poteſt efficaciter, niſi à Deo: ſi autem Deus ex neceſsitate naturæ moueat, nõ poteſt aſsignari ratio, quare voluntas nunc exeat in actum, & nũc maneat in potentia. 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 & diuinitas, ita vt ſint inexcuſabiles; quia cùm cognouiſſent Deũ, nõ ſicut Deũ glorificauerunt, aut gratias egerunt. In quo Apoſtolico teſtimonio duo ſunt nobis expendenda, ex quibus duplicẽ rationẽ conſtruemus. Alterũ eſt quomodo teſtetur Apoſtolus, q̃ ex perfectionibus creaturarum diuinæ perfectiones inueſtigari & demõſtrari poſsint. Eſt igitur argumẽtum. In nobis ipſis experimur liberum arbitriũ, quæ maxima perfectio eſt, ergo in Deo eſt liberum arbitriũ. Neque valet reſpondere, liberum arbitrium non eſſe perfectionem ſimpliciter: quia vt iam oſtendimus, facultas & poteſtas liberè operandi nullam formaliter imperfectionem ſecundùm propriam rationem includit, potius quàm ſcientia, aut ſapiẽtia. Sed adhuc confirmatur. Quia homo per facultatem liberi arbitrij habet poteſtatem dominandi cæteris rebus, & eas ordinandi prout ſibi beneplacitum fuerit in finem à ſe intentum. Cùm igitur Deus ſit maximè dominus eorum quæ extra ipſum exiſtunt, vniuerſaq́; 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 præſit piſcibus maris & volatilibus cœli, & beſtijs vniuerſæ terræ, omniq́ue reptili, quod mouetur in terra. Et creauit Deus hominem ad imaginem ſuam, ad imaginem Dei creauit illum. In quo teſtimonio vniuerſi doctores, præſertim ſcholaſtici, aiunt, in eo maximè hominem ad imaginẽ Dei fuiſſe factũ, q̃ 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, q̃ 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 ſemetipſam vita eſt. At verò nulla creatura, præter rationalẽ & intellectualem, dicitur facta ad imaginẽ & ſimilitudinẽ Dei, propterea q̃ optimũ quod honoris intelligitur in Deo, eſt intellectus & voluntas, & rerũ omnium prouidẽtia atq; iudiciũ, id quod ſignificatur nobis ipſo nomine Dei, quod à prouidẽtia deſumitur apud Græcos. At verò hoc multo magis inſinuatur in loco Geneſis citato. Vbi in lingua Hebręa in qua originaliter textus cõſcriptus eſt, dicitur; Et creauit Elohim, hoc eſt, iudex 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 &

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 Dei 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 conſequeutiam 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, eoſque 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 cõfert. 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. Vt v. 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, ꝙ 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 obieci, in quo conſiſtat ratio propria actionis liberæ, oſtendero.

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, ꝙ indifferẽs ſiue indifferẽtia dupliciter poteſt intelligi. Vno modo negatiuè, hoc 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, ꝙ indifferentia priore modo intellecta nõ repugnat Deo in hoc ſenſu, ꝙ 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 poſsibilia, & 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, ꝙ in Deo nõ eſt indifferentia priuatiuè intellecta. Cæterum iam incipiamus colligere aliquã liberi arbitrij neceſſariam proprietatẽ. Non enim requiritur indifferẽtia ad vtrumlibet priuatiuè, ſcilicet, ꝙ 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, ꝙ 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, ꝙ illa indifferentia, prout in Deo à nobis ponitur, poteſt cõparari ad omnes creaturas etiã poſsibiles, ſiue coexiſtant ſiue nõ coexiſtãt æternitati. Etenim ad nullam creaturã producẽdam diuina voluntas determinata eſt ex natura ſua, eo ꝙ 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 ꝙ mutabilitas non pertinet ad rationem propriam liberi arbitrij. ¶ Ad tertium nego ſequelam. Ad probationẽ reſpondetur, ꝙ 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; poſsibilitate aliter ſe habẽdi in ſe ipſo, ſed per ſolam mutabilitatẽ effectus aliter operatur, quã antea operabatur. Concedendum eſt ergo, ꝙ 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 referretur 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

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 distincta 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 conse quenter 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 primò 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 secundùm 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 possibile 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 intẽsionem 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. Vt v. 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 erga 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 vehementer cruciare, possit dissoluere. Primum documentum est satis receptum, q̃ libertas arbitrij non consistit in eo quod est posse peccare. Quãuis enim ex eo quòd quis peccet, vel peccare possit, rectè colligamus habere B 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 possibilitate 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 C 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 fit, vt mortaliter peccare iam non possint: & nihilominus manent liberi & mereri possunt in præceptorum obseruatione, vt postea amplius explicabimus. ¶ Secundum documentum sit. D 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, cùm nõ habeant necessariã E 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.

¶ Tertium documentum & potiſsimè obſeruandum A 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 B quòd indifferentiam collocamus in ipſo obiecto iudicato, non autē opus eſt, vt in ipſo intellectu vel in actu ipſius indifferentiam eſſe intelligamus: ſicut iam diximus in diuino intellectu non reperiri. Habemus itaque neceſſarium eſſe ad libertatem actus voluntatis, quòd 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 C 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 ſecundùm 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 & volun D tatem 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 difficilliora paulatim accede. Antecedit quidem operationem noſtram liberam E diuinæ voluntatis æternum & immutabile conſilium, ſiue diuinæ prouidentiæ infallibilis prædefinitio, quæ omnem bonam operationē liberam prædefiniuit, imo & omnem operationem inquantum 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 potiùs 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 neceſſariò 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 auferri à 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 refunderetur. Deinde. Quia ipſe Chriſtus Dominus diuinæ prouidētiæ circa ſe ſuaſq́ue operationes prædefinitionē, præceptumq́; 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 præceſsit 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 & periculoſè falleretur qui aſſereret,

Chriſtum

Christum Dominũ 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 iuncta. 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 auderẽ sine periculo meo illam sententiam aliquo modo probabilem esse affirmare. Sed de hac re opportunius fauente domino, sine quo factũ est nihil, plura dicemus. Hactenus de grauissimo dubio dictum fuerit sub Eccle siæ Romanæ correctione.

DVbitatur secũdò 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 ista realis potentia. Et probat primò. Quia potentia ad opposita ponit mutabilitatem in eo in quo est, vt ait Arist. 9. Metaphy. sed Deus est omnino immutabilis, ergo non habet potentiam ad opposita.

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 quãdo Deus creaturus est animam Antichristi, liberè creabit illam & non ex necessitate naturæ, ergo potest facere, quòd non sit. ¶ Secundò. Deus est perfectissimè liber respectu aliorũ omnium extra se, ergo habet veram & realem potestatem ad vtrumlibet. Patet consequentia ex definitione liberi arbitrij. ¶ Denique, antequam Deus produceret mundũ, rogo, an habuerit potestatẽ realem nõ producẽdi, vel nõ habuerit illã? Si primũ, ergo simpliciter modò habet potestatẽ realẽ ad nõ producendũ Antichristũ, si secundum, ergo ex necessitate produxit mundum & non liberè. Patet consequentia. Quia ab æterno non habuit potestatẽ 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 compositũ cum duobus oppositis, idest facta suppositione & veritate vnius oppositi aliud oppositũ etiã verificetur, respondendum est negatiuè q nõ est in Deo talis potentia, neque potest esse. At verò si particula illa, modo, faciat compositionem vnius oppositi cum potestate ad faciẽdum alterum, blasphemum esset negare, quòd Deus modò habet realem potestatem ad faciẽdum, quòd non sit Antichristus, & ad volendum quòd nõ sit Antichristus. Prior ergo opinio Caietani procedit in sensu composito, altera verò opinio procedit in sensu diuiso & absolutè loquendo. At vero absolutè loquendo secũda sentẽtia habet verũ, cũ qua bene stat immutabilitas diuinæ voluntatis, quæ quãuis possit oppositũ 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. arti. vlti. & verit. q. 13 art. 3.

AD VNDECIMVM sic proceditur. Videtur quòd nõ sit distinguẽda 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 cõcordat 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 autẽ 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 secundũ 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 cõsueuerunt. Vnde ipsa punitio est signum iræ. Et propter hoc ipsa punitio nomine iræ significatur, cùm Deo attribuitur. Similiter id, quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphoricè in Deo voluntas dicitur. Sicut cùm aliquis præcipit aliquid, signum est, quòd velit illud fieri. Vnde præceptum diuinum quandoque metaphoricè voluntas Dei dicitur, secundùm illud Matthæi 6. Fiat voluntas tua, sicut in cœlo & in terra. Sed hoc distat inter voluntatẽ & iram: quia irà de Deo nunquam propriè dicitur, cùm in suo principali intellectu includat passionem: voluntas autem propriè de Deo dicitur. Et ideo in Deo distinguitur voluntas propriè, & 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 nõ est causa eorum, quæ fiunt, nisi per voluntatem. Non enim

quæ ſcimus facimus, niſi velimus. Et ideo ſignum non attribuitur ſcientiæ, ſicut attribuitur voluntati.

A D ſecundum dicendum, quòd ſigna voluntatis dicuntur voluntates diuinæ, nõ quia ſint ſigna q̃ 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, nõ quia ſint ſigna quòd Deus vult, ſed quia ea, quæ in nobis ſolẽt eſſe ſigna volẽdi in Deo, dicũtur metaphoricè diuinæ voluntates.

ARTICVLVS XII.

¶ Vtrùm conuenienter circa diuinam voluntatem ponãtur quinque ſigna.

126 1. diſt. 45. artic. 4. Et veri. q. 23. art. 3.

AD DVODECIMVM ſic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter circa diuinam voluntatem ponãtur 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 pertinẽt ad ſolam rationalem creaturam. Ergo non veniunt conueniẽter 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 Dionyſ. in 4. cap. de diui. nom. † Inconuenienter igitur reſpectu mali aſsignatur vnum ſignũ tantũ, ſcilicet prohibitio, reſpectu verò boni duo ſigna, ſcilicet conſilium & præceptum.

2. Eth. c. 6. à med. to. 5 † Dion. c. 4 p. 4. aliquâ tulũ à medio.

RESPONDEO dicendum, q̃ huiuſmodi ſigna voluntatis dicũtur ea, quibus cõſueuimus demonſtrare nos aliquid velle: poteſt autẽ aliquis declarare ſe velle aliquid vel per ſeipſum, vel per aliũ, per ſeipſum quidẽ inquantũ facit aliquid vel directè vel indirectè, & per accidens. Directè quidẽ, cùm per ſe aliquid operatur: & quantũ ad hoc dicitur eſſe ſignum operatio. Indirectè autẽ inquantũ non impedit operationẽ: nam remouẽs prohibens dicitur mouens per accidens, vt dicitur in 8. Phyſic. † Et quãtum ad hoc dicitur ſignũ permiſsio. Per alium autem declarat ſe aliquid velle inquantum ordinat alium ad aliquid faciendũ vel neceſſaria inductione: quod fit præcipiendo, quod quis vult: & prohibendo contrarium, vel aliqua perſuaſoria inductione, quod pertinet ad conſilium. Quia igitur his modis declaratur aliquẽ velle aliquid: propter hoc iſta quinque nominantur interdum nomine voluntatis diuinæ, tanquam ſigna voluntatis. Quod enim præceptũ, conſiliũ & prohibitio dicantur Dei voluntas, patet per id quod dicitur Matth. 6. Fiat voluntas tua ſicut in cœlo & in terra. Quod autem permiſsio vel operatio dicãtur 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.

Enchiridij cap. 95. in fine tom. 3

A D primum ergo dicendũ, q̃ nihil prohibet circa eandẽ rem aliquẽ diuerſimode declarare ſe aliquid velle. Sicut inueniuntur multa nomina idem ſignificãtia. 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 conſiliũ. 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 ipſam ſpecialia quædam ſigna diuinæ voluntatis aſsignantur, inquantum rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum voluntariè & per ſe. Sed aliæ creaturæ nõ agunt niſi motæ ex operatione diuina. Et ideo circa alias nõ 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 nõ 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 aſſequẽdis, ſed etiam de minoribus malis vitandis.

SVMMA ARTICVLI.

CONcluſio eſt. Conuenienter numerantur iſta quinque ſigna, ſcilicet, operatio, & permiſsio, præceptũ & conſiliũ, 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 aduertẽda ſunt. Primum eſt, non eſſe inconueniens, q̃ plura ex iſtis ſignis cõueniãt eidẽ rei diuerſis rationibus.

Aliquando

Lib. 8. Phyſic. tex. 32. tom. 2.

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 hîc 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 vero 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: imo 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, quanuis 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, quanuis 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 aliud velit, quod reuera non vult, sed voluntas antecedens importat velleitatem, quam in Deo ponimus saltem eminenter respectu alicuius obiecti, quod secundùm 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

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. Infra. q. 82 art. 5. 1. Et 3. d. 32. ar. 1. 1. Et. 14 cont. c. 89. 90. 91. & 96. Et li. 4. c. 19. col.

¶ 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. Ca. 4. par. 2. & par. 1. non multū ante finē.

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 & appe-

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 amorē.
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.& dicitur in.3.de anima †; ita appetitus intellectiuus, qui
58.tom.2. 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 principiū
motus in animali. Sic igitur actus appetitus sensitiui in-
quantum habent transmutationem corporalem annexam passiones dicuntur, non autem actus voluntatis.
Amor igitur & gaudium & delectatio secundū quod
significant actus appetitus sensitiui,passiones sunt; nō
autem secundùm quod significant actus appetitus in- C
tellectiui.Et sic ponuntur in Deo. Vnde dicit Philoso-
Li.7.Ethi. phus in.7. Ethic. * quòd Deus vna & simplici opera-
c.vlt.ad fi- tione gaudet.Et eadem ratione sine passione amat.
nem to.5.

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-
Libr.1.de citur in.1.de Anima *, materiale est accessio sanguinis
anima.tex. circa cor, vel aliquid huiusmodi, formale verò appeti-
15.& 63. tus vindictæ. Sed rursus ex parte eius, quod est forma-
64.tom.2. le in quibusdam horū 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 præce. riale in eis(vt dictum est †, illa, quæ imperfectionē im-
argum. portant,etiam formaliter Deo conuenire non possunt,
nisi metaphoricè propter similitudinem effectus,vt su-
q.3.art.2. pra dictum est †. Quæ autem imperfectionem nō im-
ad.2.&.q. portant de Deo propriè dicuntur, vt amor & gaudiū:
præc.a.11. tamen sine passione,vt dictum est †.
† In isto ar. &.q. præc. art.11.

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 ama-
re aliquem velle ei bonum. Vnde in eo, quòd 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 bonū
illi.Et sic vtitur eo tanquam seipso, referens bonum ad
illū,sicut ad seipsum. Et pro tāto dicitur amor vis con-
cretiua, quia aliū aggregat sibi habens se ad eū sicut ad
seipsum.Et sic etiā amor diuinus est vis cōcretiua absq;
cōpositione,quæ fit in Deo, inquātum 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,q̄ 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 significandum 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.

128

AD SECVNDVM sic procęditur. 12.q.110.
Videtur quòd Deus non omnia amet. ar.1.col.Et
Quia secundùm Diony.4.cap.de diuin. 3.d.32.ar.
nomin.† amor amantem extra se ponit, 1.2.&.3.
& eum quodammodo in amatum trans- Et.1.cōt.c.
fert. Inconueniens autem est dicere, q̄ Deus extra se 91.Et li.3.
positus,in alia transferatur.Ergo inconueniens est dice c.150.prin
re,quòd Deus alia à se amet. cip.Et ver.
q.27.ar.1.
¶ 2 Præterea.Amor Dei æternus est. Sed ea quæ cor.&veri.
sunt alia à Deo,non sunt ab æterno nisi in Deo. Ergo q.2.art.7.
Deus non amat ea nisi in seipso: sed secundùm quod 2.304.
sunt in eo,non sunt aliud ab eo. Ergo Deus non amat Ca.4.parte.
alia à seipso. 1.declinando ad
finem.
¶ 3 Præterea.Duplex est amor, scilicet concupi-
scentiæ & amicitiæ, sed Deus creaturas irrationales nō
amat amore concupiscentiæ:quia nullius extra se eget.
Nec etiam amore amicitiæ:quia non potest ad res irra-
tionales haberi,vt patet per Philosophum in. 8. Ethic.
† Ergo Deus non omnia amat. Li.8.Ethi.
ca.2.&11.
¶ 4 Præterea.In Psalm.dicitur; Odisti omnes qui tom.3.
operantur iniquitatem.Nihil autem simul odio habe-
tur & 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 inquantū sunt,
bona sunt.Ipsum enim esse cuiuslibet rei quoddam bo
num est,& similiter quælibet perfectio ipsius. Osten-
sum est autem supra †,quòd volūtas Dei est causa om-
nium rerū.Et sic oportet, quòd intantū habeat aliquid q.19.ar.4.
esse,aut quodcunq; bonū, inquantū est volitū à Deo.
Cuilibet igitur existenti,Deus vult aliquod bonū. Vn-
de,cùm amare nil aliud sit, quàm velle bonum alicui,
manifestum est,quòd Deus omnia quæ sunt,amat:Nō
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 vo
lumus & bonum conseruari quod habet,& addi quod

non

non habet: & ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens & creans bonitatem in rebus. A

AD primum ergo dicendum, quòd amans sic fit extra se in amatum trāslatum, inquantum vult amato 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.

Loco citato in arg. 1.

AD secundum dicendum, q̃ licet creaturæ ab æterno 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 & nos per similitudines rerum, quæ in nobis sunt cognoscimus res in seipsis existentes. B

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 secundùm fortunam & felicitatem: sicut & ad eas propriè beneuolentia est. Creaturæ autem irrationales non possunt pertingere ad amandum Deum, neque ad communicationem intellectualis & beatæ vitæ, qua Deus viuit. Si igitur, Deus, propriè loquendo, non amat creaturas irrationales amore amicitiæ, sed amore concupiscentiæ, inquantum ordinat eas ad rationales creaturas: & etiam ad se ipsum, nō quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem & nostram vtilitatem. Concupiscimus enim aliquid & nobis & alijs. C

AD quartum dicendum, quòd nihil prohibet vnū & 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.

SVMMA ARTICVLI. D

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 cōmunicat aliquod bonū, 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.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm Deus æqualiter diligat omnia.

129 2.d.26.ar. 1.2.Et.3.d. 19.ar.5.q. 1.&.d.23. art.4 Et.1. cont,c.91. col.2.&.3.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd Deus æqualiter diligat omnia. Dicitur enim Sapien. 6. æqualiter est ei cura de omnibus. Sed prouidētia 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 nō recipit. Ergo nec amor eius. Non igitur quædam alijs magis amat.

¶ 3 Præterea. Sicut amor Dei se extendit ad res creatas, ita & scientia & voluntas. Sed Deus non dicitur scire quædā magis quàm alia, neque magis velle. Ergo nec magis quædam alijs diligit.

SED contra est, quod dicit Augustus. * super Ioan. Omnia diligit Deus quæ fecit, & inter ea magis diligit creaturas rationales: & illis eas amplius, quæ sunt membra vnigeniti sui: & multo magis ipsum vnigenitū suū.

Tract. 110. in euange. Ioan. à medio illius, tom. 9.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm 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 Deus non magis quædam alijs amat, quia omnia amat vno & simplici actu volūtatis, & semper eodem modo se habente. Alio modo ex parte ipsius boni, quod aliquis vult amato. Et sic dicimur aliquē magis alio amare, cui volumus maius bonum: quanuis non magis intensa 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 aliquid alio melius, si Deus non vellet vni maius bonum quàm alteri.

Artl. præc.

AD primum ergo dicendum, quòd dicitur Deo æqualiter esse cura de omnibus, non quia æqualia bona sua cura omnibus dispensat, sed quia ex æquali sapientia & 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, nō est Diuina essentia. Vnde nihil prohibet illud intendi vel remitti.

AD tertium dicendum, quòd intelligere & velle significant solum actus; non autem in sua significatione includunt aliqua obiecta, ex quorū diuersitate possit dici Deus magis vel minus scire aut velle, sicut circa amorem factum est *.

In cor. art.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Ex parte actus diuinæ voluntatis non magis, id est 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, quàm alia, inquantum vult vni maius bonum, quàm alteri.

COMMENTARIVM.

VTraque conclusio certissima est secundùm fidē. Sicut certū est, q̃ Deus sit purus actus, & quòd creaturæ non sunt æqualiter bonæ maximè in esse gratiæ, secundùm quod non omnes sunt æqualiter iusti, vt aiebat pessimus Lutherus, neque ad æqualem gloriam sunt prædestinati. E

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm semper Deus magis diligat meliora.

130 3.d.32.ar. 5.q.1.2.3. &.4. &.d. 31.q.2.ar. 3.q.3.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd Deus non semper magis diligat meliora. Manifestum est enim quòd Christus est melior toto genere humano cùm sit

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. tō. 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 nonagintanouem iuſtis, qui non indigent pœnitentia. Ergo Deus non ſemper magis diligit meliorem.

Capit. 3. in Iſaiā ſuper illud Pecca tū vt Sodomæ prædicauerūt, tomo. 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 ſecundùm 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. 2. & 3. pręced.

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 (ſecūdùm prædicta *) Deus plus amat quàm omnes Angelos: & melior eſt, maximè ratione vnionis. Sed loquendo de humana natura communiter, eam Angelicæ comparando ſecundùm ordinem ad gratiam & gloriam ęqualitas inuenitur: cùm 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.

Arti. 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 ſecundùm quid. Præſumptuoſum tamen videtur hoc diiudicare, quia vt dicitur Prou. 16. Spirituum ponderator eſt dominus & non alius.

Tract. vlt. in Ioan. à med. to. 9.

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 eum 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.

Homſ. 34. in euange. aliquantulum à prin.

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, ꝙ 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 delendū 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, ꝙ 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 ꝙ 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 prędestinatus.

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, ꝙ respiciat etiam tempus, quando illud bonum communicandum est: siquidem non est ab æterno, neque semper immutabiliter communicatur, & hoc est quod docet D. Thom. expresè 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, ꝙ 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 ꝙ 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, ꝙ 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, ꝙ 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 verò quia secundum formam illius propositionis videtur, quòd illud

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 & immmundos, 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 ſecundùm 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.

Cap. 8. nõ pcul à fin. & cap. 9. à medio.

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.

q. 19. art. 11. &. q. 20. art. 1. † Libro. 3. Ethi. c. 10.

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. *

Libro. 10. Ethic. c. 8.

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, ſecundùm 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 ſecundùm 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 secundùm quod agit, sed etiam secundùm 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 secundùm se, non vt sunt in homine cum quadam imperfectione, & sic propriè 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 sumus) colligunt q, 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 anihilauerit, 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.

132 4.d.4.q.1. ar.1.& 3. † In dialo. veri.c.13.

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 secundùm 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 q, 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 secundùm 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 2.2. q. 30. art. 2. 1. & 4. dist. 46. q. 2. ar. 1. q. 1. & 1. cõt. c. 91. fin. & Psalm. 24. col. 6. † Lib. 2. orthod. fidei. c. 14. Glossa interlin. ibi.

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 prætermittere 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.

SED contra est, quòd dicitur in Psal. 110. Miserator & misericors Dominus.

RESPONDEO dicendum, quòd misericordia est Deo maximè attribuenda, tamen secundùm effectum, non secundùm 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-

est misericordiæ effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo, sed repellere miseriam alterius hoc maximè ei competit, vt per miseriam quemcunq; defectum intelligamus. Defectus autem non tollūtur, nisi per alicuius bonitatis perfectionem. Prima autem
q.6. art. 4. 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: tamē secundùm aliam & aliam rationem. Cōmunicatio enim perfectionum absolutè considerata pertinet ad bonitatē,
q.6. art. 2. & 4. vt supra ostensum est.* Sed inquantum perfectiones rebus à Deo dantur secundùm earum proportionem,
Art. 1. huius quæst. pertinet ad iustitiam, vt dictum est supra†. Inquantum verò non attribuit rebus perfectiones propter vtilitatē suam, sed solum propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem: in quantum verò perfectiones datæ rebus à Deo omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.

AD primum igitur dicendum, q̄ 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 cōmissam 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.

¶ Vtrū in omnibus operibus Dei sit misericordia & iustitia.

134 4. d. 46. q. 2. ar. 2. q. 2 Et. 2. cōt. c. 28. & ver. q. 2. ar. 1. 8. & po. q. 5. art. 4. 6. Et po. 24. col. 6. & ad Ro. 15. 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 Iaco. 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 gentiū 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, quanuis 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. Nō enim potest facere aliquid Deus, quod non sit conueniens sapientiæ & bonitati ipsius, secundùm quem modum diximus aliquid esse debitum Deo. Similiter etiā quicquid in rebus creatis facit, secundùm conuenientem ordinem & proportionem facit, in quo consistit ratio iustitiæ. Et sic oportet in omni opere Dei esse iustitiā. Opus autem diuinę iustitiæ semper prę̄supponit opus misericordiæ, & in eo fundatur. Creaturæ enim nō debetur aliquid nisi propter aliquid in eo præexistēs, vel præconsideratum. Et rursus si illud creaturæ debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cùm non sit procedere in infinitū, oportet deuenire ad aliquid, quod ex sola bonitate diuinæ voluntatis dependeat, quę est vltimus finis. Vt pote si dicamus q̄ habere manus debitum est homini propter animā rationalem: animā verò rationalem habere ad hoc q̄ sit homo, hominem verò esse propter diuinam bonitatē. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia quantū ad primam radicem eius. Cuius virtus saluatur in omnibus consequentibus, & etiā vehemētius in eis operatur, sicut causa primaria vehementius influit quàm causa secunda. Et propter hoc etiā ea, quæ alicui creaturæ debētur, Deus ex abundantia suæ bonitatis largius dispensat quā 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 dicēdum, q̄ iustitia & misericordia Dei apparet in conuersione Iudæorum, & Gentium: Sed aliqua ratio iustitiæ apparet in cōuersione Iudæorum, quæ non apparet in conuersione Gentium, sicut q̄ 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. † Habet ad sensum, li. 26. Moral. cap. 9.

AD quartum dicendum, quòd licet creationi non præsupponatur aliquid in rerū 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 ꝙ 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 quomodo 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 inferunt, ergo homo meretur aliquo modo saltim imperfecto remissionẽ peccati. Sed profectò nulla est ista conquẽtia. 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 ꝙ sit satisfactio quædã, iustitiæ specialis virtutis, pro offensa contra Deum commissa, & non solum pro pœnis purgatorij.

† Hactenus aduertera in priori editione. Sed quoniam video aliquos, etiam ex nostris Thomistis, paralogizari circa prædictam doctrinã non censentes illam esse satis tutam, cùm tamen sit expressa Diui Thomæ sententia, visum est hoc in loco hanc difficultatem omnino dissoluere.

A 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,
B 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 iustificatur à peccato, nulla actione sua satisfacit Deo pro offensa commissa contra ipsum. Antecedens patet, etiam ex doctrina D. Thomæ hoc in hac quæstione art. 1. ad 3. consequentia probatur, quia merces debetur bonis operibus si fiant, quanuis 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
C 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 operi-
D bus, 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
E 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 secundùm, quod iam præsupponit gratiam. ¶ Tunc arguitur sextò. Sequitur quòd talis satisfactio pro offensa sit iam de condigno. Probatur sequela, quia contritio dicitur à Theologis, secundùm communem & probabiliorem & tutiorem opinionem, esse meritoria gloriæ decondigno: quia consideratur vt iam informata gratia & charitate, & dabitur homini tanta gloria, quanta

respondet tanto meritò, quanuis fundetur in gratia: 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 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.

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 secundùm ordinẽ diuinæ sapiẽtiæ rebus ipsis impositũ. Hæc conclusio ita certa est, vt à nemine Theologi nomine 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, q̃ 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 em̃ huic 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 q̃ de industria dixi, q̃ 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 inductiuè, 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 fidei 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 propitiatorem 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, q̃ 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 hoc̃ 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, q̃ 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 iustitię pertinet, quia vtrumq; est cõmutatio quædã. Hæc D. Tho. Vnde colligit primam partem cõclusionis, videlicet, q̃ 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 q̃ actus pœnitentiæ, qui est contritio, est recompensatio quædam licet imperfecta, quæ immediatè 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, nõn solũ dolendo, sed intendẽdo illã recõpensare: ergo ratio iustitiæ cõmutatiuæ, quæ in pœnitentia inuenitur, in eo consistit, q̃ 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 p̃ 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, q̃ satisfactio puri hominis 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 q̃ 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 fit pro pœnis debitis in purgatorio, pro quibus suppositа gratia potest homo de cõdigno satisfacere, vt optime aduertit Caiet. super illum locũ; licet in quodã opusc. de fide, & operibus videatur asserere, q̃ 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 cõmutatiuę, 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

A Ezech. 18. Si autẽ impius egerit pœnitentiam, & fecerit iudiciũ & 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 inæqualitatem quandam constituit inter Deum offensum & peccatorẽ offendentem, quæ inęqualitas 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 gratię 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.) q̃ 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 grati Deo per gratiã infusam ab illo secundũ mensurã Spiritus sancti, qui diuidit singulis prout vult. Hanc sentẽtiã & 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 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, vellit nollit inuidus, Doctissimum magistrũ fratrẽ 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 quęst. 1. in. 3. p. locupletissimè hanc sententiã explicat & confirmat. Ne autem videamur solum ex 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 paulò 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 hìc contendere, cum sit inter quæstiones de quibus vtrinque disputare licet, ac salua fide

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 sentẽtias 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 temporis: 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 eo quod 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 è contrario 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 gratię infusio quanuis formaliter causat remissionẽ peccati, sed non se sola, nisi præsuppositа 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, eo quod semper procedit ex homine finitè 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, q̃ præmiũ nõn 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, q̃ satisfactio præsupponit remissam esse culpam prius natura, quã ipsa satisfactio habeat valorẽ aliquem ad aliqualiter satisfaciendũ Deo, negatur tamen illa consequẽtia, dũm infertur, ergo videtur implicatio contradictionis q̃ fit aliqua satisfactio pro offensa quæ iam remissa est per diuinã misericordiam & gratiam operantẽ, & ratio est, quia antequã intelligatur recõpensatio offensæ potest intẽlligi 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 Conciliũ loquitur de nostris actionibus quæ prius tempore antecedunt iustificationẽ, cæterũ actiones nostrę 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 sentẽtiæ sunt inter nostrates, mihi tamẽ semper placuit, q̃ 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 sentẽtiam 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 priori 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. Ad verò cõtritio quantũlibet informata gratiæ & charitate, si cõsideretur vt satisfactio diuinæ offensæ nullã habet proportionẽ cũ 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 æquualẽs. Hoc autẽ impossibile est puræ creaturæ, quantũlibet diuina gratia sit prædita, quia semper est finitè grata, ac propterea docuit D. Tho. ne cessariũ fuisse Deũ incarnari, vt satisfactio Deo pro peccatis fieret de cõdigno, quia oportebat vt satisfaciẽs esset infinitæ dignitatis sicut offensus, vbi valde obseruãdũ est, id propter cuius incõsiderationẽ multi fallũtur. Putãt enim 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

& infinitum bonum, atque ita dicunt quod tantum 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 attenditur 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 satisfactio 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, 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 eripiatur à morte æterna. Aduerte tamen quod non ponimus hîc 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 hõmo 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, secundùm 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, quanuis 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 deficientes & 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 infensi 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 certe 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 moales virtutes in scientia morali consideratur de prudentia, ad quam prouidentia pertinere videtur.

Circa prouidẽtiam autem Dei quæruntur quatuor.

ARTICVLVS PRIMVS.
¶Vtrùm prouidentia Deo conueniat.

135 3.cõt.c.94 col.2.& ver.q.5.ar.1.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd prouidentia Deo non conueniat. Prouidentia enim secundùm Tullium † est pars prudentiæ. Prudentia autem, cùm sit benè consiliativa secundùm Philosophum in.6.Ethic.† Deo competere non potest: qui nullum dubium habet, vnde eum consiliari oporteat. Ergo prouidentia Deo non competit.

Libr. 2. de inuent. fol. 4. ante finẽ libri. † Cap. 5. & 9. tom. 5.

¶ 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 ipso 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

q.6. art.4.

Quæst. præced. art. 4.

1.d. 39. q. 2. art. 1. & 3. cont. q. 19. ar. 4.

Li. 6. Ethic. c. 12. circa med. to. 5.

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.

Li. 4. de cõso. pros. 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, q̃ ad curam duo pertinent, scilicet ratio ordinis, quæ dicitur prouidentia: & dispositio & executio ordinis, quæ dicitur gubernatio. C Quorum primum est æternum, secundum temporale.

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 E *media & circa finem.*

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. Chrys. 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. q̃ terra sit in loco infimo, & cœlum sursum. Prouidentia addit supra dispositionem

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 expreſsè 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 miſeri cordiæ erga prædeſtinatos. ¶ Circa ſecundam concluſionem D.Tho. aduertendum eſt, q̃ quanuis 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. 136 Inf. q. 103. art. 5. & 1. d. 39. q. 2. art. 2. & 3. cõt. c. 164. 94. & 111. & ver. q. 5. art. 2. & 4. & op. 3. ca. 124. 132. & 133. & op. 15. c. 13. 14. & 15.

¶ 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. Ex. ca. 5. 9. 10. & 11. tom. 5.

¶ 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 corru-

corruptibilibus aliorum opinionē 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 finē, quantum ſe extendit cauſalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicuius agētis aliquid prouenire non ad finem ordinatum, quia effectus ille cōſequitur ex alia cauſa præter intentionē agentis. Cauſalitas autē Dei, qui eſt primum agens, ſe extendit vſque ad omnia entia non ſolum quantum ad principia ſpeciei, ſed etiā quantum indiuidualia principia, nō ſolum incorruptibilium, ſed etiam corruptibilium. Vnde neceſſe eſt omnia, quæ habent quocunque modo eſſe, ordinata eſſe à Deo in finem, ſecūdum illud Apoſtoli ad Roman. 13. Quæ à Deo ſunt, ordinata ſunt. Cùm ergo nihil aliud ſit Dei prouidentia quàm ratio ordinis rerū in finē, vt
Arti. præc. dictum eſt, * neceſſe eſt omnia inquantum participāt eſſe, intantum ſubdi diuinæ prouidentiæ. Similiter etiā ſupra oſtenſum eſt, q̄ Deus omnia cognoſcit, & vniuerſalia & particularia. Et cùm cognitio eius cōparetur ad res ſicut cognitio artis ad artificiata (vt ſupra dictum
Q. 14. art. 6. & 11. eſt *) neceſſe eſt quòd omnia ſupponātur ſuo ordini, ſicut omnia artificiata ſubduntur ordini artis.

A D primum ergo dicendū, quòd aliter eſt de cauſa vniuerſali, & de cauſa particulari. Ordinē 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 duorū ſeruorum, licet ſit caſualis inquantum ad eos, eſt tamē prouiſus à domino, qui eos, ſcienter ſic ad vnum locum mittit, vt vnus de alio neſciat.

A D ſecundum dicēdum, 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 bonū totius. Vnde corruptiones & defectus in rebus naturalibus dicūtur eſſe contra naturam particularem, ſed tamen ſunt de intentione naturæ vniuerſalis, inquantū defectus vnius cedit in bonum alterius, vel etiam totius vniuerſi. Nam corruptio vnius eſt generatio alterius, per quā 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 perfectū. Si enim omnia mala impedirētur, multa bona deeſſent vniuerſo: non enim eſſet vita leonis, ſi nō eſſet occiſio animalium: nec eſſet patientia martyrum, ſi non eſſet perſecu
Enchir. ca. 11. ad prin cip. tom. 3. tio tyrannorum. Vnde dicit Auguſt. in Enchi. * Deus omnipotēs nullo modo ſineret malum aliquod eſſe in operibus ſuis, niſi vſque adeo eſſet omnipotens, & bonus, vt benefaceret etiam de malo. Ex duabus autē rationibus quas nunc ſoluimus, videntur moti fuiſſe, qui diuinæ prouidentiæ ſubtraxerūt corruptibilia, in quibus inueniuntur caſualia, & mala.

A D tertium dicendum, quòd homo non eſt inſtitutor naturæ, ſed vtitur in operibus artis & virtutis ad ſuū vſum rebus naturalibus. Vnde prouidētia 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.

A D quartum dicendum, quòd in hoc quod dicitur, Deum hominem ſibi reliquiſſe, non excluditur homo à diuina prouidentia, ſed oſtenditur, q̄ 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 liberū arbitriū, quo conſiliantur & eligunt. Vnde ſignanter dicit; In manu cōſilij ſui. Sed quia ipſe actus liberi arbitrij reducitur in Deū ſicut in cauſam, neceſſe eſt vt ea; quæ ex libero arbitrio fiunt, diuinæ prouidētiæ ſubdantur. Prouidētia enim hominis continetur ſub prouidentia Dei, ſicut cauſa particularis ſub cauſa vniuerſali. Homi
C num autē iuſtorū quodam excellentiori modo Deus habet prouidentiā quàm impiorū, inquantū nō permittit contra eos euenire aliquid, quod finaliter impediat ſalutē eorum. Nam diligentibus Deū omnia cooperantur in bonum, vt dicitur Rom. 8. Sed ex hoc ipſo, quòd impios nō retrahit à malo culpæ, dicitur eos dimittere: non tamen ita, quod totaliter ab eius prouidētia excludantur, alioquin in nihilū deciderent, niſi per eius prouidentiam conſeruarentur. Et ex hac ratione videtur motus fuiſſe Tullius, qui res humanas, de quibus conſiliamur, diuinæ prouidentiæ ſubtraxit.

A D quintum dicendum, quòd quia creatura rationalis habet per liberū arbitriū dominium ſui actus
D (vt dictum eſt *) ſpeciali quodam modo ſubditur di- Q. 19. arti. 10.
uinæ 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.

SVMMA ARTICVLI.

Concluſio eſt. Omnia ſubiiciuntur diuinæ prouidentiæ non ſolum in vniuerſali, ſed etiam in ſingulari. Hanc probat duplici ratione, vide literam & nota ſolutiones argumentorum.

COMMENTARIVM.

Circa iſtum articulum animaduertendū eſt, concluſionem eius eſſe certam ſecundum fidem catholicam, vt patet Sapient. 14. cap. Tua autem prouidētia Pater ab initio cuncta gubernat. & Sap. 8. dicitur de diuina ſapientia. Attingit à fine, vſq; ad finē fortiter, & diſponit omnia ſuauiter. Eandem cōcluſionem 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 eſcam ipſorum, & pullis coruorum in tẽpore 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 potiùs opinatum fuiſſe prouidentia dæmonũ & non Dei 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 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 primò pro parte affirmatiua. Deus habet præſcientiam peccatorum, ergo habet prouidentiã. Probatur cõſequẽtia. Quia àliàs Deus cognoſceret aliquid ſibi caſuale & fortuitum. ¶ Secundò. Deus ab æterno prouidit & ordinauit exercere iuſtitiam vindicatiuã puniendo peccata: ſed hoc non poteſt exerceri, 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 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 cõtradictionem vt cadat ſub diuina prouidentia, vt bene demonſtrant argumenta facta pro parte negatiua.

Secunda concluſio. Si peccatũ conſideretur inquantum eſt quoddam ens & actus quidam realis, cadit ſub diuina prouidẽtia, ſicut ſub diuina cauſalitate. Eſt enim Deus cauſa actus, qui eſt peccatum, quanuis non ſit cauſa peccati.

Tertia concluſio. Si peccatum cõſideretur quatenus permiſſum à Deo propter maius bonum, cadit ſub diuina prouidentia, ſicut ſub diuina voluntate, quæ vult permittere peccatum ordinans directè permiſsionẽ ad maius bonum, vt optimè explicat D. Tho. in ſolutione ad ſecũdum. Circa quam ſolutionem vide Caietanum in hoc loco optimè explicantem quanta bona defuiſſent in vniuerſo, niſi Deus permiſiſſet peccatum. Quorum maximum videtur eſſe hoſtia illa diuini ſuppoſiti in cruce peracta, per quam Deus maximè honorificatus eſt. Sed de hac concluſione ampliùs dicemus in quæſt. 23. art. 3. ¶ Notãda eſt valde doctrina D. Tho. in ſolutione ad quartum. Vbi prouidentia hominis ponitur ſub prouidentia Dei, ſicut cauſa particularis ponitur ſub vniuerſali. Vnde non ſolum non derogatur humanæ prouidentiæ, ſed etiam ipſa inde participat rationem prouidẽtiæ. De qua re vidẽdus eſt D. Auguſt. lib. 3. de libe. arbit. cap. 2. Circa ſolutionem ad quintum, vide eundem ſuper Pſal. 145. tomo. 8.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm Deus immediatè prouideat omnibus rebus.

137

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. Inf. q. 113 art. 6. & 3. con. ca. 76. 77. 83. & 94. col. 2. opuſ. 3. ca. 154. & op. 15. c. 14.

¶ 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. Ca. 17. to. 3. Li. 12. Metaph. textu 51. tom. 3.

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? Li. 24. Moraliũ. c. 26. ante med.

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 diuinæ prouidentiæ: quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis, vt dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet. Et secundum 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 generabiliũ & corruptibilium. Et hanc attribuit dijs, qui circumeunt cœlos, id est substantijs separatis, quæ mouent corpora cœlestia circulariter. Tertia verò prouidẽtia est rerum humanarum: quam attribuebat dæmonibus quos Platonici ponebant medios inter nos, & Deos, vt narrat Augustꝰ. 9. de * ciuit. Dei.

Lib. 8. de prouidẽtia cap. 3.

Li. 9. de ciuit. Dei, ca. 1. & 2. to. 5

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 operatiua tanto perfectior est, quanto magis particularia considerat, in quibus est actus.

AD secundum dicendum, quòd per hoc ꝙ Deus habet immediatè prouidentiam de rebus omnibus, nõ excluduntur causæ secundæ, quæ sunt executrices huius ordinis, vt ex supradictis patet. †

Q. 19. arti. 5. & 8.

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 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.

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 secũdò, quòd particula illa immediatè dupliciter potest accipi. Vno modo excluſiuè, ita scilicet, quòd excludat omnia media. Altero modo, quòd idẽ sit atque intimè, & absque dependentia à causis medijs, etiam si concurrant causæ mediæ. Conclusiones ergo D. Thomæ manifestissimæ sunt, si particula immediatè accipiatur excluſiuè. Cæterùm cũ veritate secundæ conclusionis verè stat, quòd Deus operetur in omnibus rebus immediatè immediatione virtutis, & suppositi, si immediatè accipiatur secundo modo, non autem excluſiuè, 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.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm prouidentia rebus prouisis necessitatem imponat.

138

Sup. q. 19. ar. 8. & 12. qõ. 10. ar. 4 & 1. dist. 39 q. 2. ar. 2. & 2. cõ. c. 69. 70. 71. 93. fin. & 94. & op. 3. ca. 141. 142. & opusc. 15. cap. 15.

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.

† Li. 6. metaphy. tex. 7. tom. 3.

¶ 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.

Li. 4. de cõsol. prosa. 6 parũ ante medium.

SED contra est, ꝙ 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.

Ca. 4. non multũ remotè ante finem.

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. Et 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

ab ipso prouidentur, cuncta eueniunt eo modo, quo ipse prouidet, siue necessario siue contingenter.

AD 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 propriè 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 arduam & fortè 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 secundùm se, & ineuitabilis secundùm quòd est prouisus à Deo, quin potius videtur sibi, quòd ratio conuincat, q̄ sit simpliciter ineuitabilis effectus, euitabilis verò secundùmquid. Quia, inquit, omnibus benè cōsideratis est ineuitabilis, eò q̄ esse prouisum à Deo vincit conditiones ipsius effectus secundùm se. Quemadmodum proiectio mercis tempore naufragij est simpliciter volita, quia omnibus circunstantijs cōsideratis est simpliciter volita, & secundùmquid est nolita, quatenus secundùm seipsam proiectio displicebat. Nobis tamen qui supra ostendimus, q̄ 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 secundùm se sibi cōuenientem. Si quid autē valet exemplum, solum concludit, q̄ simpliciter nō euitabuntur effectus cōtingentes, neque actus liberi, quatenus cadunt 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, ità 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 q̄ ineuitabile, suppositō 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, q̄ sit aliquis effectus prouisus à Deo neq; euitabilis, neq; ineuitabilis. Et hæc de hac quæst. 22.

QVÆSTIO XXIII.

De Prædestinatione.

POST consideratione 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, q̄ 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 secundùm 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 solùm 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 communè 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 præsciuit & 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 prædestinẽtur à Deo.

139 1. di. 40. q. 2. ar. vnic. & 3. cõtra cap. vlt. †cap. 30. in principio.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd homines non prædestinentur à Deo. Dicit enim Damasc. in † 2. lib. Oportet cognoscere quòd omnia quidem præcognoscit Deus: non autẽ omnia prædeterminat. Præcognoscit enim ea, quæ in nobis sunt, non autem prædeterminat ea: sed merita & demerita humana sunt in nobis inquantum sumus nostrorum actuum domini per liberum arbitrium. Ea ergo, quæ pertinent ad meritum vel demeritum, non prædestinantur à Deo. Et sic hominum prædestinatio tollitur.

q. præced. arti. 1. & 2.

¶ 2 Præterea. Omnes creaturæ ordinãtur ad suos fines per diuinam prouidẽtiam, 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 nũquam fuerit miseria: prædestinatio autẽ est propositũ miserẽdi, vt dicit * Aug. Ergo homines non prædestinantur.

Vnum simile habet de prædestinatione Sanctorũ, cap. 10. tom. 7.

¶ 4 Præterea. Beneficia hominibus à Deo collata per Spiritum sanctũ viris sanctis reuelantur, secundùm 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 * ostẽsum est. Ad prouidentiam autem pertinet res in finem ordinare, vt dictum est †. Finis autem, ad quem res creatæ ordinãtur à Deo, est duplex. Vnus, qui excedit proportionẽ naturæ creatæ & facultatem, & hic finis est vita æterna, quæ in diuina visione consistit: quæ est supra naturam cuiuslibet creaturæ, vt supra habitum est. * Alius autẽ 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 trãsmissa. Cuius quidem transmissionis ratio in Deo præexistit, sicut & in eo est ratio ordinis omniũ 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 finẽ vitæ æternæ prædestinatio nominatur. Nam prædestinare est mittere. Et sic patet quòd prædestinatio quantum ad obiecta, est quædam pars prouidentiæ.

quæst. præcedenti ar. 1. & 2. †q. præce. art. 4.

Q. 12. ar. 4

AD 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.

AD secundum dicendum, quòd creaturæ irrationales non sunt capaces illius finis, qui facultatem humanæ naturæ excedit. Vnde non propriè dicuntur prædestinari etsi aliquãdo abusiuè prædestinatio nominetur respectu cuiuscunque alterius finis.

AD 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 æternã 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. 21. arti. 3. & 4.

AD 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 fidẽ, vt patet Rom. 8. Quos prædestinauit &c. Ratio conclusionis est. Quia oportet in mente diuina præexistere rationem ordinis eorum, qui transmittendi sunt in finẽ supernaturalis beatitudinis: quẽadmodum 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 rationẽ huius ordinis in Deo præexistere, & hæc est diuina prædestinatio, quæ quantũ ad obiecta quæ respicit, dicitur pars prouidentiæ, quatenus ipsa obiecta sunt pars respectu omniũ prouisorum à Deo.

COMMENTARIVM.

NOta in solutione ad tertium, vbi ait D. Tho. ℣ prædestinari conuenit angelis sicut & hominibus, quanuis non fuerint miseri. Vbi D. Tho. prædestinationem vniuocè ait cõuenire angelis & hominibus. Ex quo possumus colligere, quod etiam reprobatio

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 diffinien dum 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 hìc & nunc. Dico ſecundò, ꝙ 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, ꝙ ille homo non peccabit deſperando negatiuè, aut ex parte actus non ſperando, aut ex parte obiecti, ſcilicet, volun tariè 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 carné 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 ꝙ nõ ſit in Deo, ſed in prædeſtinatis. Nam quicquid eſt in Deo, eſt æternum.

A 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. 2. qui eſt de bono perſeuerantiæ, ca. 14. tom. 7.

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 B eſt, quòd prædeſtinatio eſt quædam ratio ordinis aliquorum in ſalutem ęternam in mente diuina exiſtens: executio autem huius ordinis eſt paſsiuè quidem in prædeſtinatis; actiuè autem eſt in Deo. Eſt autem executio prædeſtinationis vocatio & magnificatio, ſecundum illud Apoſtoli ad Rom. 8. Quos prædeſtinauit, hos & vocauit, & quos vocauit, hos & magnificauit. Arti. præc. Q. 22. ar. 1

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 C 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. ar. 4 & 18. ar. 3. ad 1.

AD ſecundum dicendum, ꝙ 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 D 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, ꝙ 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 E 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.

Tertio

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 articulis; 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 secũdùm 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 prę-supponit præscientiam futurorum: ergo est actus voluntatis. Consequentia probatur. Quia aliàs prædestinatio præsupponeret se ipsam, 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 impropriè & 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 prius 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 secundùm 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 solùm 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 priùs & posteriùs 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 priùs 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, quanuis 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 priùs volitũ à Deo tanquam finis totius esse naturæ, sed rursus quia esse naturæ præsupponitur in genere causæ materialis & subiectiuæ,

ctiuæ, inde eſt quòd prius intelligimus Deum voluiſſe creare vniuerſum, quàm intelligamus, ſic voluiſſe diligere mũdum, vt Filium ſuum vnigenitum daret. Proportionabiliter permiſsio peccati priùs eſt volita in genere cauſæ quaſi materialis, quàm incarnatio Chriſti, & quàm ſacrificium altiſsimum, quod obtulit in cruce, quod eſt bonũ quoddam in mũdo 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 aliquod malum eſſe in operibus ſuis, niſi vt de ipſo malo bene faceret. Ex qua doctrina colligamus contra aliquos ex modernis, permiſsionem peccati, etiam angelorum, directè eſſe prouiſſam & volitam à Deo tanquã medium, non quidem ex natura ſua, ſed diuinitus ordinatum ad bonum maius, quàm ſit bonum cuius priuationem importat peccatum. Quemadmodum etiã paupertatem 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 argumentum, quia quod in tempore fit ordinatè à Deo, ita ab æterno ordinatum eſt & volitum, ſed in tempore permiſsio peccati habet rationem boni, non aliunde niſi quia ordinatur ad tale bonum, ergo ita ab æterno prouidit Deus & ordinauit illam permiſsionem ad omne bonum ad quod in tempore ordinata eſt. ¶ Nota quartò, quod ex dictis ſequitur quàm friuola eſt illa conſequentia Scoti, quæ in ſchola frequẽter fit, ſcilicet Deus prius cognouit Chriſtum prædeſtinatum quàm peccatum Adæ, ergo etiam ſi Adam non peccaſſet, diuinum Verbum aſſumeret humanam carnem: etenim pari ratione eſſet bona iſta conſequentia. Deus priùs cognouit ordinem naturæ quàm gratiæ, ergo ſi non eſſet futurus ordo gratiæ, crearet Deus ordinem naturæ. Vel vice verſa. Deus prius cognouit ordinem gratiæ in genere 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 rationis quantum ad modum intelligendi in vno genere cauſæ vel in alio, colligitur abſque vlla apparẽtia prioritas realis in ipſis rebus, vel independentia vnius rei ab altera ſecundùm ordinem ſtatutum à Deo. Sicut ſi diceres, prius intelligitur forma quàm materia, & prius eſt volita, ſiquidem habet maiorem rationem boni, ergo etiam ſi nõ eſſet futura materia, fieret forma. ¶ Denique nota, non eſſe valde neceſſariam diſtinctionem illam Caietani 3. par. q. 1. art. 3. ad quartum. Vbi vt ſoluat Scoti argumenta, & explicet dictum D. Thom. in ſolutione ad quartum dicentis, q prædeſtinatio præſupponit præſcientiam futurorum, diſtinguit inter effectus prædeſtinationis. Nam quidam ſunt non ſolum ordinati, ſed conſtituti per prædeſtinationem, vt gratia & gloria: quidam autem ſunt ſolum ordinati per prædeſtinationem, 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 & ægritudines, quàm etiam in rationalibus, vt ignorantia & malũ morale, quod eſt peccatũ, quod quidem eſt defectus naturæ rationalis, neque pertinens ad ordinẽ gratiæ, ſed potius ad ordinem naturæ, (dixiſſet autem melius Caietanus, ad deordinationem naturæ rationalis.) Hinc ergo colligit Caietanus falſam eſſe Scoti imaginationem, ſcilicet q prius Petrus prædeſtinetur ad gloriam, quàm præuideatur peccaturus: imo verò ait Caietanus, 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 ſecũdùm 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 poſsibilem cum Deo, præordinauit Deus creaturam ad vnionem perſonalem cum Deo. Vnde bene infert Caietanus, q prædeſtinatio Chriſti præſupponit quidem præſcientiam peccatorum, non autem præſupponit præſcientiam omnium futurorum. Et ita explicat D. Thomam cum dixit, q prædeſtinatio præſupponit præſciẽtiam futurorum, ſcilicet quorũdam, & non omnium. Diximus itaque diſcurſum Caietani non eſſe valde neceſſarium 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 perſonalem 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 latiùs patebit. Deinde quòd ait Caietanus, peccatũ præſcitum à Deo pertinere ad purum ordinẽ naturæ, falſum nobis videtur, tam in Angelis, quàm etiã in Adam. Quia tam Angeli, quàm Adam peccauerũt immediate cõtra præceptum ſupernaturale, ergo tale peccatũ iam præſupponit ordinem naturæ ad Deum vt ad finẽ ſupernaturalem, 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 diuina tam cõmunes quàm proprios circa prædeſtinatos, hi ſunt. Cognouit Deus omnes homines poſſibiles, ex quibus quoſdã dilexit quantum ad eſſe naturæ, & hos voluit creare, ex quibus adhuc quoſdam dilexit ad finẽ ſupernaturalem, quæ diuina dilectio electio dicitur, quatenus ex alijs quos creare volebat, iſtos ſeparauit ſibi; & denique hos electos prędeſtinauit, hoc eſt, prouidit & ordinauit vt per quædam media ſupernaturalia

turalia efficaciter peruenirent in finem ſupernaturalē. 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 poſsibilium tam pertinentium 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 dilectio non extenditur ad omnes homines quos dilexit quantum ad eſſe naturæ, propterea talis dilectio dicitur 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 præſupponit noſtro modo intelligendi electionem & dilectionem. Huic ſententiæ conſonat, quod ait Auguſtinus libro de bono perſeuerantiæ cap. 17. prædeſtinare eſt in præſcientia futura diſponere & ordinare: diſponere autem & ordinare ad actionem intellectus pertinet intrinſecè. Id ipſum dicit Hierony. ſupra cap. 1. ad Epheſ. Item Apoſtolus Roman. 11. Nunquid repulit Deus plebem ſuam quā præſciuit? hoc eſt, quam prædeſtinauit. Et Actor. 13. Crediderunt quotquot erant præordinati ad vitam æternam: ſed præordinare dicit actum intellectus, ergo & prædeſtinare. Et deniq; prædeſtinatio Liber vitę appellatur, in quo prædeſtinatorū nomina ſcripta ſunt, ſed Liber in ſpiritualibus ad intellectum pertinet, & profectò melius quadrat cum primeua ſignificatione prædeſtinationis ſecundùm latinam linguam. Fateor tamen non multum referre ad grauiores quæſtiones ſoluēdas, ſcilicet an ſit cauſa prædeſtinationis ex parte noſtra, & reprobationis? & an ſit certus numerus prædeſtinatorum? Parum, inquam, referre, prædeſtinationis nomine diuinam electionē 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 prædeſtinatio ſit actus voluntatis. ¶ Ad ſecundùm ex doctrina D. Tho. reſpondetur, quòd ille non intellexit prædeſtinationem præſupponere præſcientiam omnium futurorum, ſed quorundam & in quoddam genere cauſæ, vt ſupra explicauimus.

DVbitatur ſecundò, ſpecialiter circa ſecundam & tertiam cōcluſionem, Qui nam & quot ſunt effectus, qui includuntur in executione prædeſtinationis. Pro cuius quæſtionis intelligentia nota primò, huiuſmodi effectus multipliciter poſſe à nobis cōſiderari. Quidā enim ſunt communes prædeſtinatis & reprobis, alij ſunt ſpeciales ipſis prædeſtinatis. Quidā enim ſunt remoti effectus ex natura ſua, ſed præſuppoſiti & ordinati à Deo ſub ordine prædeſtinationis vel reprobationis, vt eſt creatio animarum & Angelorū: quidam autem ſunt ex natura ſua eiuſdem ordinis cum prædeſtinatione & reprobatione, vt. v. g. meritū Chriſti & ſacrificium eius, quod pro nobis obtulit quātum 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 ordinatur ad ſalutem quorundam, quemadmodum vice verſa ipſa paſsio Chriſti quæ ſecundùm ſe eſt ordinis prædeſtinationis, tamen propter malitiam hominis conuertitur in maiorem condemnationem ipſius. Rurſus ſpecialis effectus omnium prædeſtinatorum ſunt iuſtificatio cum perſeuerātia, & glorificatio: quod enim inquit Apoſtolus Roma. 8. Quos prædeſtinauit, hos & vocauit: & quos vocauit hos & iuſtificauit: quos autem iuſtificauit, illos & glorificauit; intelligendum eſt collectiue, vt ſolis prædeſtinatis conueniat, aliàs enim vocatio, quæ eſt per fidem, & iuſtificatio vera per gratiam Dei etiam quibuſdam reprobis communis eſt. Quanuis enim ſecundùm ſe vocatio & iuſtificatio non ſit ordinis reprobationis, ſed potius prædeſtinationis, tamē homo propter peccatum ſuum cauſa eſt amittendi iuſtificationem, & per conſequens præcedentem iuſtificationem conuertit in maiorem iuſtioremque cōdemnationem ſuam, iuxta illud. 2. Petri capite. 2. Melius erat eis non cognouiſſe viam iuſtitiæ, quàm poſt agnitam retrocedere ab eò, quod traditum eſt illis ſancto mandato. Deinde effectus ſpecialis prædeſtinatorum, quidam reſpiciunt ſingularem cuiuſque prædeſtinationem, vt v. g. miraculoſa conuerſio Pauli, & latronis 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 ſecūdùm ſe conſiderati, qui conueniunt indifferenter prædeſtinatis & reprobis, ſed conſiderati reſpectu diuinæ prouidentiæ multū diſsimiles ſunt; cuius generis ſunt ingeniū hominis propenſum ad quædam ſtudia vel ad diuerſos ſtatus. Item acies mentis, vel hæbetudo, corporis diſpoſitio bona vel mala, parentum vitium, vel virtus, diuitiæ & paupertas, ſalus & ægritudo, perſecutiones, vel pax temporalis, quæ omnia quibuſdā Theologis non videntur eſſe effectus prædeſtinationis vel reprobationis, quia ſecundùm ſe non habent proportionem cum fine ſupernaturali, & ſine diſcrimine bonis & malis eueniunt. ¶ At verò nobis aliter videtur iudicandum, quatenus hæc omnia ordini diuinæ prouidentiæ ſubijciuntur. Sic enim quibuſdam iſti ſunt effectus prædeſtinationis, quibuſdā 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 Apoſtolum, 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 bonū, niſi etiam ipſæ ſæuiſsimæ perſecutiones? Quin etiā ipſemet Aug. lib. de correctione & gratia vbi ſupra, vſq; adeo inquit, diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, vt ſi quando deuient & exorbitent, etiam hoc ipſum eos faciat proficere in bonum, quatenus humiliores

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 mã ducat, 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. queſt. 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 præſciſſet, niſi pariter noſcet, 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 pręparauit 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, & cætera. Hæc omnia retulimus, ne vereatur Theologus aſſerere permiſsionẽ peccati Adæ effectum fuiſſe prædeſtinationis Chriſti. Erat enim ea permiſsio neceſſaria, vt Verbum carnem aſſumeret, eſſetque 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 nomen 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.

AD TERTIVM 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. 141 3. di. 40. q. 4. art. 1. & 2. Et 3. cõ. cap. vltim. Et Rom. 9. l. 2. fina.

¶ 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 q̃ 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. Arti. 1. huius quæſt. Q. 22. ar. 2 Quæſt. prę cedẽti ar. 1 Aug. lib. 1. ad Simp. q. 2. & lib. 1. de prędeſt. & grat. c. 2 Fulgẽ. lib. 1. de dup. prædeſtin. Dei.

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.

Aug. lib. 1. de prędest. & g. cap. 6. & 9.

AD tertium dicendum, quòd reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati. Vnde cum dicitur ꝙ reprobatus non potest gratiam adipisci, nō est hoc intelligendū secundū impossibilitatē absolutā, sed secundùm impossibilitatem conditionatam, sicut supra dictum est, *quod prædestinatum necesse est salua ri necessitate conditionata, quæ non tollit libertatem arbitrij. Vnde licet aliquis nō possit gratiā adipisci qui reprobatur à Deo; tamen quòd in hoc peccatum vel illud labatur, ex eius libero arbitrio contingit. Vnde & meritò sibi imputatur in culpam.

Q. 19. ar. 3

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio est affirmatiua & certa secundùm fidē, 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 prouidētiam 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 diuinitùs ordinantur in æternam salutem.

Tertia cōclusio. 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, nā 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. Hāc probat, quia culpa prouenit ex libero arbitrio eius qui reprobatur & à gratia deseritur. Itē confirmat ex illo Oseæ. 13. Perditio tua Israel, tantūmodo in me auxiliū tuū.

Quinta conclusio ad tertium. Cum dicitur, quòd reprobatus non potest gratiā Dei adipisci, non est intelligendum secundùm impossibilitatem absolutam, sed secundùm conditionatum. Ratio est. Quia reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati, nec tollit libertatem liberi arbitrij.

COMMENTARIVM.

DE prima conclusione inter catholicos non est dubium, sed certa est secundùm fidē, iuxta quā confitemur plurimos esse condēnandos 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 omniū 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, quanuis non frequenter sub isto nomine reprobationis aut reprobatorum 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 nō cognoscitis vosmetipsos, quia Christus Iesus in vobis est? nisi fortè 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 cōtumeliam. 2. ad Timoth. 2. Dicuntur etiam non cogniti notitia approbationis, sicut prædestinati dicuntur noti Deo. Nouit Dominus qui sunt eius. Alios verò dicitur nescire. Matthæi. 7. Nescio vos, & tunc confitebor eis, quia nunquam noui vos.

DVbitatur primò circa nomen ipsum reprobationis, An significet actū 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 doctores 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 ista 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 culpā. Secundò. Esto ꝙ prędestinatio sit actus intellectus, eo quòd est ratio ordinis

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 præſciētia, 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 præſciuit illorum peccata, propter quæ erant condemnandi, reſpectu quorū peccatorum, 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 priùs voluntas finis, quàm ratio mediorum ad finem. Aduertendū etiam eſt hîc, 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 conſideranda 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 ſecundū 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 deſcripſit 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 ſupernaturalē, 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 priùs 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 prouidētiam 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 & tertiā 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 damna-

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 negatiuè se habuisse ab æterno non volens quibusdam opem ferre, vt non peccarent, quan uis suppositа 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 conuenientiùs 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, quòd 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 solùm 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 peruenięt 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 q; 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 argumentabamur in quæstione. 22. artic. 2. quòd peccatum esset à casu respectu diuinæ præscientiæ. Sequela probatur. Quia rursus sequeretur, quòd diuina præsciẽtia 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 ęternitati, ergo eatenus cognoscũtur quatenus Deus est causa entitatis actus peccati, quãuis 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 q; 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. Augus. 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 fineret, neque vtique nolens finit, sed volens, neque fineret 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.

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 necessariò 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 peccati:directè 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 possit indurari,si velit , & scio quod 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 intelligen

A tiam 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; per-

B missione.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, il-

C lud 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

D 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

E 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 irā suā, &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 improprijssimè 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, quòd 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 vero 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: improprijssimè 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 secundùm 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: qui tamen 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

à nobis expoſito 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 ſolùm 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 peccet, 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 ſecundùm deſideria cordis eorum: ibunt in adinuentionibus ſuis, ideſt in peccatis ſuis. Iſa. 57. percuſsi eum & auerti faciẽ meam & abijt vagus in vijs cordis ſui, & Eccleſi. 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 fit 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 nò 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 licet 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 quanuis 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, istud furtum quanuis non sequatur necessario ex permissione prætoris, sed media voluntate furis, imputatur tamen prætori sicut causæ morali eius, & tenetur mihi restituere. Cæterùm quando causa remouens prohibens non tenebatur ex officio impedire illum effectum, nō 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 conclusionē notatam in solutione ad. 3. & circa eius rationē, 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 sancti 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 dicēs; Vsquequo paruuli diligitis infantiam, &c. Et subdit. Conuertimini ad correctionem meam, & proferam vobis spiritum meum, & ostēdam 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 erudiuntur, 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, scientiā 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 Apostolus videtur sermonem dirigere ad quemlibet hominē siue Iudæum siue Gentilem, ergo omnis homo Dei benignitate adducitur ad agendam pœnitentiā. ¶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 permāserunt? Non enim omnes cognouerunt Christi culturam: & respondet. Illuminat igitur omnem hominem quantum ad eum pertinet: si autem quidam mētis 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, q̄ sicut corporeus sol nō eligendo omnibus corporibus lumē immittit, ita Deus omnibus qui sunt pro captu cuiusque totius bonitatis iniicit 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, nā 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 prębens huiusmodi auxilium erit causa non conuersionis peccatoris ad ipsum. ¶Septimò. Omnis homo post peccatū tenetur agere pœnitentiam: sed sine auxilio speciali nō 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. Consequētia probatur. Quia Deus non obligat ad impossibile, ergo necesse est dicere, quòd nulli Deus denegat auxilium supernaturale, quo possit conuerti & pœnitentiam agere. ¶Octauo. Nam quilibet homo viator potest ad Deū 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 pœnā præcedentis peccati ita Deus destituat hominem fauore suo & auxilio vt statuerit quasi prolata sentētia nunquam ei amplius succurrere, sed perpetuò deserere illū, 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 hominē steterit. Tertium est, quòd primo illo modo nemo fuit vnquam derelictus à Deo, & secūdo modo multi sunt derelicti à Deo. Hæc tamen sententia indiget diligenti explicatione. Vnde sequitur.

PRima conclusio. Piè credi potest, quòd omnibus venientibus ad vsum rationis Deus opem aliquā 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

conuertitur ad Deum vt finem ſupernaturalem, peccaret 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 neceſſè 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, & fortaſsis 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 ſupernatu rali hominem iuſtificari poſſe: ſed dicimus, quòd fortè 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. Auguſt. 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 ſancitæ, 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 & ſit.

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 Act. 7. Vos ſemper Spiritu 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 perueniãt, 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 iuſtitiã, quam etiam illo peccante amiſſerunt,& propterea originale peccatum contraxerunt, propter quod iuſtè damantur 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 quã quæſtionem quidam Theologi ex modernis facilè aſſerũt partem affirmatiuam propter argumenta facta in principio dubij. Et putant ſe hoc Theologicè demonſtrare, præſertim propter octauum argumentum. Alij vero 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 reſtiterit 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 peccatũ quod commiſſerunt reſiſtendo Spiritui ſancto vocãti & 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 cũ 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,quãtum ad rem præſentem attinet, tripliciter poteſt dici.Primò modo,quod eſt poſsibile per potentiã Dei abſolutam, & ita omne quod non implicat contradictionem Deus poteſt facere de potentia abſoluta, hoc eſt,nulla præſuppoſita conditione contingẽti aut voluntaria ſecundùm ſe quæ repugnet cum effectu.Altero 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 præſuppoſita diuina prouidentia,in ſenſu compoſito, non poſſunt effectus aliter euenire. Dicamus ergo quòd poſsibile de potentia ordinaria diffinitur in ordine ad legem communem datã 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 principiũ intrinſecum & quodammodo proportionatum ad aliquid acquirendum vel agendum. Et hoc modo quando aliquis ex obliuione purè naturali non facit quod aliàs ex lege tenebatur facere, dicimus illum excuſari à peccato, quia quamquã tenebatur. v. g. recitare diuinum officium, non potuit illud recitare,eo quòd non habuit principium illud memoriæ,quod erat neceſſarium ad recitandum. Et tamẽ certum eſt,quòd ille potuit recitare,non ſolum primo modo,ſed etiam ſecundo; fuit enim poſsibile ſecũdùm communem curſum quòd non obliuiſceretur,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 cõmuni inuitare, ſic Deus omnibus hominibus dat ſupernaturale auxilium ſufficiens ad ſalutem omniũ. Hæc concluſio certa eſt ſecundùm fidem.Et probatur ex illo Ioan.3.Sic Deus dilexit mundum vt filium ſuũ 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 mũdo.Quod intelligitur quantum ad ſufficientiam meriti & ſatisfactionis, non autẽ quantum ad efficientiam, iuxta illud. 1.ad Timoth.4. Qui eſt ſaluator omnium hominum, maximè fideliũ, 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,propoſuit toti mundo prædicanda,iuxta illud Marc.vlt. Euntes prædicate Euangelium omni creaturæ,& Matt.vlt. Docete omnes gentes baptizantes eos &c. dedit etiam communẽ legem gratiæ pro omnibus hominibus nulla facta exceptione in ipſa lege. Et confirmatur ex illo Luc.2.Quòd paraſti ante faciem omnium populorũ.

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 cõtra Nouatum,vt refert Euſebius in lib.6.hiſtoriæ Eccleſiaſticæ 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.Itẽ probatur ex doctrina,quę tenetur ſecundùm fidẽ catholicã,quã docet D.Tho.in.3.p. q.8.q̃ Chriſtus Dominus eſt caput omniũ hominum, ſaltem in potentia dum ſunt, fuerunt, vel erunt in hac vita,quæ quidẽ potẽtia fundatur,vt ibidẽ ait D.Tho.in virtute capitis,& in libertate arbitrijs ergo cũ virtus capitis ſit ſufficiẽs vnire ſibi quẽlibet hominẽ, & libertas arbitrij nõdũ ſit obſtinata in malo quãdiu homo viuit, ſicuti eſt in inferno,ſequiturq̃ quãdiu homo eſt in hac vita poteſt iuſtificari & ſaluari ſecũdũ legẽ ordinariã.

OCtaua concluſio. Si vtamur verbo,dare,prout eſt correlatiuum verbi accipere, Deus non dat omnibus hominibus etiã venientibus ad vſum rationis

rationis auxilium ſupernaturale gratiæ præparãtis 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, 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 expreſsè 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 profecto 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 homi nis 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 quidem 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 expreſsè 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. Cæterùm de poſsibilitate ſecundùm legem ordinariam omnes poſſunt credere Euangelio, ſed hæc potentia non fundatur in auxilio ſupernaturali recepto, 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 præceſsit 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 & 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, quòd 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 expreſsè fatetur, quòd non omnibus datur eſſe participes Chriſtianæ religionis. Loquitur autem correlatiuè ad recipere, quia non omnes recipiunt.

NOna cõcluſio. Nihilominus verè 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, arbitrantur enim, quòd Deus in ſua æterna prouidentia & prædeſtinatione quantum eſt ex parte ſua ſit indifferens & quaſi expectans inferioris cauſæ determinationem ad effectum inferioris cauſæ futurum gratiæ producendum. Sed hoc maximè repugnare diuinę 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

deter-

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.

A

B

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 perseuc. 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 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. Discat ergo Theologus Christianus & humilis cum Diuo Thoma & Augustino ignorare, potiùs quam cum curiosis sapere plus quàm oportet sapere, ne incidat in hæresim Pelagianam, referendo huiusmodi differentiam in liberum arbitrium, tanquàm in primam illius causam & radicem, scilicet, quia iste voluit conuerti, ille 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 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 doctrinæ 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.

C

SED circa istam doctrinam est maximè aduertendum, 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 † asserẽdum, Primò ex illo Matt. 11. Vę tibi Corozain, væ 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 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 amplius dedisses quàm nobis, neque ipsi agerent pœnitentiam. ¶ Secundò mouẽtur ex quoddam testimonio D. August. in libro de prædestinatione & gratia. 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.

D

E

Quid

Quid ergo fines eorum fecit esse diuersos; nisi quòd vnus manum Dei sentiens, in recordatione propriæ inquitatis ingemuit: alter libero contra Dei misericordissimam veritatem pugnauit arbitrio? Hæc August. ¶Tertiò mouentur verbis D. Gregor. in homilia de inuitatis ad nuptias, vbi differentiam quare quidam venerunt 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 finē, vbi sermonem faciens de vocatis ad cœnam, iuxta parabolam quæ habetur Lucæ. 14. sic ait; Ad illam enim cœnam, quam Dominus dicit in Euangelio præparatam, nec omnes qui vocati sunt venire voluerunt, neq; illi qui venerunt venire possent nisi vocarentur. Itaque neque illi debent sibi tribuere qui venerunt, quia vocati 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 nō posse intelligere, quomodo liberè vtatur homo gratia & auxilio Dei, nisi stante eodem omnino auxilio vnus homo conuertatur, & alius non conuertatur.

DE hac difficultate plura dixi in. 2. 2. q. 10. art. 1. dubio. 2. documēto. 3. Quamobrem hîc breuiter me expediam ab ea. Constanter enim asseruo, dogma esse ex reliquijs Pelagianorū asserere, quòd stante omnino æquali auxilio ex parte Dei, possit verificari, quòd Petrus adiutus conuertitur, & Paulus similiter æquali gratia adiutus non conuertitur. Et ratio Theologa euidens est. Quia tunc ratio differentiæ vltima, quare Petrus discernitur à Paulo nō potest assignari ex parte Dei. Quia ille omnino æqualiter adiuuit vtrumque, ergo assignanda esset ex parte liberi arbitrij, quia Petrus voluit bene vti illo auxilio, Paulus vero non voluit vti; cōsequens autem est cōtra illud Apostoli. 1. ad Corinth. 1. Qui gloriatur in Domino glorietur. At vero si ita res haberet, vt quidam ignoranter dixerunt, 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, Domine mihi non plus contulisti gratiæ, quàm illi qui perijt, 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 contra illud Apostoli. 1. ad Corin. 4. Quis enim te discernit? quid autem habes quod non accepisti? Si autem accepisti, 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 communia sunt hominibus, discernuntur homines ab hominibus? 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 nō accepisti? à quo, nisi ab illo, qui te discernit ab alio, cui non donauit quod donauit tibi? & cap. 6. inquit. Multi audiunt verbum veritatis, sed alij credunt, alij contradicunt. Volunt ergo isti credere, nolunt autem illi. Quis hoc ignoret? quis hoc neget? sed cum alijs præparetur, alijs non præparetur voluntas à Domino, discernendū est vtique quid veniat de misericordia eius, quid de iudicio. Hactenus Augustinus. Intelligit autem de præparatione voluntatis per auxilium efficax conuersionis. Et lege plurima alia, sed præsertim vide illum in Enchir. 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 miserentis Dei, cum proculdubio si homo eius ætatis est vt ratione iam vtatur, non possit credere, sperare, & diligere nisi velit; neque peruenire ad palmam supernæ vocationis Dei, nisi voluntate cucurrerit? Et respōdet, quòd propterea dictum est, non est volentis neque currētis, quia & ipsa voluntas à Deo præparatur. Et vt magis explicet hanc solutionem quæstionis refutat quandā solutionem falsam, scilicet, quòd propterea dictum est non volentis neq; currentis, sed miserentis est Dei: quia ex vtroque fit, ideſt ex voluntate hominis, & misericordia Dei, ita vt sit sensus; non volentis neque currentis, ideſt, non sufficit sola voluntas hominis, nisi sit etiam misericordia Dei. Sed replicat Augustinus cōtra hanc solutionem. Si propterea dictum est non volentis neq; currentis, sed miserentis est Dei, quia id voluntas hominis sola non implet, cur non & ecōtrario rectè dicitur, non miserentis est Dei, sed volentis est hominis, quia id misericordia Dei sola non implet? Concludit ergo August. quòd sicut nullus Christianus dicere audebit, non miserentis est Dei, sed volentis est hominis: necesse est vt propterea rectè dictum intelligatur, non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, vt totū Deo detur, qui hominis voluntatem bonam & præparat adiuuandam, & adiuuat præparatam; ita sanè vt bona voluntas annumeretur inter dona miserentis Dei, iuxta illud Psalm. 58. Misericordia eius præueniet me. Vocat autem D. August. bonam voluntatem ipsum actum bonum volūtatis, quo bene vtitur auxilio Dei. Intelligat ergo Theologus quando dicitur vtrumque necessarium ad salutem & iustificationem hominis, scilicet & bonum vsum liberi arbitrij, & auxilium diuinæ misericordiæ, non ita esse hæc duo distinguenda quasi duo agentia partialia, sed quasi alterum alteri subordinatum. Neque rursus talem subordinationem intelligat, qualem intelligimus dum dicimus, quòd ignis subordinatur Soli ad generandum ignem, quasi determinans concursum vniuersalem Solis ad istum ignem generandum hîc & nunc. Huiusmodi enim doctrina in Pelagianam hæresim declinat. Nā si ita homo subordinatur auxilio diuinæ misericordiæ sicut ignis subordinatur Soli, qui de se est indifferens, & determinatur ab igne, sequitur q̄ ipse homo se discernit hîc & nunc, dum benè operatur. Patet sequela. Quia ipse determinat diuinum auxilium ad bene operandum, quod de se non erat adhuc determinatum. Dicēdum 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 arbitrium determinet miſericordiam Dei & eius auxilium ad efficaciter operandum,vt quidam ex Theologis modernis,aliàs catholicis, minus tamen verſatis in doctrina Auguſtini & conciliorum Arauſicani & Mileuitani,opinati ſunt. De quorum numero fuit noſtris temporibus vir catholicus Roardus Taper in libro articulorum circa dogmata eccleſiaſtica artic. 7. propoſitione. 10.¶Tandem aduertendum eſt,quomodo cũ prędicta doctrina catholica conſonet quod definitum eſt in Concil.Triden.ſeſsio.6.can.4.vbi dicitur;Si quis dixerit liberum hominis arbitrium à Deo motum & excitatum merè paſsiuè ſe habere velut inanimè quoddã, nihilque cooperari quo ad recipiendam gratiam ſe diſponat, nec poſſe diſſentire ſi velit, anathema ſit. In quo canone duo obſerua.Primum eſt,quòd illa cooperatio liberi arbitrij eſt effectus diuinę miſericordiæ.Secundum eſt, quòd hæc propoſitio, liberum arbitrium poteſt diſſentire ſi velit, debet intelligi ſimpliciter loquendo, non autem in ſenſu compoſito ita vt poſsint ſtare ſimul hæc duo,ſcilicet hoc auxilium efficax exiſtit in homine,& homo reſiſtit diſſentiendo. Ratio autem eſt euidens. Voluntati enim eius qui reſiſtet?ſcilicet voluntati efficaci & abſolutæ ipſius.

AD motiua vero prædictæ falſæ ſententiæ facilè eſſet reſpõdere,ſi remitteremus taliter obijcientes contra veritatem, ad tractatus D.Auguſt. in quibus catholicam veritatem aduerſus Pelagianos defenſat & oſtendit. Videantur quæ attuli in.2.2.vbi ſupra.Nunc autem ad illud primum motiuum quod deſumitur ex verbis Matth. 11. Væ tibi Corozain, &c. D. Gregor. & D.Hierony. ſuper illum locum aiunt,q̃ ſcire ſecreta Dei non eſt hominis.Nihilominus vt ſatisfaciamus ſcholaſticis Theologis reſpondetur ad formã argumenti,quod ex eo loco deſumitur,negando conſequentias illas,dum infertur,ergo æquali auxilio ex parte Dei exiſtente, Iudæi non conuertebantur, & Tyrij & Sidonij conuerterentur.Et ratio eſt, quoniam ad veritatem 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 pœnitentiam agere donũ Dei eſt,quod nõ recipit ille qui non agit pœnitentiã.Quòd ſi Roges,quare dicit Chriſtus,quòd poſitis illis miraculis Deus daret pœnitentiã Tyrijs & Sidonijs, quam non dabat Iudæis, efficaciter emoliendo corda illorum,vt conuerterentur? Reſpondetur, quòd in hoc Chriſtus Dominus ſignificare voluit,quòd Iudæi erant peiores Tyrijs & Sidonijs,ſiquidem propter maiora illorum peccata & demerita denegabatur illis iuſtè auxilium illud efficax pœnitentiæ ſalutaris:cuius auxilij minus indigni erant Tyrij & Sidonij,ad quos ſi Chriſtus veniſſet prædicans & miracula faciens,Deus miſericorditer emoliret illorum corda minus 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 iudicio cum generatione hac, & condemnabunt eã,quia illi pœnitentiam egerunt in prædicatione Ionæ,& ecce pluſquam Ionas hic. Non enim intendit Chriſtus Dominus ſignificare quod minoribus auxilijs internis miſericorditer 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 minus indigni fuerunt viri Niniuitæ,atque ita Deus miſericorditer contulit illis pœnitentiam in prædicatione Ionæ. Eſt igitur mens & intentio Chriſti Domini maiora peccata, grauioremque cordis duritiam obijcere Iudæis ſupra Tyros & Sidonios,ſupra Niniuitas & Sodomitas,iuxta illud Ierem. Thren.4. Et maior effecta eſt iniquitas populi mei peccato Sodomorum, remiſsius enim erit terræ Sodomorum in iudicio,quàm perfidis 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 prædicaret eis & miracula faceret coram eis,non crederent.Reſpondetur primò,nego conſequentiam, quoniam & ſi crederent non perſeuerarent, atq; ita in illis non compleretur prædeſtinatio.Solutio eſt quam refert D.Auguſt.in lib.de bono perſeuerantiæ.ca.10.ex quoddam diſputatore catholico,non vt propriam, ipſe enim melius 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 deſerebantur à Deo.Reſpondetur ſecundò,quod ad veritatem illius conditionalis non requiritur quòd in diuina prouidentia ita eſſet diſpoſitum,quòd illi eſſent prædeſtinati ſi Chriſtus illis prædicaſſet, imo de facto ita erat diſpoſitum in diuina prouidentia, quòd neq; Chriſtus illis prædicaret,& quod illi relinquerentur in peccatis ſuis.Sed ſi ponatur quòd illi pœnitẽtiam egiſſent, ſi Chriſtus illis prædicaſſet,ſtatim etiam deberet poni, ſecundùm regulas Dialecticæ, quod in diuina prouidentia aliter fuiſſet diſpoſitum,quàm de facto contigerit,quemadmodum vera eſt hæc conditionalis. Si Iudas egiſſet pœnitentiam vſque ad mortem ſaluus fieret,& tamen ſi antecedens ponatur in eſſe, diſputationis gratia, debemus etiam ponere diuinam prædeſtinationem & auxilium efficax conuerſionis Iudæ. ¶Ad ſecundum motiuum ex teſtimonio Auguſtini reſpondetur, quòd qui illud citant in fauorem prædictæ 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 argumentando contra eum qui diuinum conſilium nimium altum ſapienti corde diiudicat; & ab illo quærit cauſam differentiæ vbi medicamentum eſt æquale.Et quanuis D.Auguſt.in illo diſcurſu particularem illam differentiam proferat ex parte recipientium;quoniam alter manum Dei ſentiens,in recordatione propriæ iniquitatis ingemuit, alter libero contra Dei miſericordiſsimam veritatem pugnauit arbitrio: tamen aduerte quod poſtea ſequitur.Admonet em̃ D.Aug.vt intelligamus illa omnia(videlicet quę in Phąraone & Nabuchdonoſore,& in ſimilibus peccatoribus contigerũt)vel adiuuãte Domino perfici, vel deſerente permitti,vt nouerimus etiam nolẽte Domino nihil prorſus admitti. Intelligat

igitur

igitur Theologus, qui in huiuſmodi altiſsimis quęſtionibus catholicè 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 recurrẽdum eſt ad diuinam voluntatẽ, cuius donũ eſt bonus vſus liberi arbitrij in eo qui cõuertitur; quod quidem donum iuſtè non datur ei qui non conuertitur, qui quidem nullatenus peccaret niſi Deus permitteret vt peccaret. Itaq; omnia fiunt, vel Deo volẽte, vel Deo permittente. Quare vero iſtum trahat, & illum nõ 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 miſsit 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 potiùs 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 rationẽ ad vſum 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 vocatorũ aiunt prouenire diuerſos fines, videlicet quòd 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 & vnũ. 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, reſpõdetur. Ad primũ 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 quãtum ad eum pertinet, quæ quidem explicatio intelligenda eſt ſecundùm doctrinam nonæ concluſionis, quatenus Deus eſt paratus omnes illuminare. Altera explicatio eſt ex quæ nobis magis placet, 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 tertiũ ex teſtimonijs Iob reſpondetur ex D. Thom. ibi quòd illa teſtimonia intelliguntur de lumine rationis naturalis. ¶ Ad quartum ex teſtimonio ad Roman. 2. reſpõdetur, 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 intelligẽda 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 nõ eſt ſola cauſa, eòquòd 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 neceſſariò 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 genere 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, quâuis vnus effectus illius posit esse causa alterius effectus. Necesse est igitur aliter explicare maximâ illam Arist. Pro cuius intelligentia nota, q̃ absentia gratiæ in aliquo subiecto, vel absentia cõuersionis 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 hîc & nunc, quæ tamen non ineſt propter defectum liberi arbitrij. Si igitur priori modo accipiatur negatio conuersionis, nihil verẽdum 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 cõuersio est pura negatio entis, non autem quatenus nõ conuersio est omissio moralis: hoc enim pacto solum liberum arbitrium creatũ 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 auxilũ 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 pœnitẽtiam, & aliud est agere illam, & ideo ad hoc quòd homo nolit agere pœnitentiam nõ 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 cõdemnabitur: 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 secundùm legem ordinariam. Et profectò defectus huius consequentiæ dialecticis nouitijs notus est: arguitur enim ab amplo ad nõ amplum seu à posse ad esse. Quis enim non videat hãc consequẽtiam esse similem, lignum potest esse album, & non potest esse album sine albedine, ergo habet albedinẽ? esset enim inferendum, ergo potest habere albedinem, & mirum est quòd doctissimus Medina. 1. 2. q. 109. art. 10. illa consequentia conuictus fuerit ad asserendum, quòd omnis homo habet auxilium supernaturale de facto. Nam profectò eadem consequẽtia 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 (siquidẽ omnis homo tenetur) & nullus homo potest credere sine lumine fidei: ergo omnis homo habet lumẽ fidei. Sed solũ sequitur ex illis præmissis q̃ omnis homo potest habere lumen fidei, quæ potentia fundatur, remotè quidẽ, in potestate liberi arbitrij, proximè autẽ in potestate & gratia Dei; qui secũdùm legẽ ordinariã paratus est volũtate saltim antecedente omnibus opẽ ferrè: sicut vult omnes homines saluos fieri. ¶ Ex dictis colligitur quomodo intelligatur illud quod supra retulimus ex M. Soto, cũ dixit, q̃ Deus nulli denegat auxiliũ supernaturale & speciale, quasi prolata sententia statuerit non dare vltra homini auxiliũ supernaturale, ita vt per Deũ 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.

¶ Vtrũ prędestinati eligãtur à Deo.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, q̃ prædestinati nõ eligantur à Deo. Dicit enim Dionys. † 4. c. de diuin. nomin. q̃ 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 prę supponit electionem & electio dilectionem. Cuius ratio est: quia prędestinatio

142 Infra. q. 2. 4. ar. 1. cõt. & 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.

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. 1. dictum † est. Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem nisi præexistente voluntate finis. Vnde prædestinatio aliquorum in salutem æternam præsupponit 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. q. 20. ar. 2. & 3. Electio autem inquantum hoc bonum aliquibus præ alijs vult cùm quosdam reprobet, vt suprà 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 præexistente, tunc oportet quòd electio sit eorũ quæ sunt, In cor. art. & q. 20. ar tic. 2. sicut accidit in electione nostra. Sed in Deo est aliter vt † Aug. sermo. 11. de verb. apost. aliquantulum à prin. tom. 10. 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 q. 19. ar. 6. 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 secundùm propriam rationem nostro modo intelligendi præsupponit voluntatem finis, scilicet salutis æternæ, velle autem quibusdam salutem æternam non solùm 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.

143 1. d. 41. ar. 3. & 1. cón. c. vlt. Et verit. q. 6. ar. 2. & 10. 15. l. 3. co. 3. & ro. 1. l. 3. co. 3. & c. 8. l. 6. co. 4. & c. 9. l. 3. co. 2. & 3. & Ephe. 1. l. 1. co. 3. & l. 4. co. 1 † Ad Rom. c. 9. to. 5. † De prædest. sanct. c. 10. tom. 7.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur quòd 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 Artl. præc. inquirenda est ratio prædestinationis, sicut inquiritur ratio diuinæ voluntatis. Dictum est autem supra *, q. 19. ar. 5. q̃ non est assignare causam diuinæ voluntatis ex parte actus volendi, sed potest assignari ratio ex parte volitorum,

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, vtrùm ex parte effectus prædeſtinatio habeat aliquam cauſam. Et hoc eſt quærere, vtrùm 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, & ſecundum diuerſitatem ſuorum operum diuerſos ſtatus eas ſortiri in hoc mundo corporibus vnitas. Sed hanc opinionem expulsit 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, & nō 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 anterius principium inueniri poteſt, quàm cogitatio. Vnde non poteſt dici, q̄ aliquod in nobis initium exiſtat, quod ſit ratio effectus prædeſtinationis. Vnde fuerunt alij qui dixerūt, 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 idē ex vtroque. Manifeſtum eſt autem, q̄ 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 prouidētia producit effectus per operationes
q. 19. ar. 5. 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 prędeſtinationis eſſe cauſam & rationem alterius. Poſteriorem quidem prioris ſecundùm rationem cauſæ finalis, priorem verò poſterioris ſecundùm rationem cauſæ meritoriæ. Quæ reducitur ad diſpoſitionem materiæ. Sicut ſi dicamus, quòd 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 ordinās ipſum in ſalutem, cōprehendit totum ſub effectu prædeſtinationis, etiam ipſa præparatio ad gratiam. Neque enim hoc fit niſi per auxilium diuinum, ſecūdùm 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 quâ procedit ſicut ex principio primo mouente.

AD primum ergo dicēdum, 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 aliorū. 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 q̄ 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 hominibus 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 oſtēdere iram, id eſt vindictam iuſtitiæ, & notam facere potentiam ſuam, ſuſtinuit, id eſt permiſit in multa patiētia 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 Auguſt. * dicit ſuper Ioannem, Quare hunc trahat, & illum non trahat, noli velle diiudicare, ſi non vis errare. Sicut etiam in rebus naturalibus poteſt aſsignari ratio, cū 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 ſit 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 depēdet, quòd ille lapis eſt in iſta parte parietis, & ille in alia: quanuis ratio artis habeat q̄ 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, & nō 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?

q. 22. ar. 2. Aug. lib. 1. ad Simpli. q. 2. Et de præ. & gr. c. 3. & li. 6. hypog. & præd. ſan. c. 12. & li. 2. c. 8.

Tract. 26. non remotè à princi. tom. 9.

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.

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.

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.

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 ſecundùm 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. 13. 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 præſciuit 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 poſsit eſſe idem ex vtroque. Ac ſi diceret D. Tho. quaſi bonus vſus liberi arbitrij non poſsit 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 poſsit eſſe ratio prædeſtinationis cum ipſemet ſit effectus prædeſtinationis & prædefinitionis Dei. Hæc de ſecundo puncto. Circa terca 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. 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.

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 & totali 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.

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 vtrumq̃ue 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, quod non præstet Deus vt faciat homo, ergo bene vti gratia Dei, donum Dei est & ab alio auxilio efficaciori, quàm posse bene vti.

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 differentię, 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 solùm essent prędestinati, nõ plenè repręsentaretur in effectibus illa bonitas Dei, quæ est iustitia vindicatiua in quantũ iustitia vindicatiua est, quia neminẽ Deus puniret. Et hęc 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 Augustini tract. 26. super illud Ioan. 6. Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me, traxerit eũ, vbi dicit Augustinus 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 sciẽtia 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. Cæterùm ratio huius dilectionis non potest esse alia, nisi Dei bonitas infinita.

Circa secundam conclusionem poterat aliquis obijcere, q̃ titulus artic. non debuit esse. Vtrùm præscientia meritorum sit causa prędestinationis. 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. Vtrùm merita præscita à Deo sint causa totius effectus prædestinationis. Sed est hîc valde obseruandum, q̃ quidam scholastici, quanuis conueniant cũ 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 secũdùm 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.

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. 119. 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 ſecũdùm 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 Iſaię 54. Erũt homines docibiles Dei. Cui etiã cõſonat illud Iſaię. 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? Cæterùm 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, & cùm pedes noſtros à falſitate & iniuſtitia detinemus. Quoties enim bona agimus, Deus in nobis vt operemur, operatur. & canone. 20. Multa bona ſunt in homine quę 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 hęresis. 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 curiosè & periculosè 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 præ-

Prima opinio Gabrielis.

destinauit, 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: imo 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 accipistis 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, idest 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, idest 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.

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 disposíti 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 prędestinato 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 vero 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 secundùm 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 prędestinationis, 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.

Tertia opinio Iauelli.

HActenus dictum est quantum est periculi in his opinionibus Gabrielis & Henrici. Iam verò tertia quædam opinio refellenda est, quæ ascribitur fratri Chrysostomo Iauello ordinis prędicatorum, 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 solùm 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, reddēs 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 regulā 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 Hērico: 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 cōdigno, 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. C Pro huius explicatione notat ex Diuo Thoma. 1 2. quæst. 1 0 9. 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 secundùm naturam ipsius causæ secundæ. Nos autem talem modificationē 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, E quanuis poterat dici quodammodo supernaturale, scilicet supra naturam infirmam, de quo nos supra diximus in articulo. 3. quòd pie potest credi, quòd omnibus datur cùm 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 quòd simus sufficientes, etiā 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 intelligēdi 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 mouēātur, & 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 ipso Deo. Et tunc diuina voluntas determinat eos mouere primo illo auxilio vniuersali, vt agant prout eis libuerit, & etiam auxilio speciali, secundo modo accepto, vt bene agant moraliter: & quidem in his tribus instātibus 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 auxiliū, 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 cōsequēte, quam antea ei voluerat in primo instanti voluntate antecedenti. Cæterùm ipsi Esau non vult fœlicitatem voluntate consequente, sed potius vult, quòd in eo manifestetur iustitia sua punitiua. Atque cùm in hoc quarto instanti Iacob & Esau iam præuideantur inæquales, ideo tunc incipit electio Dei eligentis Iacob, Esau autē 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 cōferre 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 vero 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 consequēti, quæ non cecidisset super Esau, si seipsum non reddidisset in dispositum 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 & malū 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. ¶Secūdò, quia in omnibus operibus misericordiæ Dei concurrit etiam iustitia, ergo aliqua

conuenientia & congruitas ponenda eſt ex parte prædeſtinati, quæ non eſt ex parte reprobi, ergo nuda voluntas Dei nō 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 hominē 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 Euāgelio 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 ſunt obtuſione. Et contendit Iauellus Auguſtinum non retractaſſe hanc ſententiam, quod eſt contra Magiſtrum Sententiarum in. 1. diſt. 41. Citat etiam pro ſe Diuum Bonauēturam 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, & Ioannē 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 æternū 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 prędeſtinauerit & non illum, ex quibuſdā meritis parui momenti præſcitis à Deo, cū tamē Apoſtolus ſolum aſsignauerit rationem quandam congruētem huius differentiæ in communi ex parte omnipotentiæ Dei, qui voluit oſtendere maximè miſericordiā & iuſtitiam ſuam vindicatiuam. Cæterùm in particulari quare iſtos homines, iſtum populum elegerit, & aliū 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 progrediuntur 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 arbitriū 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 longū tempus, error eſt, quia ſola gratia Dei per Ieſum Chriſtum ſanat naturam, vt poſsit complere totam legem naturalem, quod nō 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 quā ad extra, quas ponimus, inquam, noſtro modo intelligendi. Similiter etiam nūc dicimus, ex diſtinctione hac inſtantium ſecundùm prius & poſterius in noſtro intellectu nō 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 donētur 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 instāti 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 ęqualem in ipso: & 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 indiuiduis: 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 instāti, in quo Iauellus magnum negotium facessit Deo, ac proinde potuisset illud diuidere in decē instantia: ita tamen loquitur vt videatur subducere à diuina prouidētia, quòd Iacob acceptet auxilium illud vtrumq; quod Iauellus ponit, scilicet generale & particulare, hoc autē 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 diuinā operatur in nobis omnē 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 relate diximus quæst. 19. art. 10. & in hac quæst. arti. 3.

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 præcōcipit dādum tertium illud auxilium supernaturale. Arguitur enim sic, quia iam in tertio instāti elegerat Deus Iacob propter actum bonum moralem, vt ait ille auctor, ergo actus ille habebat proportionem ad finem fœlicitatis, quam in eodem instanti tertio Deus voluerat ipsi Iacob. Probatur consequentia. Quia media, quę 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, absolutè est bonus vsus liberi arbitrij præuisus: idem etiam esset ratio aliorum omnium effectuū sequentium, qui necessārij 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 feratur in Iacob volens illi fœlicitatem, necesse est vt sit causa & ratio quòd diuina voluntas cadat super media cōuenientia ad fœlicitatem. Patet consequentia, quia ratio volendi finem est ratio volendi media ad finem.

Octauò arguitur. Nā modus loquendi huius sentētiæ & assertio eius destruit fundamentum illud, quod supra iecimus in. 1. & 2. conclusione, ar. 5. scilicet, quòd hîc 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, siquidē 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 bonū 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 secundùm quod fertur & tendit in hunc hominem, magis quàm in illum. Diuus verò Thomas, & qui illum sequuntur, solùm assignant 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 adeò ratio, propter quam ipse Deus mouetur ad dandum huic effectum prædestinationis & non alteri, non est ab ipso Deo prouidente & definiente, sed tātùm vt à motore vniuersali, qui nihil aliud confert ex parte sua ei qui bene vtitur libero arbitrio, quàm ei qui male vtitur. Quod profecto est cōtra illud Roma. 11. Quis prior dedit illi & retribuetur ei? ac si diceret Apostolus: impossibile est, quòd homo tribuat aliquid

aliquid Deo, quod non ſit datum ab ipſo. Neque ſuffi- A
cit 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 iuſtificãtur 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 quãdo Chri B
ſtus 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 q̃ bonus vſus liberi arbitrij ex auxilio generali Dei fuit cauſa prædeſti C
nationis quorundam, & malus vſus moralis quorũdam 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 D
quidam illorum proſecuti ſunt ipſum Deum vt autorẽ 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, & quidã 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 parti E
culari, naturali tamen, ſtatim ſequatur gratia iuſtificãs, ſequitur quòd gratia eſt debita illi diſpoſitioni, quod eſſet Pelagianum. Probatur ſequela. Quia quanuis iſte homo non mereatur gratiam iuſtificantem, etiam quãdo 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, dũ culpas relaxat Deus propter dilectionem, quam tamẽ

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. Idẽque 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 iuſtificationẽ probatur. Nam ille multiplex vſus vel determinatus eſt ad certum numerum vt ſit ratio prædeſtinationis, vel nullam habet determinationem. Hoc ſecundùm dici non C
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 mãdata 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, & fortaſsis erroneum, vt ſupra oſtenſum eſt contra Gabri. ergo. Probatur ſequela. Nam poſt vſum bonum vltimum liberi E
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 fit 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 præcedẽtis 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 prædeſti-

destinationis,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 quã 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 admissurũ, 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.August.ser.11.de verbis Apostoli inquit, Eliguntur à Deo,qui non sunt,nec tamen errat qui eligit, nec vanè eligit,vult dicere, q 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 admittendũ 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 q 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 dirigũt in proprios fines,sed diriguntur ab autore naturæ: at creaturæ rationales deliberant de seipsis,& eligunt media ad finem,ad quem se liberè dirigunt: sed tamẽ omnis consultatio & electio earum circa finem supernaturalem , & omne illud quod facit in illis proportionem aliquã ad finẽ supernaturalem procedit ex diuina misericordia, nã 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 supernaturalẽ,operatur Deus in nobis secundùm consilium voluntatis suæ , quod efficax causa est ad operandum omne consilium bonum voluntatis nostræ.Et idcirco August. epist.106.inquit, quod nostra voluntas pedissequa est gratiæ,& nõ præuia,cuius oppositũ docet Iauellus. Et lib. de correctione & gratia cap.8.inquit August.quòd voluntas non libertate cõsequitur gratiam,sed gratia libertatem.Decanus Louaniẽsis 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 habẽt sensum legitimum, quòd voluntas non sua libertate primùm inquirat gratiam,ita quòd illud verbum,sequitur,idem pollet quod inquirit & insequitur,vt solemus dicere,q 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.Cùm in sacris literis dicitur,Conuertimini ad me,& ego conuertar ad vos Malach.3.libertatis nostræ admonemur; cùm respondemus,Conuerte nos Domine ad te & cõuertemur, Threnor. vltimo , gratia Dei nos præueniri confitemur.Ex istis soluitur quartum argumẽtũ.¶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 nõ est sufficiens causa gratiæ,sed propter suam bonitatẽ. Vbi aduerte,quòd dictio,propter,tãtum 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 nihil apertius sit in doctrina Augustini quàm nullam esse assignandam causam iustificationis neque prædestinationis ex parte liberi arbitrij.Nã aliàs quorsum super cap.6.Ioannis inquit, quare istum 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.quæstionũ, quem Iauellus refert pro sua sententia, retractatus est ab Augustino & si non formaliter , virtualiter tamen cùm 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 nõ 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-

auctoritatis, neque inconuenit dicere eos ex ignorãtia iam infectos fuiſſe reliquijs Pelagianorum, vt etiam infecti ſunt quidã recentiores Theologi de quorũ numero fuit Ambroſius catherinus, ex cuius doctrina fortaſsis 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 Auguſtino in lib. de Prædeſtinatione Sanctorum cap. 11. his verbis; Miror homines malle ſe infirmitati ſuæ cõmittere, 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 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 potiùs roboratur dum credunt omnem bonum vſum liberi arbitrij reducendum eſſe tanquam ad primam cauſam ad efficaciſsimam Dei voluntatem, quæ attingit à fine vſque ad finem fortiter, & diſponit omnia ſuauiter, fortiter pro ſe, ſuauiter pro me vt dicit Bernardus, itaque ſuauiter quidem, ſed efficaciter Deus mouet voluntatem noſtram, neque effectus diuinæ voluntatis impediri poteſt à voluntate noſtra, ſed neceſſe eſt neceſsitate conſequentię & ſuppoſitionis quòd voluntas noſtra ſequatur efficacem Dei directionem & cõcurſum. Vide Auguſt. in Enchiridione cap. 95. 96. vbi docet, quòd ſi dicamus diuinam voluntatem poſſe impediri à voluntate cuiuſuis 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 Concilium loquitur de diuino auxilio, quòd præcedit iuſtificationem, & loquitur de auxilio abſtrahendo ab efficaci vel inefficaci, quod in eo qui conſenſerit erit efficax, in illo vero qui diſſenſerit inefficax, itaque ex conſenſu vel diſſenſu liberi arbitrij à poſteriori cognoſcitur efficacia vel inefficacia auxilij. Reſpondetur ſecundò, quòd ſi concilium loquitur de auxilio efficaci, quo homo iuſtificatur, dicendum eſt, quòd liberum arbitrium ſimpliciter & in ſenſu diuiſo poteſt diſſentire ſi velit, non autem in ſenſu compoſito. ¶ Ad id autem, quod addit Iauellus, multos homines retrahi ab officio virtutis, quia dicunt, ſi prædeſtinatus ſum, quidquid fecero tandem ſaluabor, ſi verò reprobatus ſum, condemnabor tandem quidquid fecerim. Reſpondetur & primùm dico, quòd eiuſmodi querelæ pertinent ad reliquias Pelagianorum, vt apertè conſtat ex epiſtolis Proſperi, & Hilarij, quæ habentur in. 7. tomo Auguſtini ante librum de Prædeſtinatione ſanctorum, in quo libro Auguſ. docet, illas extirpandas eſſe à cordibus fidelium, quanuis in alijs quàm plurimum diſtent à Pelagianis. Prætereà dico, quòd querelæ iſtæ ortum habent ex animis ſuperbis, qui non plenè ſubijciuntur diuinæ gratię, neque humiliantur ſub potenti manu Dei, ſed potiùs à ſemetipſis volunt exaltari. Hæc ſolutio nõ eſt cuiuſuis doctoris, ſed apertè colligitur ex Paulo Roman. 9. vbi mouet duas difficultates, quæ ex ſuperbis animis oriũtur, eaſque diſſoluit. Prima eſt, Num iniquitas eſt apud Deum? nempe, ſi ſecundum electionẽ propoſitum Dei manet. Reſpondet Paulus, abſit. Moyſi enim dixit Deus Exod. 33. Miſerebor cui miſereor, & miſericordiam præſtabo cui miſerebor. Et ſubdit Paulus, igitur non eſt volentis neq; currentis, ſed ſolius Dei miſerentis. Quo loco Paulus, toties repetit miſericordiam Dei, vt doceat omnem bonam voluntatem noſtram, omnem bonum vſum liberi arbitrij in ordine ad finem ſupernaturalem effectum eſſe diuinæ miſericordiæ, quam Deus præſtat quibus ſibi placet. Altera quæſtio 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 nobis futurum ſit. Reſpondet Apoſtolus, o homo tu quis es, qui reſpondeas Deo? num dicit figmentũ ei qui ſe fecit, quid me feciſti ſic? an non habet poteſtatem figulus luti ex eadem maſſa facere aliud quidem vas in honorem, 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 irã, &c. Circa quæ verba nota, quòd prædeſtinatos vocat Paulus vaſa miſericordiæ, quæ Deus præparauit, ad deſignandum quòd omnia opera bona, omnia media quibus conſequuntur vitam æternam habent prædeſtinati, non à ſeipſis, ſed ex præparatione ętęrnæ prædeſtinationis, & hoc abſque detrimento libertatis voluntatis humanæ, quin potiùs inde ſtabilitur & firmatur magis humanæ voluntatis libertas, ſed tamen circa bonum. Cæterum reprobos Paulus appellat vaſa aptata in interitum ad deſignandum q̃ ipſi reprobi propria volũtate & malitia ſemetipſos faciunt dignos & coaptatos æterno ſupplicio, ita vt verum ſit illud Oſeę. 13. Perditio tua Iſrael, tantummodo in me auxilium tuum.

Hactenus reprobauimus tam multis opinionem Iauelli, vt ſimul confutatæ maneant quædam opiniones recentiorum Theologorum, quæ cum hac ſententia Iauelli magnam habent affinitatem.

Quarta opinio Scoti.

TAndem circa hanc difficultatẽ libet referre Scoti ſententiam, qui inter doctores ſcholaſticos extra ſcholam D. Thom. modeſtiùs loquitur in. 1. ſent. d. 41. q. 1. vbi ſtatuit hanc cõcluſionẽ. Prædeſtinationis 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 reſpectu finis prædeſtinationis, ergo prius prædeſtinauit Deus homines ad finẽ ſupernaturalẽ, quã prędideret & ordinaret omnia iſta media, quæ ſe tenẽt ex parte prædeſtinatorũ. Secũdã partẽ concluſionis probat. Reprobare nõ eſt aliud quã velle cõdẽnare: ſed volũtas cõdẽnãdi aliquẽ neceſſario præſupponit culpã ex parte cõdẽnandi, ergo. Maior ſupponitur ab Scoto tãquã certa. Minor probatur. Condẽnatio nõ poteſt eſſe bona niſi ſit iuſta, nequit autẽ eſſe iuſta niſi præſuppoſita culpa, & ita inquit Aug. q̃ Deꝰ nõ eſt vltor, niſi ſit aliquis pęccator, ergo. Et cõfirmatur vtraq; pars. Omnia bona, quę aliquid cõferũt ad finẽ ſupernaturalẽ procedunt in nobis à Deo, omnia autẽ mala quę nos auertũt ab illo fine ſunt ex parte noſtra, ergo optimè intelligitur q̃ ex parte noſtra nulla detur cauſa ꝓpter quã eligamur ad hũc finem,

finem, detur tamen causa propter quam excludimur ab illo. Confirmatur secundò, quoniam valde decet diuinam bonitatem vt ex mera liberalitate sua prædestinet homines ad finem supernaturalem nulla præsuppositа causa ex parte ipsorum. Non tamen eandem bonitatem decet, vt quempiam reprobet, nisi præsuppositа causa iusta ex parte reprobati. Ex his infert Scotus quòd Petro & Iuda oblatis Deo ab æterno & constitutis in puris naturalibus, prædestinauit quidem Petrũ sed nõ reprobauit Iudam, nisi postea culpa in ipso præuisa. ¶ Distinguit autem Scotus quatuor instantia, vt rem istam magis explicet, & dicit quòd in primo, Iuda & Petro oblatis Deo in puris naturalibus, mere negatiuè se habuit circa Iudam, Petro autem voluit dare beatitudinem. In secundo instanti etiam se habuit mere negatiuè circa Iudam, Petro autem voluit dare gratiam. In tertio Iudas & Petrus æquales præsentati sunt Deo infecti massa perditionis. In quarto denique prædestinauit Deus Petrum, statuens illum eximere à massa perditionis, Iudam autem præuidit finalem peccatorem, eò quòd mere negatiuè se habuerat erga ipsum in duobus 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 altitudo diuitiarum &c. oportet sobriè procedere in hac disputatione, & eligatur illa sententia, quæ magis placuerit, dum tamen saluetur libertas diuinæ voluntatis absque admixtione alicuius iniustitiæ. ¶ Circa istam sententiam Scoti duo aduerte. Alterum est, quòd quanuis ipse Scotus in. 4. dist. 14. quæst. 2. assignet quoddã meritum congruum, quod ipse vocat attritionem ex puris naturalibus, quæ est ratio aliqua remissionis peccatorum & iustificationis, non tamen ausus fuit asserere, quòd hoc meritum congruum est ratio prædestinationis, quod tamen fecerunt alij Theologi, qui cum ipso Scoto commentati sunt istud meritum congruum. Sed certè Scotus rationabiliter satis procedit in hac parte, quia istud meritum de congruo, si quod est, impertinẽter omnino se habet ad prædestinationem. Multi enim prædestinati sunt, in quibus non reperitur istud meritum 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 fuerunt prædestinati. Alterum aduertendum est, quàm pro libito in negotio prædestinationis & reprobationis multiplicentur instantia à Theologis, & quam parum illa conferant ad assignandam rationem differentiæ inter prædestinatum & reprobum. Nam rogo ego Scotum, cum in primo instanti Petrus & Iudas oblati sint Deo æquales, scilicet in puris naturalibus, quare voluit Petro conferre beatitudinem, & mere negatiuè se habuit erga Iudam? Item rogo, cum in duobus primis instantibus Deus voluerit Petro cõferre beatitudinem & gratiam, quare in tertio instãti, Petrus & Iudas oblati 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 priùs consideramus, & secundùm aliam posteriùs. Vnde diuersitas instantium tota sumenda est ex parte ipsorum 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 possunt ibi duo instantia? Tandem cùm diuersitas instantium desumenda sit secũdùm quòd vnus effectus est causa alterius, cum sint diuersa genera causarum, 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 alterius? Quo circa ad assignandam rationem differentię inter prædestinatum & reprobum impertinenter omnino recurrimus ad eiusmodi instantia.

His ergo opinionibus confutatis, statuenda est vera sententia iuxta mentem Augustini & D. Thomæ. Vnde sit.

Sententia D. Tho.

COnclusio responsiua ad quæstionem. Prædestinationis nulla datur causa ex parte nostra. Nomine 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 appellatione prędestinationis omnem effectum collectiuè ipsius prædestinationis, & cum inter effectus prædestinationis iste reperiatur ordo, quòd primus effectus est causa efficax secundi, secundus tertij, & ita vsque ad vltimũ, idem est asserere non dari causam prædestinationis, & non dari causam primi effectus prædestinationis. Conclusio sic expositа 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 contra istam veritatem disputare. Vnde quædam testimonia Ambrosij pro hac sententia apud August. lib. 1. de gratia Christi contra Pelagi. cap. 44. & 45. est etiã hæc conclusio sententia communis apud doctores scholasticos sequentes Magist. sententia. distin. 40. & 41. ita docent Scotus vbi supra. Durand. distin. 41. quæst. 2. 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 Roman. 9. Vt secundùm electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, &c. hoc testimonium est adeo efficax, vt quidam autor incognitus, 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 innitebatur operibus quibusdam, sed solo Dei beneplacito. Cęterum hic autor periculosissimè & impudentissimè loquitur, tum quia manifestissimè colligitur ex cõtextu illius capitis, Paulum loqui ex propria sententia, tum etiam quoniam communis est consensus sanctorũ Patrum & Theologorum & fere omnium fidelium, Apostolum hîc propriam sententiam explicuisse. Vide August. lib. 2. contra duas epistolas Pelagian. ca. 7. & lib. de Prædestinatione & gratia cap. 7. vbi istud testimonium mirabiliter amplificat, & in hoc secundo loco 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-

operibus, quia Paulus ibi, non ſolùm 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 Coloſ. 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 & cauſalis, 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 ſecundariò in ordine ad effectus prædeſtinationis, quod non negat D. Thom. neque noſtra concluſio, cum dicit, non dari cauſam prædeſtinationis 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. hîc, 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 ſuiipſius. Hactenus reſoluimus nullam ex parte noſtra reperiri cauſam prædeſtinationis. Quid autem cenſendum ſit de reprobatione, infra in hoc articulo dicetur.

Sed ſunt duo argumenta diſſoluenda 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. ¶ Secundùm 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

beati-

beatitudinis, ſed etiam ſunt efficaciter præordinati ad ipſam. 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, quòd 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 ſecundùm reſpondetur, quòd Sancti Patres in illis locutionibus habent commodas intelligentias: prima eſt illa qua D. Tho. in hoc articulo in ſolutione ad primum exponit quoddam 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 quòd prædeſtinatio. Nam ſatis eſt vſitatum in ſcriptura, quod præſcire ſumatur pro prædeſtinare. Vnde cum Sancti Patres quandoque dicunt, quòd Deus præſciuit bona opera futura hominum prædeſtinatorũ, ſenſus eſt, quòd Deus prædeſtinauit & præfiniuit 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, & fit 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. & grauiſsimos 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 mercedem & 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 hîc 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 reſultauit: 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 crediturí 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 nec ne, non explicuit illo loco, quia non ſe offerebat tunc opportunitas explicãdi. Hæc explicatio verborum Auguſt. poterit accõmodari verbis Chryſoſt. imò & 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. hîc 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 ſuo 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.

¶Quartò. Si Chriſtus Dominus eſt cauſa meritoria no A
ſtræ 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-
rem noſtræ iuſtificationis, & prædeſtinationis, non ve- C
rò cauſam efficientem aut meritoriam, ſed ſola diuina
voluntas cenſebatur cauſa efficiens noſtræ prædeſtina
tionis. Driedo. lib. de Redemptione & de captiuitate ge
neris huma. 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 Louanienſis 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
bat 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- B
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
iuſto 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- C
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, maximè 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- D
tione ad. 1. docet, quòd quanuis 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: ſecundariò 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 E
meruit. Et quidem D. Thom. in. 3. diſtinct. 19. quæſt. 1.
articul. 1. quæſtiun. 1. efficientiam Chriſti non ampliùs
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 per Chriſtum habet homo vt accedat ad Deum, ſicut quòd nō recedat à Deo; ſed acceſſus primus ad Deum fit per fidem, iuxta illùd 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 credere, velle diſponi ad gratiam, eſt aliquid boni velle, ergo datur nobis gratia Dei per Ieſum Chriſtum. Denique Auguſtinus paſsim repetit dari nobis gratiam per Chriſtum, ſed nomine gratiæ, vt patebit verſatis in lectione Auguſtini, imò & conciliorum, non intelligitur ſolùm ipſa gratia iuſtificans, ſed & fides & omnia media quæ nos præparant ad gratiam iuſtificantem, appellantur gratuita Dei dona, quod videre potiſsimū eſt in Epiſtolis Innocentij primi ad Concilium Mileui tanum, quæ circunferuntur inter Epiſtolas Auguſtini, & ſunt Epiſtolæ apud D. Auguſtinum. 91. 93. 96. Præterea probatur ex Celeſtino primo, qui Epiſtola. 1. & 4. ad Epiſcopos Galliæ dicit, quòd per Chriſtum bene vtimur libero arbitrio, & Epiſtola 7. & 8. aſſerit, q ex traditione Apoſtolicæ ſedis omnes orationes 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 crediturierant 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 confidis, Dei virtuti & Dei ſapientiæ deputa Chriſto. Inſuper 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 benedictio ſpiritualis, ergo eſt per Chriſtum. Et in eodem capite dicitur, In quo & nos ſorte vocati ſumus. Vocatio autem fit per prædicationem externam, & inſpirationem interiorem, ergo hæc omnia caduntſub merito Chriſti, ſicut habetur. Ad Philippenſes. 1. Vobis donatum eſt pro Chriſto, non ſolùm vt in illum credatis, ſed vt pro ipſo patiamini, ergo fides pro Chriſto donata eſt nobis. Et capitulo. 2. Humiliauit ſemetipſum factus obediens vſq; ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod & Deus exaltauit illū, &c. Et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Ieſus Chriſtus in gloria eſt Dei Patris, fides ergo, qua confitemur gloriam Chriſti Domini, effectus eſt humilitatis & obedientiæ Chriſti, & ex cōſequēti, meriti eius. Ad Hebr. 12. Aſpicientes in autorem fidei & cōſummatorem 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 accepimus: ſed fides pertinet ad veritatem, ergo de plenitudine Chriſti fidem accipimus. Denique eſt optimū teſtimonium, Iſaiæ. 53. Si poſuerit animam ſuam videbit ſemen longæuum, & voluntas Domini in manu eius dirigetur. Super quem locū Hieronymus inquit, quòd voluntatem Domini in manu Chriſti dirigi, non eſt aliud quàm quòd quidquid Pater voluit, virtutibus Chriſti adimpletur: ſed Pater vult nos credere, vult nos diſponi ad gratiam iuſtificantem à peccato: ergo hæc virtute Chriſti in nobis adimplentur. Specialiter autem probatur Chriſtum eſſe cauſam meritoriam noſtræ fidei ex Cōcilio Mileuitano capite. 4. Donum Dei eſt, non ſolùm ſcire quid facere debeamus, ſed & diligere vt faciamus, & vtrumque datur nobis per Chriſtum. Ecce apertam concilij definitionem, quoniam per fidem ſcimus, quid facere debeamus. Et in Concilio Tridentino ſeſsione. 6. capit. 7. Poſtquàm conciliū explicuerat modum diſpoſitionis ad gratiā, inquit, Hæc omnia à Deo accipit homo ſimul infuſa in remiſsione peccatorū per Chriſtū, cui inſeritur per fidem, ſpem, & charitatem. Et capit. 8. explicat concilium, hominem in eo ſenſu iuſtificari per fidem, quia fides eſt prima radix & initium iuſtificationis. Ex hoc ſic argumentor. Si Chriſtus non eſt cauſa meritoria fidei, cum fides ſit prima radix iuſtificationis, ſequitur, quòd non eſt cauſa meritoria totius noſtræ iuſtificationis, hoc autem videtur & pias aures offendere & nō omnino conſentire doctrinæ fidei, per quam abſolutè fatemur Chriſtum eſſe cauſam meritoriam noſtræ iuſtificationis, 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 pœnitentiam, ergo aliquid excellentius tribuendum eſt Chriſto Domino, ſcilicet, vt efficaciter mereatur, q homines diſponantur ad gratiā iuſtificantē. Item ex oppoſitā ſententia ſequeretur Chriſti meritum fuiſſe dūtaxat cauſam ſalutis humanæ quantum ad ſufficientiam, non autem quantum ad efficientiam pro aliquibus hominibus. Probatur ſequela. Quia ad rationem meriti & ſatisfactionis, quantum ad efficientiam actualem neceſſe eſt vt ſub illo merito cadant illa, quibus poſitis ſequatur effectus: at ſi Chriſtus non meruit quòd hic paruulus baptizaretur de facto, ſed ſolum quòd ſi baptizaretur, iuſtificetur: profectò non mereretur illud, quo poſito ſequitur iuſtificatio. Confirmatur, quia aliàs non perfectiùs meritum Chriſti eſſet cauſa ſalutis prædeſtinatorum, quàm reproborum. Sequela probatur. Quia quod attinet ad ſufficientiam meriti, æqualiter reſpicit omnes homines tam reprobos, quàm prædeſtinatos: ſed differentia eſt in hoc, quòd quibuſdam applicatur illud meritum, quibuſdam verò non, ergo ſi iſta applicatio non cadit ſub merito Chriſti, planè colligitur, quòd meritū Chriſti ſecundùm ſe æqualiter reſpicit prædeſtinatos & reprobos.

Secunda concluſio. Si nomine Prædeſtinationis intelligamus totum effectum prædeſtinationis corporis myſtici, ſcilicet, Chriſti & membrorum ſimul & collectiuè, certū eſt, q Chriſtus non meruit totū effectū prædeſtinationis. Cuius ratio eſt, quia Chriſtus nō meruit vnionē hypoſtaticā Verbi cū 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 Sanctorum ca. 15. vbi dicit Chriſtum eſſe preclariſsimū iubar

prædeſtinationis, fuiſſéque prædeſtinatum, non ſolum vt homo ille eſſet filius Dei, ſed vt eſſet caput & redemptor omnium.

Tertia concluſio. Si totus effectus prædeſtinationis noſtræ conſideretur in nobis quatenus diſtinguimur tanquàm membra à capite Chriſto, certum etiam debet eſſe, quòd Chriſtus meruit nobis noſtram prædeſtinationem, hoc eſt, totum effectum prædeſtinationis noſtræ. Hæc concluſio probatur ex prima concluſione, quia nihil nobis datur à Deo ſaluatore, quod conducat ad fœlicitatem, quòd non veniat à Deo propter meritum Chriſti, ergo merita Chriſti ſiue Chriſtus per ſua merita, meruit nobis totum effectum prædeſtinationis noſtræ, ac per conſequens vere dicitur meruiſſe noſtram prædeſtinationem. Secundò probatur & explicatur concluſio, quia omnia bona quæ fiunt in tempore ordinata ad noſtram ſalutem, ab æterno ſtatuta ſunt vt ita fierent, quo pacto in tempore fiunt: ſed temporaliter ita fit, quòd Chriſtus meruit nobis omnia, quæ à Deo recipimus ordinata ad noſtram ſalutem, ergo ita ſunt à Deo ſtatuta, vt totus effectus prædeſtinationis membrorum cauſaretur ex meritis Chriſti capitis, ſicut etiam præordinauit dare nobis effectum gloriæ propter merita noſtra ex gratia ſua. Hanc ſententiam tenet Durandus in. 3. diſtin. 10. quæſt. 3. vbi ait Chriſtum eſſe cauſam prædeſtinationis efficientem, quantum ad effectum, quia eſt cauſa meritoria, quæ in moralibus habet rationem efficientis. Et Bonauentura in eadem diſtinctione, quanuis non loquitur expreſsè de prædeſtinatione, ſed de adoptione filiorum. Sed potiſsimè videtur probari hæc cõcluſio ex illo ad Ephe. 1. Elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem, qui prædeſtinauit nos in adoptionem filiorũ per Ieſum Chriſtum in ipſum. Vbi quod dicit, In ipſo, ſignificat non aliter nos gratos Deo futuros eſſe, niſi quatenus præſciebamur vniti Chriſto. Quod autem ait per ipſum, 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 certum, quòd Chriſtus meruit nobis noſtram prædeſtinationem, 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 explicatur. Sunt enim Theologi, qui dicunt nomine prædeſtinationis noſtræ eſſe intelligenda omnia media ordinata à Deo ad noſtram ſalutem, ſiue ſint intrinſeca in nobis, ſiue in altero: & quia potiſsimum medium ordinatum à Deo ad ſalutem hominũ fuit incarnatio Chriſti, & meritum paſsionis ſuæ, negant Chriſtum fuiſſe cauſam noſtræ prædeſtinationis, ſimpliciter loquẽdo: quorum ratio eſt, quia non meruit ſuam incarnationẽ, neque meritum paſsionis ſuæ. ¶Secundò probãt, quia inter effectus prædeſtinationis alicuius hominis numerantur 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 mihi, quia tui ſunt. ¶Tertio probant ex Diuo Thoma. 3. par. quæſt. 24. artic. 3. & 4. vbi docet, quòd Deus præordinauit noſtram ſalutem, ab æterno prædeſtinando vt per Ieſum Chriſtum compleretur. Neque D. Thomas ibi, neque alibi aſſeruit Chriſtum eſſe cauſam meritoriam aut efficientem noſtræ prædeſtinationis, ſed tantùm exemplarem, & quodammodo finalẽ. ¶Quarto probant, quia confitemur in ſymbolo, Qui propter nos homines & propter noſtrã ſalutẽ deſcendit de cœlis, & incarnatus eſt, vbi particula, Propter, cauſam finalem ſignificat, ergo humana ſalus finis eſt incarnationis, ac proinde incarnatio effectus eſt huius cauſæ finalis. 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 prædeſtinationem, eò quòd non meruit omnem effectum noſtræ prædeſtinationis, ſcilicet incarnationem ſuam, & ipſius merita.

Quinta concluſio ſit. Nihilominus multo probabilior ſententia eſt & magis decens dignitatem Chriſti Domini, quòd ſimpliciter loquendo aſſeratur, Chriſtum 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 quòd 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 noſtræ prædeſtinationis, hoc enim iam includebatur in eo quod dixerat eſſe cauſam exemplarẽ. Omnis enim exemplaris cauſa finis eſt exemplati immediatus, ergo videtur quod D. Thom. intellexerit, Chriſtum eſſe cauſam efficiẽtem, ac proinde meritoriam noſtræ prædeſtinationis. Tertio probatur. Quia incarnatio Chriſti & gratia vnionis, imo etiam gratia habitualis, multo excellentius bonum eſt quàm reliqua omnia bona gratiæ & gloriæ collata prædeſtinatis omnibus, ergo illud bonum maius non ordinatur ad effectum prædeſtinationis membrorum tanquam effectus medius ad cauſam finalem. Conſequentia probatur. Quia finis dignior eſt his, quæ ſunt ad finem. Confirmatur ex illo Roman. 8. Quos præſciuit & prædeſtinauit conformes 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 quòd 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. Confirmatur 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 ordinatur, ergo à simili omnis nostra gratia nō solum est effectus gratiæ Christi in genere causæ efficientis, sed etiam ad illam manifestandam ordinatur: & ita intelligitur, Vt sit ipse primogenitus in multis fratribus, id est, vt ostēdatur esse primogenitus, iuxta illud Psal. 44. Vnxit te Deus oleo lætitiæ præ participibus tuis. Nomine autem vnctionis & olei significatur ineffabilis vnio hypostasis Verbi ad humanam naturam.

A D argumenta in oppositum. Ad primum respō detur, quòd D. Thom. nullam aliam causam aut rationem nostrę prædestinationis reddit ex parte nostra, præter diuinam voluntatem: cum quo tamen bene stat quòd ex parte Christi assignetur causa meritoria 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, nō excludit, sed potius includit Christum & merita eius tanquam causam totius effectus prædestinationis nostræ. ¶ Ad secundū respondetur, quòd Augustinus illic solum intendit excludere merita ex parte hominis qui fit Christianus, sicut excludūtur merita ex parte Christi, vt esset Christus. Cæterum non excluduntur merita Christi vt simus Christiani. ¶ Ad tertium respondetur, quòd si loquamur de facto secundùm diuinā prædestinationē ita res habet, quòd si auferatur Christus, nullus homo manet prędestinatus. Si autem loquamur de potentia Dei absoluta, non valet consequentia. Potuisset enim Deus homines prædestinare absq; merito Christi. Ad confirmationem dicitur, nego sequelam: quia illa conditionalis falsa est, scilicet, si Adam in gratia perstitisset, non esset prædestinatus, imò verò esset prædestinatus, sed non sicut modo de facto prædestinatus est per merita Christi. ¶ Ad quartum poterat absolutè cōcedi sequela, scilicet quòd Deus ideò nos prædestinauit, quia præsciuit merita Christi, dūmodo causalitas significata per illas particulas, ideò, & quia, non attribuatur diuinis actionibus prædestinationis & præscientiæ inter se, sed referatur illa causalitas ad effectum prædestinationis nostræ, cuius causa sunt merita Christi præscita. Cæterùm melius videtur distinguere id quod dicitur, quia præsciuit merita Christi. Si enim intelligatur, quia solū præsciuit merita Christi, quæ ipsemet Deus non prædestinauerit ad salutem nostram efficiendam, falsum est: imò verò ideò præsciuit illa merita Christi, quia ille prædestinauit ipsa. Si autem intelligatur, quia Deus præsciuit merita Christi, quæ ipse prędestinauit, 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 explicatur in Concil. Tridenti. sess. 6. cap. 8. nihil eorum quæ iustificationem præcedunt, siue fides siue opera, ipsam iustificationis gratiam promerentur. Si enim gratia est, iam non ex operibus, scilicet, nostris. Ecce ergo 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 solùm 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 tuā, &c. ¶ Ad quintum respondetur ex quinta conclusione nostra, quòd quanuis Christus sit mediator Dei & hominum, & sit datus nobis redemptor, & vt sic sit effectus prædestinationis Dei, qui prædestinauit totum corpus mysticum cum capite, tamen non propriè ipse Christus 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 prædestinationis. Constat etiam, q̄ totus effectus nostræ prædestinationis non potest esse dispositio ad effectū prædestinationis Christi capitis nostri, atque ita in nullo genere causæ potest esse prior nostra prædestinatio prædestinatione Christi.

A D argumenta Driedonis respondetur. ¶ Ad primum dicitur, quòd in eo quod dicitur. Nisi Pater qui misit me traxerit eum, nō excluditur media virtus Christi & meritum eius, quo trahimur à Patre, imò etiam ipse dicit alibi, Nemo venit ad Patrem nisi per me, & nemo venit ad me, nisi Pater traxerit eum. ¶ Ad secundùm dicitur, quòd in eo quod habetur, Secundùm propositum gratiæ Dei, includitur etiam meritum Christi tanquàm effectus potissimus illius propositi; quia in Christo proposuit Deus reconciliare sibi omnia, vt dicitur ad Ephes. 1. ¶ Ad tertium ex Augustino dictum est in solutione ad. 2. principale argumentum. ¶ Ad quartum respondetur iuxta doctrinam primæ conclusionis, necessarium esse confiteri omnes dispositiones supernaturales dari nobis per meritū Christi. Item etiam omnia media temporalia & naturalia quatenus subordinantur prouidentiæ prædestinantis ad effectum prædestinationis, conferūtur nobis à Deo per merita Christi. v. g. quòd non deficeret aqua & minister ad baptizandum istum puerum, processit ex diuina prædestinatione per meritum Christi. Vide quæ diximus supra in hac quæstione, arti. 2. dubio. 2. notabili. 1. vbi ostendimus etiam ipsa temporalia posse cadere sub prædestinatione.

D Enique ad argumenta posita in quarta cōclusione respondetur. Ad primum dicitur, q̄ non omnia media ordinata à Deo ad salutem nostram sunt effectus nostræ prædestinatiouis. Sunt enim quædam media, quæ quanuis respectu principalis 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 potiùs causæ, neque rationem medij ad finem, sed potiùs rationem finis. ¶ Ad secundùm dicitur, quòd non est eadem ratio de oratione vnius membri respectu alterius, & de oratione

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: primò vt passio nostra recepta in nobis, & vt proprium bonum, & ita non est finis incarnationis Christi. Alio modo, vt est actio Dei, & sic potest intelligi, cùm 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 hîc 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 præscię tiam 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 secundùm rationem quàm præuisio ordinis supernaturalis, siue reprobationis siue prædestinationis, ergo. Confirmatur ex significatione nominis reprobationis. Nunquàm enim Deus reprobat bonum, sed potiùs 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 iustitię 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 absolutè 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 hîc 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 quòd 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 expressissimè id asserit, & ibi optimè explicatur à Caietano. Et ratio manifesta est. Quia Christus prædestinatus est vt esset redemptor, vt docet August. tomo. 7. lib. de Prædestina. Sancto. cap. 15. sed redemptio præsupponit peccatores redimendos præuisos à Deo, non igitur permissio peccati est effectus reprobationis. ¶ Vltimò. 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

Primasen tentia D. Aug. circa reprobationē.

DE hac quæstione variæ sunt sentētiæ. Prima est D. Aug. ꝙ in hominibus datur causa reprobationis ex parte reprobati, scilicet, originale peccatū, ita sanè quod Deus ab ęterno præuidit totā massam humani generis originali macula infectam ex peccato Adę. Ex qua massa statuit Deus misericorditer quosdā liberare, alios verò iustè propter originale peccatū reprobare, ibidēq; relinquere atq; dānare, & ab eis debitū pro peccato exigere. Hanc opinionē 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 Prædesti. Sanctorū cap. 8. & 9. to. 7. ¶ Argumētum potissimum pro hac sententia est, quod facit ipse Augustinus in locis citatis ex illo Rom. 9. Antequā quidquā 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 autē odio habui. Circa quod testimonium inquit Augusti. in epistola citata. Quid enim diligebat Deus in Iacob antequam natus fecisset aliquid boni, nisi gratuitū misericordiæ suæ donum? Et quid oderat in Esau antequā fecisset aliquid mali, nisi originale peccatum? Deinde ibidem reijcit Augustinus quandam responsionem falsam, scilicet, quòd ideo nondum natorum aliū oderat, alium diligebat: quia eorum futura opera præuidebat. Et dicit Augustinus, quòd est mirum talē sensum acutissimum, quem isti assignant, defuisse Apostolo. Cùm enim Apostolus rem stupendam proposuisset, quomodo, scilicet de nondum natis, neque aliquid agentibus boni aut mali recte dici potuerit, ꝙ vnū dilexerit Deus, & alium odio habuerit, ipsemet Apostolus sibi obiecta quæstione, motum exprimens auditoris, inquit ibidem. Quid dicemus ad hæc? nūquid iniquitas est apud Deum? Absit. Hic ergo erat locus opportunus vt respōderet Apostolus, quod isti respondent, scilicet quòd 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, & misericordiā præstabo, cuius misertus sum, ergo non currentis neq; volentis, sed Dei miserentis est. Concludit itaq; ibi Augustinus, quòd secluso 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, cùm tamen potuisset iustè vtrumque damnare. Et vtitur sæpissime locis citatis, exemplo de duobus debitoribus, quorum alteri creditor cōdonat debitum, & ab altero iuste requirit debitum, & tamen neutri facit iniuriam, sed alteri facit misericordiam. Concluditergo Augustinus, quòd non ponitur actuale peccatum causa reprobationis: sed solum originale: vt patet etiā 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 peccatū siue originale siue actuale. Cōsequētia patet, quia quod debet esse causa & ratio reprobationis necesse est vt sit causa totius effectus reprobationis: sed peccatū 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 cùm permissio peccati sit effectus diuinæ prouidentiæ, quatenus Deus ordinat permissionem ad finē supernaturalem, scilicet ad ostensionem iustitiæ & misericordiæ suæ, necesse est vt respectu quorundam ipsa permissio peccati sit effectus reprobationis, scilicet respectu illorum qui permittuntur cadere, & derelinquūtur in peccato vsque in finem.

Secundò. Nā 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 cùm 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 culpā hominem reprobauerit.

Tertio. Nam si peccatum originale est causa reprobationis quanuis sit remissum vel remittēdum, 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 dicūt aliqui respondētes pro sentētia Aug. ꝙ paruulus baptizatus nō dānabitur propter originale peccatum, sed nihilominus reprobatus est à Deo propter originale peccatū. Hęc tamē respōsio stare nō potest, primò quia in doctrina D. Aug. locis citatis nō solū habetur propter originale peccatū improbari seu reprobari homines, sed etiā dānari, & in dānationis massa iustè derelinqui, vt patet in lib. de Prędest. & gratia iā citato cap. 6. vbi ait, ꝙ Deus cui vult donat illud peccatū originale, & à quo vult debitū iustè poscit. Vbi loquitur de peccato originali, ꝓpter quod omnes homines reprobi reprobatur. Et cap. 16. ait, quòd dānatis pœna iusta redditur. Appellat autē dānatos eos, qui originali peccāto 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

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 q̃ aliqui reprobentur in infernum propter peccatũ, quod sibi misericorditer remissum est, ergo &c.

Quinto. Remisso semel originali peccato per baptismum, rogo 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 caden di 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 peccati 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. hîc in art. 3. & hæc de sententia August.

Secunda sententia.

ALtera sententia est quorundam Theologorum Thomistarũ dicentium, q̃ 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 q̃ non immeritò imputatur ad culpam ei, qui impedimẽtum præstat receptioni gratiæ: & inde colligebat q̃ homines reprobantur propter hoc impedimentum, quod præstãt gratiæ Dei, quia paratus est omnibus subuenire, & vult omnes homines saluos fieri. Existimabat etiam q̃ cum Augustinus semper afferat pro causa reprobationis originale peccatum, inde fit cõsequẽs quòd multo magis actuale peccatum possit esse causa reprobationis. Sed profecto quidquid sit de hac consequentia, tamen Augustinus expressè negat actuale peccatum causam esse reprobationis Esau. Item prædicta sententia eadem ratione tenetur cõcedere, q̃ in Angelis datur ratio & causa reprobationis, idest totius effectus reprobationis ipsum peccatum quod commiserunt. Tenetur etiam cõsequẽter asserere, q̃ 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.

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 diuinæ voluntatis, quatenus voluit misereri Iacob, & iustè derelinquere Esau. Et ex professo Aug. reijcit illã rationẽ & causam differentiæ, quã aliqui assignant, scilicet q̃ 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, q̃ 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 differentia in 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 quòd totus reprobationis effectus potest cadere super reprobum tanquam propter demeritum. Quòd si quis respondeat pro D. August. quòd ista permissio peccati 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 comparatiuè, sed absolutè 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 prędestinatio 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 ęterna 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 negetur 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 hîc 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 liberè 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 illã, & 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 facilè dissoluuntur argumenta quæ fiunt contra opinionem D. Thom. vt statim videbimus. ¶ Sed operæpretium 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: alioquin repetendus esset baptismus, necesse est vt pœna damni inquãtum

debita originali peccato nunquam redeat, aliquin non
eſſet iuſta pœna. Ex quo ſequitur euidenter, quòd neq;
ab æterno Deus habuit propoſitum priuandi aliquem
æterna beatitudine propter originale peccatum remit-
tendum. Vnde Concilium Trident. Seſsio. 5. decre. 5.
diffinit, quòd totaliter originale peccatum per baptiſ-
mũ remittitur & reatus illius, & nihil damnationis ma-
nere ijs, qui iuſtificati ſunt per baptiſmum. At verò ſi
maneret reatus ad pœnam damni, hoc eſt, obligatio ad
illam propter peccatum originale iam remiſſum, mul-
tum damnationis maneret his, qui ſunt in Chriſto Ie-
ſu, quod eſt contra Apoſtolum Rom. 8. hoc ſuppoſi-
to, quòd nemo catholicus negabit, ſententia Auguſti-
ni multipliciter, ſed ſemper difficillimè, defenditur ab
aliquibus.

Primus igitur modus defendendi illam eſt poſitus
in prima opinione, ſcilicet, q̃ D. Auguſt. eſt intelligen-
dus de peccato originali in quo aliquis finaliter mori-
tur, 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 ſecun-
dùm ſe, quod ſemel remiſſum eſt: redit tamen ſecundũ
quandam ingratitudinem receptæ miſericordiæ in ba-
ptiſmo. Sic enim ſcholaſtici concedunt, quòd peccata
ſemel remiſſa per pœnitentiam redeunt per ſequens
peccatum, ſecundùm quandam ingratitudinem, atque
ita verificabitur, quòd propter originale peccatũ iam
remiſſum aliquis homo & reprobatur & damnatur ali
quo modo, ſcilicet, propter ingratitudinem, quæ eſt in
peccato actuali. Sed tamen hic modus dicendi nõ con-
ſonat 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 cau-
ſam reprobationis, ergo. Deinde alicui poteſt remitti
originale peccatum, qui poſtea damnabitur abſque ali
qua circunſtantia ingratitudinis. Probatur. Si infans
baptizatus rapiatur à Paganis, & conſtituatur vbi non
poſsit habere notitiam ſui baptiſmi, ſed mortaliter pec-
cans 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 tẽ-
porales, & quantum ad vulnera naturæ, quæ manent
ſecundùm D. Tho. 1. 2. q. 85. art. 3. Manet enim in in-
tellectu vulnus ignorantiæ, quæ eſt quædam ruditas
ad verum ſibi neceſſarium. Manet in voluntate vulnus
malitiæ, non quia ſit culpa, ſed quatenus voluntas faci-
lis eſt ad malum. Manet infirmitas in iraſcibili, quate-
nus homo difficillimè aggreditur bonũ arduum. Ma-
net denique vulnus concupiſcentiæ quatenus potentia
concupiſcibilis facilè deſtituitur debito ordine ratio-
nis, quia tendit in bonum delectabile abſque recta mo
deratione: & quia huiuſmodi vulnera ſunt occaſiones,
& quodammodo cauſæ, vt homines labantur in actua-
lia peccata propter importunam & frequentem carnis
impugnationem, iuxta illud Roman. 7. Video aliam le
gem in membris, &c. ideò dicunt, quòd damnatur ho-
mo propter originale peccatum, hoc eſt, propter effe-

A ctus originalis peccati, quatenus homo attractus & ille-
ctus à propria cõcupiſcentia incidit in actuale pecca-
tum. Sed neque iſte modus ſatisfacit, nec conſonat cũ
doctrina Auguſtini, quia Deus non odio habet homi-
nem 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 vul-
nera illa communia ſunt reprobis & prędeſtinatis om-
nibus: conſtat autem, quòd in prædeſtinatis Deus non
habet odio illa vulnera, ergo neque in non prædeſtina
tis, ergo hic modus dicendi nõ eſt ſufficiens: ſolũ enim
aſſerit, q̃ occaſionaliter damnantur homines propter
B originale peccatum, & propter reliquias ipſius.

Quartus modus eſt, quòd poſt remiſſum peccatum
originale in reprobis, quantum ad culpam, non remit-
titur quantum ad pœnam quandam debitam ſecundũ
ſe originali peccato, quæ eſt permiſsio vt cadat ille re-
probus 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 con-
demnetur, & ita radicaliter & cauſaliter originale pec-
C catum dicitur cauſa reprobationis cuiuſlibet hominis
reprobati. Sed hic modus dicendi mihi non videtur ſa-
tis tutus, quanuis videatur aliquo modo conſequenter
loqui iuxta ſententiam D. Auguſt. Et ratio quę me mo
uet eſt, quia argumentum quintum factum contra ſen
tentiam Auguſt. non ſoluitur per iſtum modum dicẽ-
di, quo tamen concluditur magnum inconueniens, ſci-
licet, 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
D 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 mor-
talitatem & rebellionem appetitus inferioris contra ra
tionem, & alias temporales pœnalitates, quæ omnia
ſubſequuta ſunt ex peccato originali tanquam ex re-
mouente prohibens. Remouit enim originale peccatũ
demeritoriè originalem iuſtitiam, per quam prædicta
mala prohibebantur. Baptizatis itaque omnibus infan
tibus æqualiter remittitur pœna damni, quæ eſt priua-
tio diuinæ viſionis, & æqualiter acquirunt ius ad vitam
E æternam per gratiam baptiſmalem. Reliquæ verò pœ-
nalitates conſequutæ ex abſentia iuſtitiæ originalis tã-
quam ex remouẽte prohibens inæquales eſſe poſſunt
materialiter in ſe ipſis, ſecundùm quod aliquis homo
ex natura propriæ cõplexionis poteſt eſſe magis pro-
cliuis ad libidinem, quàm alius, & etiam ad infirmitates
corporales. Cæterùm adijcere ſuper iſtas pœnas quan-
dam pœnam ſpecialem & ſupernaturalem, quæ per ſe
reſpondeat originali peccato, qualis eſt permiſsio &
derelictio in actuali peccato, quæ non ſit cõmunis om-
nibus 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 quantū 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, etiā 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 peccatū 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 ęterna 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 peccatū, ex qua tamen voluit Deus misericorditer aliquos eripere & perducere ad vitam æternam: cæteros vero non prædestinando illos reliquit in massa damnationis & reprobationis, & propterea dicūtur reprobati propter originale peccatum. Sed hic modus dicendi nihil firmitatis habet ad defensionem sententiæ D. Augustī. 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 prędestinauerit, siue non: atque ita hic modus nō ostendit, quomodo de facto isti sint reprobati propter peccatum illis remittendum, sed solum docet, q̄ propter illud peccatum tota humana natura fuit odio habita à Deo in protoparente Adam, & quodlibet indiuiduum 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. Augustī. 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. Augustī. statim fieri consequens, q̄ etiam futura bona opera Iacob fuerint causa prædestinationis ipsius, propterea semper negauit præscientiam malorū operum Esau causam fuisse reprobationis ipsius. Sed quoniam hæc consequentia non est necessaria, vt iam ostendimus, eò quòd 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 autē merita bona possunt esse causa prædestinationis, hoc est, totius effectus prædestinationis; quia nihil potest esse causa sui ipsius: propterea manifestum est, q̄ non est eadem ratio prędestinationis & reprobationis, vt si detur causa reprobationis ex parte nostra, detur etiam prædestinationis. Si itaque D. Augustī. voluisset attendere malitiam huius consequentiæ, nunquam posuisset 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. Vtrumq́; enim præsciuit Deus ita futurum, & vtrumq́; permisit. Cæterùm testimonium Apostoli Rom. 9. Non ex operibus, sed ex vocante &c. quo conuincitur Augustī. 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 & rationē, quare potius Iacob eligatur à Deo quā Esau, & negat rationem esse bona opera Iacob etiam præscita à Deo, quod significat, cum inquit, Non ex operibus, idest, non ex meritis ortum habuit illa differentia, sed solùm ex misericordia vocantis, quoniam ambo digni erant ex seipsis damnatione ęterna. 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, tūc necessaria est secunda opinio, quia merito peccati debetur iustè 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 diuinę, secundùm quā Deus permittit peccatum ad ostensionem iustitiæ suæ, & maioris misericordiæ in prædestinatis. Et propterea necesse est etiam dicere, quòd non datur causa reprobationis ex parte reprobati, quoniam omnium effectuū reprobationis collectiuè nō datur aliqua causa ex parte reprobati, siquidem non datur causa demeritoria illius permissionis peccati. Hæc sententia D. Thom. tutissima est & proprijssimè 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 q̄ natura defectibilis deficiat. Et hæc prouidentia non solum est de medijs ad finem naturalem, sed etiam ad supernaturalem

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 ſupernatura-
lis, & 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-
bationis non vtimur quatenus ſignificat reſpuere ali-
B 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
D peccatum intrauit in mundum, & per peccatum mors.
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
E vel metaphoricè ſatis dictum eſt in quęſt. 19. in vltimis
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.
Secundò 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 iuſtitię
& illius repręſentatio. 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. hîc 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 hîc, 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
D 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 q Filius Dei factus eſt ho-
mo, q offerret ſacrificium Deo infinitè gratum & ſa-
tisfaceret ad æqualitatem iuſtitiæ pro peccatis totius
humani generis. In qua re magis oſtenditur rigor diui-
næ iuſtitiæ & maietatis, quàm in punitione dæmonū.

Ad quartum negatur conſequentia illa facta de pri-
mo ad vltimum: ratio eſt, quia non proceditur in eodē
E genere cauſæ. Etenim reprobatio præſupponit prædeſ-
tinationem 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 factæ in argumento ad probandam maiorē & minorē.

Ad quintum respondetur, quòd formaliter loquendo reprobatio vt accipitur à D. Tho. est actio prouidētiæ sicut & prædestinatio. Quæ tamē reprobatio præsupponit voluntatem permittendi peccata ad ostēsionem diuinę iustitiæ in punitione peccatorum, & ita reducitur ad iustitiam ipsa reprobatio in suis effectibus. Nam permissō ordinatur ad istum finem, scilicet ostensionem iustitiæ, derelictio verò iam est quasi iusta quędam punitio peccatorum iustitiæ vindicatiuę: meretur enim homo propter peccatum derelinqui à Deo. Punitio vero æterna manifestum est quòd sit effectus vindicatiuæ iustitiæ. Quomodo autem debeat intelligi, q in omni opere Dei sit iustitia & misericordia, satis explicatum est à D. Tho. q. 21. art. 4. non enim est necessarium, quòd omne opus Dei aut actio Dei sit formaliter iustitiæ, vel misericordiæ, sed satis est q sit aliquis effectus diuinæ prouidentiæ ordinatus ad ostensionē iustitiæ vel misericordiæ vel ad vtrumque, sicut ordinatur permissio peccati ad ostensionē iustitiæ in dānatis, & in prædestinatis ad ostēsionē maioris misericordiæ.

Superest respondere ad alia argumēta facta pro sententia Augustini & Scoti. Respondetur ergo ad argumentum potissimum August. ex illo Rom. 9. Non ex operibus &c. quòd illud testimonium fauet sententiæ 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 Apostolus 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, q M. Soto in fine quarti sententiarum retractauit sententiam. Ad locum vero D. Tho. ex lectione. 2. Rom. 9. dicitur, q ipsemet ibidem satis se explicat dum inquit, q præscientia peccatorum potest esse aliqua ratio reprobationis ex parte pœnæ, inquātum Deus proponit se puniturum malos propter peccata, quæ à se ipsis habent & nō à Deo. Hęc D. Th. Ad testimoniū ex lib. 3. contra gentes dicitur, q nusquā dixit D. Tho. q homines reprobētur propter illud impedimentum, quod est peccatū neq; ex illis verbis colligitur, bene tamē q condemnentur propter illud impedimentum, quod obijciunt gratiæ Dei vocantis. Cæterum iam diximus, quòd illa secunda sententia si attentè consideretur, nō differt à sententia D. Tho. nisi nomine: quia diuersa intelligit nomine reprobationis. Hactenus de hoc articulo celeberrimo.

144 1. dist. 40. q. 3. art. vnic. & 5. quoll. q. 1. arti. 2. & 11. quol. ar. 3. & 12. quol. ar. 3. & ver. q. 6. art. 3. & 5. & ad Heb. 12. li. 4. co. 4. fi. † li. de cor. & gra. c. 13 tom. 7.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrùm prædestinatio sit certa.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, q prædestinatio non sit certa. Quia super illud Apoc. 3. ca. Tene quod habes, ne alius accipiat coronā tuā, dicit † August. quòd alius non est accepturus, nisi iste perdiderit. Potest ergo & acquiri & perdi corona, quæ est prædestinationis effectus. Non est igitur prædestinatio certa.

¶ 2 Præterea. Posito possibili nullū sequitur impossibile. Possibile est autē aliquem prædestinatum, vt Petrum, peccare, & tunc occidi. Hoc autem posito sequitur prædestinationis effectum frustrari. Hoc igitur non est impossibile. Non ergo est prædestinatio certa.

¶ 3 Præterea. Quicquid Deus potuit potest. Sed potuit non prædestinare quem prædestinauit. Ergo nunc potest non prædestinare. Ergo prædestinatio non est certa.

SED contra est, quod super illud Rom. 8. Quos præsciuit, hos & prædestinauit, &c. dicit glo. Prædestinatio † est præscientia & præparatio beneficiorū Dei, qua certissimè liberantur quicunque liberantur. Sumitur ex Aug. li. de bono perseuc. c. 14. tomo. 7.

RESPONDEO dicendum, quòd prędestinatio certissimè & infallibiliter consequitur suum effectum, nec tamen imponit necessitatē, vt, scilicet, effectus eius ex necessitate proueniat. Dictū est *enim supra, quòd prædestinatio est pars prouidentiæ. Sed nō omnia, quę prouidentiæ subduntur, necessaria sunt: sed quædam contingenter eueniunt secundum cōditionem causarū proximarū, quas ad tales effectus diuina prouidētia ordinauit. Et tamē prouidentiæ ordo est infallibilis, vt supra * ostensum est. Sic igitur & ordo prædestinationis est certus, & tamen libertas arbitrij non tollitur ex qua contingenter prouenit prædestinationis effectus. Arti. 1. huius quæst. Q. 22. ar. 4

Ad hoc etiam considerandæ sunt quæ supra * dicta sunt de diuina scientia & de diuina voluntate, quæ contingentiam à rebus non tollunt, licet certissima & infallibilia sint. Q. 14. art. 13. Q. 19. ar. 4

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 potest per peccatum mortale sequens. Alius autem illam coronam amissam accipit, inquantum loco eius subrogatur. 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 homines & in locum Iudæorum gentiles. Substitutus autē in statum gratiæ etiam quantum ad hoc coronam cadentis 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 secundum 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 *, quòd Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione propter immutabilitatem diuinæ voluntatis, non tamen absolutè ita dicendum est hīc de prædestinatione. Vnde non oportet dicere, quòd Deus 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. Arti. 4. huius quæst. 1. dist. 4. 7. 3. arti. vnico. & vers. q. 6. arti. 4.

SVMMA

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 hîc, 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 maximè. 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 posśit nō prædestinare quē prædestinauit, in sensu cōpositō accipiendo, quanuis simpliciter loquendo istum hominē, de quo dicimus quòd est prædestinatus, posśit 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 sine 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 pauciori-bus. 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.

Li. 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, q 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 q hi, vel illi. Sed hoc tollit certitudinē prædestinationis, de qua iam * diximus. Et ideo oportet dicere, q numerus prædestinatorū sit certus Deo non solū formaliter, sed etiā materialiter. Sed aduertendū est, q 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 B euidentiā est sciendū, q 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. Præordinauit 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 præordinatus à Deo. Sed tot huiusmodi diuina prouidētia produxit, quot sufficiunt ad specierū conseruationē. Inter omnes autē creaturas principalùis ordinatur 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 præordinati à Deo in bonū electorū, quibus omE nia cooperātur in bonū. De numero autē omniū prædestinatorū hominū quis sit, dicunt quidam, q tot ex 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 meliùs dicitur, quòd soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus.

Arti. præc.

Q. 7. art. 2. & 3.

AD primū ergo dicendū, q verbum illud Deuter. est intelligēdum de illis, quæ sunt prænotati à Deo respectu præsentis iustitiæ. Horū enim numerus & augetur & minuitur, & non numerus prædestinatorum.

AD secundum dicendū, q 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 partiũ principaliũ ad bonum vniuerſi.

A D tertium dicendum, quòd bonum proportionatum communi ſtatui naturæ accidit vt in pluribus, & deficit ab hoc bono vt in paucioribus. Sed bonum, quod excedit communem ſtatũ 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 ſciẽtiam intelligibiliũ rerũ.Cùm igitur beatitudo æterna in viſione Dei conſiſtens excedat communem ſtatum naturæ,& præcipuè ſecundùm quòd eſt gratia deſtituta per corruptionem originalis peccati,pauciores ſunt qui ſaluãtur.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.

Secunda concluſio. Numerus prædeſtinatorum certus eſt Deo,non ſolùm ratione cognitionis,ſed ratione electionis & definitionis cuiuſdã principalis.

Tertia concluſio. Non ſic autem omnino eſt de numero reproborum,qui videntur eſſe à Deo præordinati in bonum electorum.

Has duas vltimas cõcluſiones ſimul probat D.Tho. eleganti diſcurſu, in cuius intelligentia aliqui falluntur & 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 in quantum homo, & ita cognoſcit numerum prædeſtinatorum & reproborum.

SVMMA ARTICVLI.

DVbitatur in hoc articulo, Vtrùm numerus prædeſtinatorum 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 cõſequens minuetur numerus ille.Similiter ſi reprobus poteſt ſaluari,ergo poteſt adijci ad numerum ſaluandorum, ac per cõſequẽs prædeſtinatorum , ergo ille numerus poteſt augeri. ¶Secundò. Simpliciter loquendo poteſt Deus nõ 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, tũc bene ſequitur,ergo condẽnabitur Petrus, ergo eſt poſsibile, quòd numerus prædeſtinatorum ſit minor,quàm eſt. Quòd ſi aliquis reſpõdeat, quòd hæc omnia argumẽta procedunt in ſenſu diuiſo,non autem in cõpoſito, hoc eſt,non probant hæc duo eſſe compoſsibilia ſimul,ſcilicet,q̃ aliquis ſit prædeſtinatus & damnetur, & quòd aliquis ſit reprobus & ſaluetur, quanuis 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, & dãnetur: ſed alterum horũ 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 eadẽ eſt ratio de poſsibilitate vel impoſsibilitate in ſenſu compoſito & diuiſo quantum ad præſentem quæſtionem. Nos enim quærimus,an ſimpliciter loquẽdo ſit modo poſsibile,q̃ 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. Conſequẽtia 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, q̃ ille eſt electus & certus à Deo per modum prędefinitionis cuiuſdam,non ſic autem de numero reproborũ. Quemadmodum artifex non per ſe elegit aliquem numerum lapidum ad conſtruendum ædificium,quod principaliter prædefiniuit. Propter hoc argumentum aliqui ex modernis opinantur, q̃ ſimpliciter loquẽdo numerus reproborum nõ eſt prouiſus nec prædefinitus à Deo. ¶Quintò arguitur argumẽto 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. ¶Sextò arguitur argumento eiuſdem. Nam ſi numerus prædeſtinatorum

torum & reproborum eſt prædeterminatus à Deo, ſequuntur multa inconuenientia. Primum, q tolleretur vis prædicationis, exhortationis, correctionis fraternæ, quæ quidem omnia fruſtra fierẽt ſi iam prædefinitum eſt ab æterno quid ſit futurũ. Secundum inconueniẽs eſt, quòd fuſtra Deus exhortaretur homines bonis inſpirationibus & inſtigationibus. Tertium, quia ſi numerus prædeſtinatorum eſt certus, ſequitur, q 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 primò aſſerit, eſſe contra ſacras literas affirmare, q ſoli prædeſtinati ſaluẽtur, & q 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 q illi ſaluabuntur, vel damnabuntur ſecundùm 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 ſecundùm fidem, quòd numerus prædeſtinatorum & reproborum eſt certus Deo ab æterno & formaliter & materialiter. Itaque Deus certò ſcit & prædefiniuit ab æterno, q iſtæ perſonæ in hoc numero ſunt ſaluandæ, & q 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 præſciẽtia 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, q 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 oppoſita 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. hîc, quoniã etſi numerus reproborũ ſit certus, etiam materialiter, infallibiliter ſecundùm diuinam cognitionem, nõ eſt prædefinitus per ſe primò ſecundùm principalem prædefinitionem. Vult dicere D. Tho. quòd Deus perſe 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 prędefinitione.

Tertia concluſio. Certiſsimum eſt ſecundùm fidem, quòd quicunque aſſequuntur vitam æternã, ſunt ſimpliciter prædeſtinati. Itaq; eſt manifeſta hæreſis, quòd ſolùm ſunt prędeſtinati homines eximiæ 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, ideſt, prædeſtinauit. Et ita ſolent dicere doctores, q prædeſtinatio eſt prępparatio beneficiorum Dei igitur quicunque aſſequuntur vitam æternã, cùm accipiant regnum ſibi paratum, ſimpliciter ſunt prædeſtinati. Secundò ſic argumẽtor ex illo Rom. 8. Quos pręſciuit & 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 manifeſte 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 verò 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 eiuſmodi myſterijs ſupernaturalibus teſtimonijs reuelatis agendum eſt, iuxta illud Auguſt. 1. tomo libro de moribus Eccleſiæ. 7. cap. Audiamus oracula, noſtraſq; ratiunculas diuinis ſubmittamus 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 miſi 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 præextitiſſe, & 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, quòd quanuis abſolutè & ſimpliciter Deus poſsit non dare gratiam homini: hæc 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 hîc & nũc: & quòd ipſe hîc & nunc non præparetur. Alioquin propoſitum Dei eſſet incertum & impotens & ineficax & 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, quòd 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, quòd 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 cum 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 facta 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 ſicut Deus ab æterno potuit hunc hominem non prædeſtinare, ita conceditur ab aliquibus (inquit magiſter) q; & 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 modò 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

eſt eadem, & fuit eadem, & ideò nihil potuit quod non poſsit 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 compoſito vel 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. hîc 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 hîc manifeſta eſt conſiderantibus, ſcilicet, quòd electio prædeſtinatorum eſt per modum cuiuſdam definitionis principalis, vt ipſe dicit expreſsè: 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, q̃ 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 quorũdam, & etiam respectu aliorum interdum fiunt ad maiorem ostensionẽ diuinæ iustitiæ, eò quòd illi propter suam malitiam hæc ipsa cõuertunt 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 mediũ & effectus prædestinationis illorum, & medium ad salutem. ¶ Ad secundum inconueniẽs 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, quã nemo nisi aperte hæreticus negare audebit. Et probatur quod dicimus. Nam simile argumentum prorsus faciemus de præscientia, quod ille facit de prædestinatione, scilicet si Deus certissimè præsciuit quibus profuturæ sint ipsius inspirationes & quibus non, frustra videretur exhortari eos quos præsciuit repugnaturos vocãti Deo. Vnde ad huiusmodi argumenta dicendum est, q̃ nihilominus Deus in his hominibus operatur sapienter iuste & 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, q̃ 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 conscindendam aliquam hæresim, qua iam vulgò 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 q̃ Deus est trinus & vnus, quia hæc est doctrina Ecclesię. Secundò dicit, quòd populo potius est prædicandum, quòd omnia bona sunt à Deo, quòd sine eius gratia nihil possumus ad vitam æternam facere, quòd bonũ sit, & quòd oportet semper orare & non deficere, & postulare à Deo abundantiam in gratia, & perseueran tiam in bono; & quod hæc facientes cõfidentiam possunt habere quòd sunt de numero prædestinatorum, & nihilominus bonis operibus semper insistere. Dicendum ergo ad illud tertium inconueniens Catherini, q̃ viros cordatos & humiles veritas prædestinationis nõ 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. di. 17. ar. 3. q. 1. 3. & 4. dist. 45. q. 3. arti. 3. 5. & verit. q. 6. art. 6.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur quòd prædestinatio non possit iuuari precibus sanctorum. Nullum enim æternum impeditur ab aliquo temporali. Et per consequens nõ potest temporale iuuare ad hoc quòd aliquod æternum sit. Sed prædestinatio est æterna. Cùm igitur preces sanctorum sint temporales, non possunt iuuare ad hoc quòd aliquis prædestinetur. Nõ 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 dixe runt 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.

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.

AD primum ergo dicendum, quòd ratio illa oſtendit, quòd prædeſtinatio non iuuatur precibus ſanctorum quantum ad ipſam præordinationem.

AD ſecundum dicendũ, q̃ 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 medijs vt ordinis pulchritudo ſeruetur in rebus, & vt etiam creaturis dignitatem cauſalitatis communicet.

AD tertium dicendũ, q̃ ſecundæ cauſæ nõ poſſunt egredi ordinem 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 intrinſece 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.

147 1. di. 40. q. 1. art. 1. 2. 5. & 3. diſ. 31. q. 1. ar. 2. q. 2. per totũ, & q. 3. 1. & ver. q. 7 ar. 4. & Pſalm. 39. co. 8. & Philipp. 4. co. 1. fi.

AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur, quòd liber vitæ non ſit idem quod prædeſtinatio. Dicitur enim Eccleſi. 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. Auguſt. in † lib. 20. de Ciui. Dei ait, quod 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.

† Gl. interlinearis ibidem.

† lib. 20. de Ciu. Dei. c. 14. à medio tomo. 5.

† Gloſſa ordinaria. ibid. & ſumitur ex Caſſiodoro.

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: vtpote 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.

Ar. 4. quæſtio. præc.

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 dicendū, quòd liber vitæ poteſt dici dupliciter. Vno modo cōſcriptio eorum, qui ſunt electi ad vitam, & ſic loquimur nūc 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 ſecundū rationem differt liber vitæ à prædeſtinatione. Importat enim notitiam prædeſtinationis, ſicut etiam ex gloſſa inducta apparet *.

In argum. ſed contra.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm liber vitæ ſit ſolum reſpectu vitæ gloriæ prædeſtinatorū?

148 ver. q. 7. ar. 5. 6. & 7. & 3. diſtin. 31. q. 1. ar. 2. q. 1.

AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur quòd liber vitæ non ſit ſolum reſpectu vitæ gloriæ prædeſtinatorū. 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, etiā notitia vitæ naturæ dicetur liber vitæ.

¶ 3 Præterea. Aliqui eligūtur ad gratiā, qui nō eligūtur ad vitā gloriæ, vt patet per id quod dicitur Ioā. 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.

Arti. præc.

Arti. præc.

SED contra eſt, quòd liber vitæ eſt notitia prædeſtinationis, vt * dictum eſt, ſed prædeſtinatio non reſpicit vitam gratiæ, niſi ſecundum quod ordinatur ad gloriam. Non enim ſunt prædeſtinati qui habent gratiam, & deficiunt à gloria. Liber igitur vitæ nō dicitur niſi reſpectu gloriæ.

Arti. præc.

RESPONDEO dicendum, q 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 rationē finis. Non enim miles eligitur aut conſcribitur ad hoc quòd armetur, ſed ad hoc q 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 primū ergo dicendū, q vita diuina etiā prout eſt vita glorioſa, eſt Deo naturalis. Vnde reſpectu eius nō eſt electio, & per conſequens neque liber vitæ. Non enim dicimus q aliquis homo eligatur ad habendum ſenſum, vel aliquid eorum quæ cōſequuntur naturam. Vnde per hoc etiā patet ſolutio ad ſecūdum. Reſpectu enim vitæ naturalis non eſt electio neque liber vitæ.

A D tertium dicendū, q vita gratię nō habet rationem finis, ſed rationē eius quod eſt ad finem. Vnde ad vitā gratiæ non dicitur aliquis eligi, niſi inquantū vita gratiæ ordinatur ad gloriā. Et propter hoc illi qui habent gratiam, & excidunt à gloria, non dicuntur eſſe electi ſimpliciter, ſed ſecundùm 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.

149 1. di. 31. q. 1. ar. 2. q. & di. 40. q. 1. artí. 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.

AD TERTIVM ſic proceditur. Videtur q 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 nō poteſt aliquid ſubtrahi. Similiter neque à prædeſtinatione. Ergo nec de libro vitæ poteſt aliquid deleri.

¶ 2 Præterea. Quicquid eſt in aliquo, eſt in eo per modum eius in quo eſt: ſed liber vitæ eſt quid æternū & immutabile. Ergo quicquid eſt in eo, eſt ibi nō 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 quidā dicunt, quòd de libro vitæ nullus poteſt deleri ſecūdùm 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 præſentē iuſtitiam quam in eis vident. Sed quando apparet vel in hoc ſeculo vel in futuro, q ab hac iuſtitia exciderūt, dicuntur inde deleri. Et ſic etiam exponitur in † gloſ. deletio talis, ſuper illud Pſal. 68. Deleantur de lib. viuētium. Sed quia non deleri de libro vitæ ponitur inter præmia iuſtorum, ſecundùm illud Apocal. 3. Qui vicerit ſic, veſtietur veſtimentis albis, & non delebo nomē eius de lib. vitæ (quod autē ſanctis repromittitur, nō 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 cōſcriptio ordinatorum in vitā æternam. Ad quam ordinatur aliquis ex duobus, ſcilicet, ex prædeſtinatione diuina, & hæc ordinatio nūquā deficit, & ex gratia. Quicūque 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. Pſal. 68.

ad habendum vitam æternam, à qua tamen deficiunt per peccatum mortale. Illi igitur qui ſunt ordinati ad habēdum vitam æternam ex prædeſtinatione diuina, ſunt ſimpliciter ſcripti in libro vitę: quia ſunt ibi ſcripti vt habituri vitam æternam in ſeipſa, & iſti nunquā delentur de libro vitæ. Sed illi qui ſunt ordinati ad habendum vitam æternam, non ex prædeſtinatione diuina, ſed ſolum ex gratia, dicūtur eſſe ſcripti in libro vitæ, nō 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 nō referatur ad notitiam Dei, quaſi Deus aliquid præſciat, poſtea neſciat, ſed ad rem ſcitam: quia ſcilicet Deus ſcit aliquem prius ordinari in vitam æternam, & poſtea non ordinari cum deficit à gratia.

In cor. art.

AD 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.

AD ſecundum dicendum, quòd licet res in Deo ſint immutabiliter, tamen in ſeipſis mutabiles ſunt. Et ad hoc pertinet deletio libri vitæ.

AD tertium dicēdum, 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 ordinē ad vitam æternam per gratiam. Quod etiam ſub diuina notitia comprehenditur, licet non de nouo.

CIRCA totam iſtam quæſtionē notandum eſt, quòd in ſacris literis multiplici ſignificatione liber vitæ accipitur. Aliquando vt deſignet propriam conſcientiam, in qua omnia hominis geſta ſiue bona ſiue mala ſunt veluti ſignata, & apparebūt in vltimo die ſic vt vnuſquiſquiſque apertè intueatur in conſcientia alterius, vt in libro quodam quidquid geſtum eſt ab illo. Sic intelligitur illud Danielis cap. 7. Iudiciū 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 abſcōdita tenebrarū &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, & teſtamentū altiſsimi. Et Bar. 4. Hic liber mādatorū Dei &c. Alius eſt liber, qui dicitur clauſus fuiſſe in ſacra ſcriptura, de quo Apoc. 5. & hic liber nihil eſt aliud quàm arcanum myſteriū 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 fœliciſsimā 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 quādo peccāt. Quia iuxta Dei præordinationem tandem conſequentur vitam æternam. Reprobi autem ſimpliciter loquendo non ſcribūtur in libro hoc: ſed ſecūdùm quid quādo ſunt in gratia, quia ſecundùm illam præſentē iuſtitiam pro tunc habent ius ad gloriam, & quādo peccāt 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, q̄ poterat deleri. Reſpondetur primo, quòd ſermo prophetæ fuit hyperbolicus, & ſic nihil mirum quòd peteret impoſsibile. Secundo reſpōdetur, 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.

150

AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur q̄ in Deo nō ſit potentia. Sicut enim prima materia ſe habet ad potentiā, ita Deus, qui eſt agens primum, ſe habet ad actum. Sed prima materia ſecundùm ſe conſiderata, eſt abſque omni actu. Ergo agēs primum, quod eſt Deus eſt abſque potentia. 1. diſt. 42. q. 1. art. 1. Et 1. cōtra cap. 16. & li. 2. c. 7. 8. 9. & 10. Et po. q. 1. artic. 1.

¶ 2 Præterea. Secūdum Philoſo. † in 9. Meta. qualibet potētia, melior 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 ſuprà † oſtenſum eſt. Ergo nulla potentia eſt in Deo. Lib. 9. Metap. tex. 15 tomo. 3. Q. 3. ar. 3.

¶ 3 Præterea. Potentia eſt principiū operationis. Sed operatio diuina eſt eius eſſentia, cùm in Deo nullum ſit accidens. Eſſentiæ autem diuinæ nō 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. Q. 14. arti. 8. & q. 19. art. 4.

SED

SED contra est, quod dicitur in Psal. 88. Potens es Domine, & veritas tua in circuitu tuo.

RESPONDEO dicendū, ꝙ duplex est potētia, scilicet passiua, quæ nullo modo est in Deo, & actiua quam oportet in Deo summè ponere. Manifestum est enim, quòd vnumquodque secūdùm quod est actu & perfectū, secundùm hoc est principium actiuum alicuius. Patitur autē vnumquodque secūdùm quod est deficiens & imperfectū. Ostensum † est autē supra, quòd Deus est purus actus & simpliciter & vniuersaliter perfectus: neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Vnde sibi maximè competit esse principium actiuū, & nullo modo pati. Ratio autem actiui principij cōuenit potentiæ actiuæ. Nam potētia actiua est principiū agendi in aliud, potentia verò passiua est principium patiendi ab alio vt Philosophus dicit * 5. Meta. Relinquitur ergo quòd in Deo maximè sit potētia actiua.

Q. 3. art. 2. Q. 4. ar. 1. & 2.

Li. 5. Meta. tex. 17. tomo. 3.

AD primum ergo dicendum, quòd potentia actiua non diuiditur cōtra actum, sed fundatur in eo. Nam vnumquodque agit secundùm quod est actu, potentia verò passiua diuiditur cōtra actum. Nam vnumquodque patitur secundùm quod est in potētia. Vnde hæc potentia excluditur à Deo, non autem actiua.

AD 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 ꝙ aliud sit nobilius quàm potentia Dei.

AD tertium dicendū, ꝙ potētia in rebus creatis nō solum est principiū actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo saluatur ratio potētiæ quantū ad hoc, quòd est principiū effectus, non autem quantū ad hoc, quòd est principiū actionis, quæ est diuina Essentia: nisi fortè secundum modū 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 potētiæ, quantum ad hoc, quòd est principium effectus.

AD quartum dicendum, quòd potentia non ponitur in Deo vt aliquid differens à scientia & à voluntate secundùm rem, sed solum secundùm rationē, inquantū scilicet potentia importat rationem principij exequentis id quod voluntas imperat, & ad quod scientia dirigit. Quæ tria Deo secundùm idem cōueniunt. Vel dicendum, quòd ipsa scientia vel voluntas diuina secundùm quod est principium effectiuum, habet rationem potentiæ. Vnde consideratio sciētiæ & voluntatis præcedit in Deo considerationem potentiæ, sicut causa præcedit operationem & effectum.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. In Deo non est potētia passiua.

¶ Secunda conclusio. In Deo est maximè potentia actiua.

Ratio vtriusque conclusionis est. Quia Deus est purus actus, & maximè perfectus.

COMMENTARIVM.

DE hac materia disputāt scholastici in 1. d. 42. & 43. & D. Tho. edidit speciales quęstiones de potētia in disputatis. Vide illū 2. cōt. gēt. c. 7. & 10.

A Notandum est in hoc articulo, quod D. Thom. hìc non accipit potentiam pro potestate dominij: sed pro virtute & vi connaturali ad productionem effectuum. ¶ Secundo est notādum quòd quemadmodum actus est duplex, alter secundus, qui est rei operatio, qui proprijsimè 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, B 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, ꝙ in Deo propriè loquendo intellectus & voluntas non dicūtur 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 proprie potentia actiua in ordine ad productionem C personarum diuinarum, examinabitur infrà quæst. 41. Conclusio ergo D. Tho. habenda est tanquam certissima eadem certitudine, qua tenemus Deum esse purū 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 maxi D mè 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, quòd habeat potentiam actiuam, atque adeo ex eo quòd Deus est maximè ens in actu, nō 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 potētiam actiuam cum sint passiuæ qualitates, ergo.

Respondetur quòd D. Thomas non fundauit rationem suam super hoc tantum, quòd Deus est maxi E mè 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 admittēdo illam propositionem, cui videtur inniti tota ratio D. Tho. Videlicet, quòd quælibet res secundùm quod est in actu habet potentiam actiuam.

Ad primum respondetur quòd grauitas lapidis in ordine ad motū deorsum habet quodammodo rationem actiuæ potētiæ, quia ille motus sequitur grauitatē

per quandam reſultantiam naturalem, quæ quædam efficientia eſt, licet non perfecta. Secundò reſpõdetur, quòd grauitas 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. di. 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.

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.

† text. 63. 64. & 65. tom. 3. † li. 8. Phy. tex. 79. tomo. 2.

¶ 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.

Li. 8. ſuper Gen. c. 10. 22. & 23. tomo 3. † lib. 8. non multũ procul ante mediũ art. præced.

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) B ſequitur quòd eius potentia ſit infinita. Q. 7. ar. 1. Q. 7. art. 1.

AD primum ergo dicendum, quòd Philoſophus loquitur de infinito, quod eſt ex parte materiæ nõ terminatæ per formam: cuiuſmodi eſt infinitũ, quod congruit 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. art. 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. 3. ar. 5. & q. 4. ar. 3.

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 fue E rit infinita, moueat improportionabiliter citiùs, quod 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 maximè 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 existimo 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 ꝙ creatio animæ rationalis, quæ necessaria est ad cuiuscũque 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 secũdum 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 infinitas 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 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 secundùm 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 potest 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 posit 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 potentia ad causandum gratiam absque termino intensionis 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?

AD tertium sic proceditur. Videtur quòd Deus non sit omnipotens. Moueri enim & pati aliquid omnium est: sed hoc Deus non potest: Est enim immobilis, vt supradictum † est: Non igitur est omnipotens. 152 3. q. 13. ar. 1. co. & 1. cont. c. 22. & 25. & po. q. 7. arti. 1. Q. 2. art. 3. & q. 9. ar. 1

¶ 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 locũ. to. 5.

tiam huius mundi fecit Deus ſtultam oſtendendo poſſibile, quòd illa impoſsibile iudicabat. Vnde videtur q̃ non ſit aliquid iudicandum poſsibile vel impoſsibile ſecundùm inferiores cauſas, prout ſapientia huius mũdi iudicat, ſed ſecundùm potẽtiã diuinã. Si igitur Deus ſit omnipotens, omnia erunt poſsibilia. Nil ergo impoſsibile. Sublato autẽ impoſsibilli tollitur neceſſariũ. Nam quod neceſſe eſt eſſe, impoſsibile eſt non eſſe. Nihil ergo erit neceſſariũ in rebus, ſi Deus eſt omnipotens, hoc autem eſt impoſsibile. Ergo Deus non eſt omnipotẽs.

SED contra eſt, quod dicitur Lucæ. 1. Non erit impoſsibile apud Deum omne verbum.

RESPONDEO dicendum, quòd communiter confitentur 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 q̃ poſsit omnia poſsibilia, & ob hoc omnipotens dicatur. Poſsibile autem dicitur dupliciter ſecũdùm Phi. in * 5. Metap. Vno modo per reſpectum ad aliquam potentiam. Sicut quod ſubditur humanæ potentiæ dicitur eſſe poſsibile homini. Non autẽ poteſt dici, q̃ Deus dicatur omnipotẽs, quia poſsit omnia quę ſunt poſsibilia naturæ creatæ: quia diuina potentia in plura extenditur. Si autẽ dicatur q̃ Deus ſit omnipotens, quia poteſt omnia quæ ſunt poſsibilia ſuæ potentiæ, erit circulatio in manifeſtatione omnipotẽtiæ. Hoc enim non erit aliud quàm dicere q̃ Deus eſt omnipotens: quia poteſt omnia quæ poteſt, relinquitur igitur q̃ Deus dicatur omnipotens, quia poteſt omnia poſsibilia abſolutè. Quod eſt alter modus dicendi poſsibile. Dicitur autem aliquid poſsibile vel impoſsibile abſolutè ex habitudine terminorũ. Poſsibile quidẽ, quia prædicatum non repugnat ſubiecto, vt Sortem ſedere. Impoſsibile verò abſolutè, quia prædicatum repugnat ſubiecto, vt hominem eſſe aſinum. Eſt autem conſiderãdũ quòd cùm vnum quodque agens agat ſibi ſimile, vnicuique potentiæ actiuæ correſpondet poſsibile vt obiectum proprium ſecũdùm 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, cõtinetur ſub poſsibilibus abſolutis, reſpectu quorũ Deus dicitur omnipotens. Nihil autem opponitur rationi entis niſi non ens. Hoc igitur repugnat rationi poſsibilis abſoluti, quod ſubditur diuinæ omnipotẽtiæ: 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 nõ poſſunt habere poſsibilium rationem. Vnde conuenientius dicitur, quòd ea non poſſunt fieri, quàm quòd Deus ea nõ poſsit facere. Neque hoc eſt contra verbum Angeli dicentis; Non erit impoſsibile apud Deum omne verbum. Id enim quod contradictionem implicat, verbum eſſe nõ poteſt: quia nullus intellectus poteſt illud concipere.

Li. 5. Met. text. 17. tom. 3.

AD primum ergo dicendum, quòd Deus dicitur omnipotens ſecundũ potentiam actiuam, non ſecũdũ potentiam paſsiuam, vt dictum * eſt, vnde quod non poteſt moueri & pati, non repugnat omnipotentiæ. Ar. 1. huius quæſt. & in iſto.

AD ſecundum dicendũ, quòd peccare eſt deficere à perfecta ratione. Vnde poſſe peccare eſt poſſe deficere in agendo, quod repugnat omnipotentiæ. Et propter hoc Deus peccare nõ 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 & cõſequẽs eſt impoſsibile. Sicut ſi dicatur, ſi homo eſt aſinus, habet quatuor pedes. Vel vt intelligatur, q̃ Deus ſi ageret, bona eſſent. Vel loquitur ſecũdùm cõmunem opinionẽ gentilium, qui homines dicebant transferri in Deos, vt Iouem vel Mercurium. Ca. 2. idinuit to. 1.

AD tertiũ dicendum, q̃ Dei omnipotẽtia oſtenditur maximè in parcẽdo & miſerẽdo: quia per hoc oſtẽditur Deũ habere ſummã 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 fundamẽtũ omnium diuinorũ operum. Nihil enim debetur alicui niſi propter id, quod eſt datum ei à Deo non debitũ. In hoc autem maximè diuina omnipotẽtia manifeſtatur, quòd ad ipſum pertinet prima inſtitutio omnium bonorum. Q. 21. ar. 4.

AD quartum dicẽdum, quòd poſsibile abſolutum non dicitur neque ſecundùm cauſas ſuperiores, neque ſecundùm cauſas inferiores, ſed ſecũdùm ſeipſum. Poſsibile verò, quod dicitur ſecundùm aliquam potẽtiam, nominatur poſsibile ſecundùm proximã 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 ſecundùm cauſas inferiores. Nam ſecundùm conditionem cauſæ proximæ, effectus habet contingentiam vel neceſsitatem, vt ſupra dictum * eſt. In hoc autem reputatur ſtulta 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. 14. arti. 13.

Concluſio eſt affirmatiua.

COMMENTARIVM.

HÆc concluſio eſt de fide. Patet Exod. 15. Omnipotens nomen eius. Et Eccleſiaſti. 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.hîc collegerunt cõmuniter Theologi, quòd vt aliquid dicatur impoſsibile ſecundùm ſe neceſſe eſt,quòd inuoluat in ſe contradictionẽ, 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 hîc, 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 incõuenientia.Nam ſi non ſequuntur duæ contradictoriæ illud habet rationem entis atque adeo ſubijcitur potẽtiæ 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?

153 3.2.q.152 ar.3.tertiũ Et 1.diſt. 42.q.2.ar. 2.Et 2.con. c.25.Etpo. q.1.art.3. Et 5.quo. q.2.arti.1.

AD quartũ ſic proceditur. Videtur, quòd Deus poſsit facere quòd præterita nõ 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 Sortẽ 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 poſtquam cucurrit,poteſt Deus facere quòd nõ 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.

Ad Euſtochiũ de cuſtodia virginitatis aliquãtulũ à principio tom.1.

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.

†Art.præc. & q.7.arti. 2.ad 1.

RESPONDEO dicendum,quòd ſicut ſupra dictũ†eſt,ſub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat.Præterita autem non fuiſſe contradictionem implicat.Sicut enim cõtradictionem 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 nõ fuerint:non videt hoc ſe dicere,ſi Deus omnipotẽs 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.cõt. Fauſtum.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 cõtradictionem.Quod dicitur impoſsibile ſecundùm aliquam potẽtiam,ſcilicet naturalem.Talia enim impoſsibilia diuina potentiæ ſubduntur.

AD ſecundùm 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 corruptionẽ 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,quã Theologis,vno excepto Gregorio Ariminenſi in.1. diſt.42.quæſt.1.art.2.Concluſio 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 ſciuiſſe & non voluiſſe contingentia futura,quæ voluit & ſciuit,v.g. Antichriſtũ. 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 poſtquam 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 nõ 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

ſupra quæſt. 10. arti. 5. ad. 3. negando conſequentiam, & differentia eſt, quòd præteritum ſupponitur poſitũ 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 futurũ quoad materiale non eueniat. Concedendum tamẽ eſt, quòd formaliter loquendo contradictionem inuoluit, quòd futurum nõ ſit futurũ, 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 cõtradictio, 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 effectũ poſſet non producere, at præteritum cum ſit poſitum in eſſe, non pendet aliquomodo ex libertate vel contingẽtia 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 & nõ ſit, ſed tantum conceditur quòd non ſit.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm Deus poſsit facere quæ non facit?

154 1. d. 43. qõ 23. Et 2. cont. c. 23. vſque 30. Et lib. 3. c. 98. fi. Et po. qõ. 1. art. 5.

AD QVINTVM ſic proceditur. Videtur, quòd Deus non poſsit facere niſi ea quæ facit. Deus enim non poteſt facere quæ non præſciuit & 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 modò 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 nõ 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 voluntatẽ 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. Cùm autẽ B potentia Dei, (quæ eſt eius eſſentia,) nõ 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. Manifeſtũ 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 nõ poſsit alius curſus rerum effluere. Vnde dicendum eſt ſimpliciter, quòd Deus poteſt alia facere quàm quæ facit. C

Q. 19. ar. 3

Q. 21. ar. 2

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 nõ 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 volũtas 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 ſecundùm ſe conſideratæ, dicitur Deus poſſe ſecundùm potentiam abſolutam. Et huiuſmodi eſt omne illud, in quo poteſt ſaluari ratio entis, vt ſupra dictũ eſt †. Quod autem attribuitur potentiæ diuinæ ſecundùm quòd exequitur imperium voluntatis iuſtæ, hoc dicitur Deus poſſe facere de potentia ordinata. Secundùm hoc ergo dicendum eſt, quòd Deus poteſt alia facere de potentia abſoluta, quàm quæ præſciuit & præordinauit ſe facturum: non tamen poteſt eſſe ꝙ 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 tamẽ ideo poteſt quia vult: ſed quia talis eſt in ſui natura. D E

Q. 19. ar. 3. In corp. ar.

Artic. 3. huius quæſt.

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, q̃ hoc quod dico conueniens & iustum, prius intelligatur coniungi cum hoc verbo, est, ita quod restringatur ad standum pro præsentibus, & sic referatur ad potentiã. Et sic falsum 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 & confusum, & 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 rerũ sit determinatus istis rebus, quæ nunc sunt, non tamen ad hunc cursum limitatur diuina sapientia & potestas. Vnde licet istis rebus, quæ nunc fiunt, 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.

155 1.dist. 44. ar. 1. 2. & 3 Et 3. d. 13. ar. 21. qõ. 2 2. & 3. Et po. q. 3. ar. 15. co. & 17

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd Deus nõ 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.

lib. 3. cõtr. Maxim. ca. 7. ad finẽ, tomo. 6.

¶ 2 Præterea. Aug. † contra Maximinum sic argumentatur: si Deus potuit & noluit gignere filiũ 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 vnũ quodque fecit optimum. Nõ ergo Deus potest aliquid facere melius quàm fecit.

¶ 3 Præterea. Id quod est maximè & valde bonũ, non potest melius fieri: quia maximo nihil est maius.

Enchir. ca. 10. tom. 3.

Sed sicut Augustinus 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 nõ potest esse melior. Beatitudo etiam creata dicitur esse summum bonum: & sic non potest esse melius. Beata etiam virgo Maria est super omnes choros Angelorũ exaltata: & sic non potest esse melior. Non igitur omnia quæ fecit Deus, potest facere meliora.

SED contra est, quod dicitur ad Ephes. 3. q̃ 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 ad hoc bonum, Deus non potest facere aliquam rem meliorem quàm ipsa sit (licet possit facere aliquã aliam ea meliorem) sicut etiam non potest facere quaternarũ maiorem. Quia si esset maior, iam non esset quaternarius, sed alius numerus, sic enim se habet additio differẽtiæ 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 loquẽdo 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 meliorẽ quodammodo, & quodammodo non, sicut † dictum est. Si verò ly melius sit aduerbium, & importet modũ ex parte facientis: sic Deus nõ potest facere melius quã 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 secundùm dicendum, quòd de ratione filij est quòd æquetur patri, cùm ad perfectum venerit, non est autem de ratione creaturæ alicuius, q̃ 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 quartũ dicendum, quòd humanitas Christi ex hoc q̃ est vnita Deo, & beatitudo creata ex hoc q̃ est fruitio Dei: & beata virgo ex hoc q̃ 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 & accidẽtaliter, 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 secutus 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.

festa. Illam probat D. Augustin. lib. de Spiritu & litera 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 sequeretur, quòd Deus non esset omnipotens & eius potentia non esset infinita. Consequens aduersatur fidei, ergo. Hoc argumentum probat conclusionem. 3. articuli. Quoniam si Deus non posset producere effectus perfectiores eius, potẽtia limitaretur, nam darentur effectus perfectissimi, quibus perfectiores Deus nõ posset producere. Præterea, absurdũ est dicere, quòd Deus 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. Fundamentum erroris Witclef fuit quia putauit ille, quòd Deus nõ operabatur liberè, sed necessitate naturæ. Et ita colligebat, quòd erat determinatus ad producendum effectus quos produxit. Istud tamen fundamentum est hęreticum. Notandum tertio circa solutionem ad primũ, quòd Theologi solent distinguere in Deo duplicem potentiam, alteram absolutam, alteram ordinariam seu ordinatam: absoluta dicitur illa secũdùm quam potest Deus facere quidquid non implicat contradictionem. Dubium est tamen, quid sit potentia ordinaria? Nã D. Tho. in solutione hac videtur appellare potentiam ordinatam illam, quæ est respectu eorum tantum quæ Deus sciuit, voluit & ordinauit, quę sentẽtia videtur falsa. Nam ego modo de potentia ordinaria possem non legere, & tamen Deus sciuit & voluit oppositum, ergo. Præterea, secundùm potẽtiam ordinatam quilibet peccator potest agere pœnitentiam dum est in hac vita, & tamen oppositum Deus sciuit de multis peccatoribus, ergo. Respondetur ad hoc, quòd potentia ordinaria illa vocatur, quę est secundùm ordinem diuinum aliqua lege præfixum. Et ita dicendum est, quòd secundùm 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 oppositа secundùm potentiam ordinariam. Itaque licet Deus præsciuerit peccatum Iudæ, & statuerit eius damnationem, ille nihilominus secundùm ordinariam potentiã poterat & non peccare & non dãnari, quia nõ erat lex communis diuina decernẽs oppositũ.

QVÆSTIO XXVI.

De diuina beatitudine.

VLTIMO autem post cõsiderationem eorum quæ ad Diuinæ essentiæ vnitatem pertinent, considerandum est de diuina beatitudine.

156 Infra qõ. 62. arti. 4. cor. Et 2. d. 1. q. 2. ar. 2. 4. Et di. 15. q. 2. ar. 3. 1 Et. 1. cont. ca. 100. & 101. † Prosa. 2. parum à principio.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm beatitudo 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 compositio. 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. Li. 1. Ethic. c. 9. à paulo à princi. tom. 5.

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 & vnitè: vt supra dictum est *. Q. 4. ar. 2. & Q. 13. arti. 4.

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.

157 2. dist. 16. art. 3. cor.

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. Titulus huius lib. est, An omne quod est bonum sit: circa finem illius.

¶ 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. Li. 32. c. 5. inter med. & finem. Lib. 22. de ciuit. Dei. c. 29. aliquãtulũ à princip. tom. 5. Art. præc.

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, secundùm 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

Deo beatitudo ſecundùm intellectum,ſicut & alijs beatis,qui per aſsimilationem ad beatitudinem ipſius beati dicuntur.

AD primum ergo dicendum,quod ex illa ratione probatur,q̃ Deus ſit beatus ſecũdũ ſuam eſſentiã, non autẽ quòd beatitudo ei conueniat ſecundùm rationem eſſentiæ,ſed magis ſecundùm rationem intellectus.

AD ſecundùm dicendum,q̃ 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.

158 121.qó.3. art.1.Et4. diſt.42.q. 1.ar.2.q.1 Et1.cõt.c. 102.§.2. †Q.6.ar.2 &4.& Q. 11.art.3.

AD TERTIVM ſic proceditur. Videtur q̃ 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 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 ſtellà 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.

Li.5.cõfeſ. c.4.in princip.tom.1.

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.

159 1.cont.ca. vlti.§.7.

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 nõ complectitur omnem beatitudinem.

¶ 2 Præterea.Quædam beatitudo ſecundũ quoſdam cõſiſtit in rebus corporalibus, ſicut voluptatibus, dinitijs,& 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. De contemplatiua enim fœlicitate habet continuam & certiſsimam contemplationem ſui & omnium aliorum: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 ſuffi cientiam,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 ratione veræ beatitudinis : & ſic non eſt in Deo. Sed quidquid habet de ſimilitudine quantumcunque tenuis beatitudinis , totum præexiſtit in diuina beatitudine .

AD ſecundum dicendum,quòd bona,quæ ſunt in corporalibus corporaliter,in Deo ſunt ſpiritualiter ſecundùm modum ſuum. Et hæc dicta ſufficiant de his quæ pertinent ad 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 nulli rei competit beatitudo niſi naturæ intellectuali & rationali,quoniam beatitudo importat non qualemcunque aſſequutionem vltimi finis,ſed aſſequutionem perfectam , quæ haberi nequit niſi per intellectum & voluntatem,quia Deus fruitur ſummo bono videlicet ſeipſo & illud cognoſcit quidditatiuè & comprehenſiuè:ideo beatitudo maximè competit ipſi Deo.

Ex quo ſequitur,non eſſe de ratione beatitudinis q̃ ſit præmium virtutis aut ſtudioſarum operationum, aut quòd ſit finis reſpectu beati.Nam licet in ordine ad nos beatitudo habeat rationem vltimi finis , & rationẽ mercedis & maximi præmij:tamẽ in ordine ad Deum iſta non habent locum,quoniam Deus per ſuam naturam eſt ſummè beatus , nec eius actio poteſt ordinari ad aliquid tanquam ad finem,cum ipſe ſit omnium rerum vltimus finis.Et ideo longe prẽſtat beatitudo,quę habetur per ipſam naturam , cuiuſmodi eſt beatitudo Dei,beatitudini quæ habetur per gratiam , vel tãquam præmium iuſtitiæ,quoniã naturalis beatitudo eſt omnino propria ei,qui naturaliter eſt beatus:beatitudo verò,quæ habetur per gratiam vel ex iuſtitia, nõ eſt omnino propria , ſed expectatur à præmiante ſuperiore, atque adeo ille qui hac beatitudine beatus eſt debet habere ſuperiorem à quo recipiat illam.

QVÆSTIO

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 verò 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 perſeipſum, 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 ſanè 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. Horſum 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 mittendũ eſſe aſſerens: & tandẽ trium perſonarũ vnicã virtutem affirmans dixit, Matth. vlti. Baptizantes eos in nomine Patris & Filij & Spiritu 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 ſacrę teſtimonia ſecundùm catholicam intelligentiam atque doctrinam. Reliqua verò quæ ab ſcholaſticis doctoribus piè adducuntur, non ſic accipienda ſunt, vt velint hoc myſterium demonſtrare, ſed ſunt rationes congruẽtes vt ſuauiùs 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 primò 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 secũdùm prædicationem ad inuicem & de comparatione personarum ad ipsas relationes & de multis alijs, quæ in progressu huius materiæ vsq; ad quæst. 43. D. Tho. ordinatissimè differit. Ex hoc sequitur quosdã ex modernis cõmentatoribus D. Tho. præuaricatores fuisse huius ordinis. Nã vniuersas difficultates huius materię in his duabus primis quæstionibus absoluũt. Nos verò ordinem præmissum D. Tho. per omnia tenebimus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm processio sit in diuinis.

160 1. dist. 13. art. 1. Et. 4. cõtra ca. 11. Et po. qõ. 10. art. 1.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur quòd in Deo non possit esse aliqua processio. Processio enim significat motum ad extra: 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. Q. 2. art. 3.

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 càusa 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, sci licet 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 secũdùm similitudinem supremarum creaturarum, quæ sunt intellectuales substantiæ, à quibus etiam similitudo accepta deficit à repræsentatione diuinorum. Non ergo accipienda est processio secundùm quod est in corporalibus, vel per motum localẽ, vel per actionem alicuius causæ in exteriorem effectũ, vt calor à calefaciente in calefactum, sed secũdùm 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, imò 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 secũdùm 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.

Hæc concluſio aeceptatur 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 inquantùm 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 ſecũdùm 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 ſecundùm 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 ſides 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 ſecundùm emanationem intelligibilem.

Quinta concluſio in ſolutione ad ſecundùm. Neceſſe eſt quòd verbum diuinum ſit perfecte 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 cõcluſionem 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 ſit frequẽs vſus verborũ ad proceſsionẽ pertinentium, dum de diuinis rebus fit ſermo; tamen inde non poteſt colligi q̃ eiuſmodi proceſsiones & progreſſus ſint propriè & abſq; metaphora in Deo, ac per conſequens ex illis teſtimonijs non confirmatur 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 propriè 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 quòd 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. 41. 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 & poſsidetur, 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 secundū humanitatem non fuit prius factus, quā Baptista, sed post menses sex, ergo factus est secundum diuinitatē quā habet, ergo non est propriè Deus. Similiter Matth. 24. de die illa dicitur, Nemo scit neq; Angeli cœlorū, sed solus pater. Et Marc. 13. dicitur, neque Filius, ergo Filius aliquid ignorat, ac proinde non est idē Deus. Similiter Ioan. 17. Filius dicit ad Patrem, Hæc est vita æterna, vt cognoscāt te solū Deum verū, ergo alius à patre non est verus Deus. Item Matth. 11. Omnia mihi tradita sunt à patre meo, & Ioan. 5. Nō potest Filius à se facere quidquā, nisi quod viderit Patrem facientem, & Pater diligit Filium & omnia demonstrat ei, & maiora his demonstrabit, ergo Filius nō est verus Deus. Nā 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 Ioā. 16. dicit Christus, quòd Spiritus sanctus non loquetur à semetipso, sed quæcūque 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, nō orat quidquā ab alio. Vide plura argumenta apud D. Tho. lib. 4. cont. gent. c. 6. & 16. ¶ Quintò argumentor cōtra tertiā cōclusionē argumento Sabellij, qui distinctionē personarū negabat, & adducebat illud Deutero. 6. Audi Israel Dñs Deus tuus, Deus vnus est & Ioann. 14. Pater autē in me manēs ipse facit opera, & qui videt me videt & Patrē, & ego & Pater vnū sumus, & alia similia testimonia adducebat iste hæreticus, quæ pertinent ad vnitatē diuinitatis, vt probaret vnitatem personarum.

Pro confutatione istarū 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 Canariēsis Episcopi in disputatione prima super. q. 27. Vide etiam sapientissimū Magistrū Fratrē Bartholomeum Medinā in. 3. parte in introductionibus. q. 3. vbi viginti duas demonstrationes latissimè prosequitur, quibus ostenditur Christus verus Deus. Nobis tamen vtilitati discipulorū consulentibus breuiter procedendū est.

SIT vnica conclusio. Secundùm fidem Catholicā asserendum est Filiū Dei, siue Christum esse verè & propriè Deum & vnicū Deum consubstantialē cum Patre, & hoc ipsum probari etiam ex testimonijs Scripturæ sacræ. Hęc conclusio copulatiua definita est in quatuor Concilijs generalibus primis, sed expressiùs in Concil. Niceno, cuius symbolum canitur in Ecclesia in missis solēnibus. Sed expressissimè in symbolo Athanasij ab Ecclesia recepto, proponitur nobis doctrina huius mysterij Trinitatis cōtra omnia prædicta hæreticorū dogmata. Vide etiā Cōcil. Toleta. 11. vbi specialiter de Spiritus sancti persona multa dicuntur, quibus definitur q̄ sit propriè & verissimè Deus. Quòd autem aduersus hæreticos ex plurimis Scripturæ testimonijs cōuincatur apertè, q̄ 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 sācra Scriptura deductas, vt probet, quòd Spiritus sanctus sit propriè & verissimè Deus eiusdē essentiæ cū Patre & Filio. Nunc autē nobis sufficiat exēpli gratia vnū & alterum testimonium referre. Ioan. 1. dicitur, In principio erat verbū, &c. & Deus erat verbum, &c. Vbi tria definiuntur. Primò quidem, æternitas verbi: deinde distinctio personæ verbi, & tandem consubstantialitas eius cū eo à quo procedit. In eo quod dicitur, In principio erat verbum, sufficienter docemur, q̄ verbū nō cœpit in principio, alioquin nō verificaretur, quòd in principio factū est. In eo verò quod dicitur, Et verbum erat apud Deum, significatur distinctio personę verbi à persona, cuius est verbum, alioquin nō 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 etiā verbo, dicitur ibidē, Et omnia per ipsum facta sunt, nō dixit reliqua omnia, sed omnia quæcūq; facta sunt, per ipsum facta sunt. Et hoc explicatur in verbis sequētibus; Et sine ipso factū est nihil quod factū est. Itē dicitur, q̄ illuminat omnē hominē venientē in hūc mūdū, quæ officia sunt veri & proprij Dei. Et tādē cōcluditur, Et verbū caro factū est, ergo Christ? Dñs est illud Verbū, quod est verus Deus. Quòd autē Spiritus sanctus sit verus Deus, probatur ex illo. 1. Cor. 2. Spiritus sanctus omnia scrutatur etiā 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 consequētia 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, etiā profunda Dei, ergo est Deus.

Nihilominus circa eosdem errores breuiter sciēdum est, fuisse olim varios hæreticos, qui Christi vel Spiritus sancti diuinitatē, aut etiā personarū distinctionē negauerūt. Primi quidē fuerūt Cherintus & Ebiō, qui negauerūt Christū ante Mariā fuisse, cōtra quos D. Ioannes Euāgelista Euangeliū suū scripsisse creditur. De quare vide Hyreneū lib. 3. aduersus hæreses. ca. 3. & lib. 1. cap. 26. & Hilar. lib. 1. de Trini. & Epiphaniū lib. de hæresibus, hæresi 28. & 30. Isti hæretici fuerūt anno Domini 69. & 80. Postea surrexit Arrius præsbyter in Alexā. ciuitate circa annū Dñi 315. tēporibus Cōstantini Imperatoris & Sylueſt. Pōtificis, hic nō negabat Filiū Dei ante Mariā fuisse, sed aiebat nō esse cōsubstātialē Patri, sed esse creatū & factū ab illo ex nihilo, sed quia excellētis 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 etiā Nicepho. lib. 8. hist. Eccles. à. c. 5. vsq; ad 27. & Historiā tripart. à. c. 12. Vide epis. Alexā. episcopi Alexā. ad vniuersas ecclesias, quę habetur in Cōcil. Niceno, quod Cōstanti. Imperator cōgregari iussit suasu eiusdē Alexā. Vbi damnatur hæresis Arriana cū ipso Arrio. Sed postea mortuo Cōstantino reuixit hæc hæresis, ita vt. 105. episcopi illam perfidiā sequerentur simul cū Constantino Imperatore, cōtra quē Hilarius scripsit librum vnū. Vide etiam Vincentiū Lyriniēsem in lib. pro fidei catholicæ antiquitate iam ante annos

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 q attinet ad perſonã Spiritus ſancti ſecutus fuit Macedonius circa annum 359. de qua re vide Ruffinum lib. 1. hiſtoriæ eccleſ. c. 26. & D. Aug. lib. de hæreſibus cap. 52. Hæc autẽ hæreſis ſpecialiter fuit damnata in Concil. Conſtantipol. 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, q teſtimonia Scripturæ ſacræ non ſunt explicanda pro cuiuſque cerebro, ſed iuxta doctrinam Catholicã & Eccleſiæ intelligẽtiam: & quoniã ex alijs teſtimonijs Scripturæ ſacræ expreſsè colligitur Filiũ Dei eſſe coæqualem per omnia Patri; & ſimiliter Spiritũ ſanctũ eſſe conſubſtantialem vtrique, 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, q 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 diffinitione. 5. Et cõſiſtit in hoc, q 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 q Pater ipſe à quo procedit Filius nullatenus mutatione afficitur dũ generat Filiũ. Pro cuius intelligẽtia aduerte differentiã inter generationẽ nobis notã in animalibus & creationẽ, q 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, q diuina generatio eſt abſque aliquo detrimento & imperfectione generantis filiũ; propterea dicitur diuina ſapiẽtia creata, cùm ibidẽ dicatur primogenita ante omnẽ naturã. Et Prou. 8. Nõdũ erant abyſsi, & ego iam cõcepta erã, vt intelligamus q Pater intimè de propria ſubſtantia æternaliter generat Filiũ. Aduertendũ etiã q iuxta hãc doctrinã explicari poſſunt quæ dicuntur Sap. 7. quæ alias ſecundũ corticẽ literæ viderẽtur contraria, niſi quædã propriè, quædã metaphoricè accipiantur: dicitur enim ibi, Omnibus mobilibus mobilior eſt ſapiẽtia, cùm antea ſit dictũ, q eſt ſtabilis Spiritus ſapientiæ. Dicendũ ergo, q ſapiẽtia dicitur mobilis ſimilitudinariè vt ait D. Thom. ſupra. q. 9. ar. 1. ad 2. quia, inquit, ſuã ſimilitudinẽ infundit vſq; ad vltima rerũ, & propter hũc proceſſum diuinæ ſapiẽtiæ in omnes A res tanquã 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. q diuina ſapientia dicitur miniſtrare, reſpõdetur q 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 verò ſiquis voluerit illa loca explicare de Filio Dei inquantũ eſt Deus, neceſſe eſt vt metaphoricè dicta accipiat, ita vt nomine miniſtrationis intelligat, q 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, q 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 q ſit prę fectus Ioanni, ac ſi diceret, qui poſt me venit, prælatus eſt mihi & præ me factus eſt. Alter ſenſus eſt, qui ex hoc primo ſequitur, ſcilicet, q 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, q 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 inquātùm 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 hîc 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, inquātùm, accipiatur non ſpecificatiuè (ſic enim eſſet error) ſed reduplicatiuè aut cauſaliter: & tunc eſt ſenſus, ꝙ nō quia eſt homo Chriſtus ſcit diem illam, aut ex viribus naturæ humanæ; cum hoc tamē ſtat, quòd anima Chriſti ſciat ex diuina reuelatione & viſione beatifica diem illam, quia ipſe Chriſtus eſt conſtitutus Iudex viuorū & 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, & ſicvè rè dicit ſe neſcire, iuxta communem loquēdi modum, quo homines vtuntur cùm aliquid in ſecreto ſuſceperunt. 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 aliā 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 verū 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 verū Deum & vnicum. Cæterùm poſtea in. q. 31. ar. 4. videbimus quomodo hæc propoſito, ſolus Pater eſt verus Deus, ſi cōſideretur ex vi verborum eſt falſa, vt docet Aug. lib. 6. de Trini. c. 9. Quapropter nobis nō 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 æternā generationem accipit à Patre diuinā 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 etiā Filium audire à Patre nihil aliud eſt, quā recipere ab illo ſapientiam & cognitionem rerū omniū poſsibilium per generationem naturaliſsimā, per quā eſt æqualis Patri, iuxta illud ad Philipp. 2. Qui cùm in forma Dei eſſet non rapinā 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 conſueuit ſcriptura dicere tunc aliquid fieri cùm primùm innoteſcit alijs. Ita intelligitur illud Ioann. 17. Clarifica me Pater claritate quam habui priuſquàm mūdus fieret apud te, hoc eſt, oſtende me hominem eſſe Filium tuum ab æterno. Sic etiam explicatur cōmuniter 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 tādem 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 cōſequens, minor Patre ſecundùm humanitatē, vt habetur in ſymbolo Athanaſij. ¶ Ad quartū reſpondetur, ꝙ ſicut Spiritus ſanctus procedit à Patre & Filio tāquàm ab vnico principio, à quo recipit eſſentiam diuinam, ita omnia recipit à Patre & Filio ſimul cū eſſentia. Et propterea dicitur quòd non loquetur à ſemetipſo, quia nō eſt à ſeipſo, ſed procedens à Patre & Filio. Ad cōfirmationem dicitur, quòd Spiritus ſanctus dicitur poſtulare, quia poſtulare nos facit gemitibus inenarrabilibus, iuxta modum loquendi Scripturæ ſacræ, de quo multa diximus ſupra quæſt. 19. ar. 6. ¶ Ad quintum reſpōdetur, quòd omnia illa teſtimonia & ſimilia confirmāt vnitatem eſſentiæ in Patre & Filio & Spiritu ſancto, nō 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 fundamētum 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 immanētem, 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 verbū productum eſſet vltimum & perfectum potentiæ intellectiuæ:

ctiuæ: nam vt inquit idem Aristotel. 1. Ethico. cap. 1. id quod fit per actionem, nobilius est ipsa actione & finis illius. ¶ Tertiò. 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. ¶ Quartò. 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 propriè esset filius; Quia contra hoc est, quòd etiam ratione naturali ostenditur, quòd id quod realiter procedit ab aliquo, debet realiter ab illo distingui: 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. ¶ Sextò. 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, eò quòd obiectum secundùm suam realem entitatem terminat actionem sentiendi, quãuis præsupposita 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 immediate terminantis intellectionem Angeli.

PRO altera parte sunt argumẽta quę videtur ostẽdere, ꝙ de ratione intellectionis sit productio verbi mentalis. Arguitur primò ex verbis D. Tho. in arti. vbi vniuersaliter dicit, quòd quicunque intelligit, ex hoc ipso ꝙ 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 quod 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, ꝙ res intellecta sit intra ipsum intellectũ, 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 secundùm seipsam 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 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 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 & cognoscatur. ¶ Quintò. Si dicamus ꝙ de intrinseca ratione intellectionis est productio verbi, suauiùs & commodiùs intelligemus mysterium Trinitatis quantum ad generationẽ Filij, ergo ex his opinionibus magis eligẽda est à Theologo pars affirmatiua, eò vel maximè quòd sancti doctores & grauissimi scholastici explicant nobis generationem Filij in diuinis per analogiam & comparationem ad verbum intellectus nostri.

PRO decisione huius quęstionis nota primò, quatuor esse quæ possumus distinguere pertinẽtia ad intellectionẽ prętер ipsam potentiã intellectiuam. Primũ est ipsum obiectũ quod intelligitur: secundũ est species intelligibilis: tertium, ipse actus intelligẽdi (quæ tria ab omnibus Theologus distinguuntur) quartũ est, quod nõ omnes sed quidã grauiores doctores asserũt, scilicet, ꝙ 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

quam est inter peritos Theologos, qui omnino audeat negare mentale verbū reperiri in intellectione creaturę, quāuis aliqui negent esse de intrinseca ratione intellectionis. Nota secundò, varias inter Theologos opiniones versari circa assertionem verbi. Quidā enim putant verbū esse ipsummet obiectum ad extra, secundum q̄ intelligitur in abstractione à singularibus, aut etiam (quod alijs magis placet) secundū q̄ habet esse intētionale quoddā productum in re cognita à potentia intellectiua cognoscente. Atq; ita secundùm istā sentētiam verbum non est in intellectu tanquàm in subiecto, sed extra ponitur. Hāc sententiā 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. & quæst. Secunda sententia est, q̄ verbum est species intelligibilis. Hāc tribuit Scotus eadem dist. q. 3. Ægidio Rom. Fingit enim ille quandā speciem intelligibilē resultātem ab specie, quæ imprimitur in potentia ab obiecto, & hanc vocat verbum mentale. Tertia sententia est, quòd verbū nihil aliud est quā ipse actus intelligendi. Hæc sententia valde cōmunis est apud Theologos. Eā tenet Duran. vbi suprà, & Scotus ferè tenet eādem, quanuis arbitratur non omnem intellectionem esse & appellari verbū, sed illā tantum quæ est distincta & explicita cognitio obiecti. Vnde colligitur, q̄ absolutè loquendo, ad intellectionē nō sit necessārium verbum. Quarta sentētia est, quæ asserit verbum esse formalem & expressam rei similitudinem, quæ per actionē intelligendi producitur, & est immediatè terminus & obiectum intellectionis, in quo res cognoscitur. Hæc sentētia videtur manifestè esse D. Tho. in locis citatis, eam tamen dupliciter intelligunt Thomistæ. Quidā 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 negāt verbi productionem simpliciter esse de intrinseca ratione intellectionis, sed tantummodo est necessaria, quādo obiectum est realiter separatum ab intellectu, vel est materiale. Hanc tenet Caietanus hîc dubio. 1. & 3. quem etiā 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 verbū. 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 verbū. Probatur secundò. Quia verbū est aliquid ab intellectu productū, vt passim docet Augus. vbi supra, sed in ipsa re cognita nihil producitur ab intellectu, ergo nō potest esse verbū. Minor probatur. Quia si aliquid produceretur, esset maximè illud esse intentionale, sicut dicit Aureol. sed esse intētionale rei à nulla causa per se producitur, sed importat intētionem secundā, quæ ab extrinseco denominat rem cognitam, ergo reuera nihil producitur in re, ratione cuius dicatur esse verbum. Et confirmatur, quia verbū debet esse terminus ad quem immediatè intellectio terminetur: sed res secundùm illud esse intentionale non terminat immediatè actionem intellectus, aliàs enim intellectus cognosceret res non absolutè, sed vt subsțant secundæ intentioni, & ita non esset cognitio hominis, sed A cognitio speciei aut vniuersalis formaliter.

Secūda conclusio. Species intelligibilis non est verbum. Hæc est cōmunis opinio Theologorum contra secundā sententiā. Pro cuius intelligentia aduerte differentiā inter speciem intelligibilem & verbū, q̄ illa non repræsentat obiectum intellectui in actu secūdo, sed in actu primo. Est enim similitudo quædā rei veluti semē, quod implicitè cōtinet rem cuius est semen, aut eius similitudinem. Aliàs autem si species intelligibilis cōstitueret intellectum in actu secundo tanquā expressa & formalis imago rei, sequeretur q̄ quandiu species intelligibilis est in intellectu, semper intellectus esset in actu secundo intelligendo rem cuius est illa species. Et quidem secūdū senten. D. Tho. q. 8. de potentia, ar. 1. & lib. 1. contra gent. c. 53. species & verbū licet rem eandem repræsentent, differunt tamen, q̄ species habet rationē principij constituentis intellectū in actu primo. Verbū autem habet rationem termini intellectionis actualis, ita prorsus quòd cessante intellectione cessat verbum. Species autē manet in intellectu, etiam dum intellectus non intelligit. Ex quo sequitur figmentū videri quod ait Ægidius romanus, verbum esse speciem resultantē ex memoria informata specie impressa ab obiecto. Hoc enim est inintelligibile, quia illa species resultans, vel est producta per intellectionem, vel nō, si primum iam erit similitudo expressa obiecti, & non impressa ab obiecto, ac per consequens nō erit species intelligibilis propriè loquendo, sed potiùs erit verbū, quod nos ponimus expressam similitudinem rei. Si verò species illa non est producta per intellectionem, quin potiùs est antecedens intellectionem, tunc nō habebit rationem termini intellectionis, sed potiùs principij, ac per consequens non erit verbum.

Tertia cōclusio. Verbū formaliter loquendo nō est ipsa intellectio. Hæc conclusio est cōtra Duran. & Scotū. Et probatur primò vltimis argumētis factis pro parte affirmatiua. Nā formaliter loquendo verbū est terminus intellectionis, ergo nō est ipsa intellectio formaliter. Nihil enim est terminus terminās seipsum. Secūdò probatur. Quia verbū ex propria ratione est similitudo formalis rei intellectæ, vt etiā cōcedunt Durand. & Scotus, imò & D. Aug. dicit in lib. 16. de Trinit. q̄ nostrū verbū est imago facta ab intellectu: sed intellectio formaliter loquendo non est similitudo aut imago rei cognitæ, cùm sit quædam actio vitalis, de cuius ratione nō est esse formam expressam obiecti, ergo formaliter loquendo intellectio non est verbum, sed est actio, per quā producitur verbū. Diximus autē in hac cōclusione, formaliter loquendo, quia nolumus nunc cōtēdere cū illis, qui aiunt intellectionē nō distingui tāquam rē à re, ab ipso termino cuius est intellectio, sed identificari cum illa, sicut albefactio identificatur materialiter cū ipsa albedine, quę est terminus albefactionis, & hæc sententia probabiliter potest sustineri.

Quarta cōclusio. Verbum est similitudo formalis & expressa rei cognitæ producta per actionem intelligēdi, & est necessārium in omni intellectione, quando res intellecta vel est absens seu distans secundùm locum, vel est ordinis inferioris, quàm sit ipse intellectus. Hæc conclusio quātum ad priorem partem probatur à sufficiente diuisione. Nam vt in tribus prioribus conclusionibus dictum est, verbum nō est ipsa intellectio, neque species intelligibilis, neq; res cognita, ergo necesse

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 quantùm 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 ſecundùm ſe;quia ſecundùm 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 hîc:ſed eſt ſententia Ferrar. lib.1.contra gent.cap. 53. imò 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 quòd 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.Secundo probatur cōcluſio ratione.Quia Angelus intelligens ſuam quidditatem abſtrahit ab hîc & nunc actuali:ſed eſſentia Angeli ſecundùm eſſe reale quod habet non abſtrahit ab hîc & nunc,ſed eſt determinata per exiſtentiam actualem diſtinctam realiter ab eſſentia,ergo nō poterit immediate 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, q ſpecies intelligibilis,quæ recipitur in intellectu vt in ſubiecto, concurrit in ratione principij effectiui, & ita nō eſt inconueniens,imò neceſſarium quòd ſecūdū 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 quòd 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 q cùm apud D.Tho.reperiatur,quòd quidditas immaterialis ſecundùm ſe eſt intelligibilis,debet explicari nō ita quòd 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 quanuis prædicta ratio aliquo modo cōcludat,q 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 ſe cundùm 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 intuitiuam.Quapropter reſpondetur ſecundò,q 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 Angelicę intellectionis & verbi ab ipſo formati.Nam per hoc ſolum quòd indiuidua exiſtentia actualiter ad verbum Angelicum cōparantur,& Angelus ſe cōuertit ad huiuſmodi indiuidua 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 hîc Caie.dubio.5.Sed probatur cōcluſio. Quia per hoc q intellectio ſit minùs diſtincta vel cōfuſa nō definit habere terminū per ſe & intrinſecum;aliàs nihil intelligeret,ergo ſicut intellectio eſt confuſa, ita erit verbū quædam ſimilitudo formalis,cōfuſa tamen.

AD argumenta facta pro parte affirmatiua reſpōdendū eſt. Ad primum quod procedebat de actione permanēte & trāſeūte;reſpōdetur primò, quòd

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 faciliùs 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, quòd 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 fit 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 quòd intellectus directè 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. diligentiùs 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, quòd 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 consideretur imago prout exercet officium imaginis, sic idē motus esse potest in imaginem & in rem cuius est imago. ¶ Ad argumentum ergo in forma respondetur, quòd 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, quanuis 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 loquēdo 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. Quapropter 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 plurimùm, q̄ nostro modo intelligendi sit processio quædam in qua secūdùm rationem distinguitur procedens à procedente, sicut distinguūtur in Deo intellectus & volūtas & 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. Cæterum

terùm visio beata est ordinis supernaturalis, tum ex parte luminis, tum ex parte obiectiː 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 secundùm 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 secundò; 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. Secundò probatur, quia verbum habet rationem obiecti & mensuræ respectu intellectionis, ergo priùs 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 priùs 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, ꝙ 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 Augustˑ 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, ꝙ 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 distingui formaliter, probari potest, quia actus intellectus secundùm ꝙ 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, ꝙ 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 ꝙ intelligere non includit formaliter & intrinsecè ipsum dicere. ¶ Quarta sententia est Caietani hîc dubio secũdo asserentis, ꝙ 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, ꝙ 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 ꝙ 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

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 ꝙ nihil sit aliud productio verbi, quàm ipsum dicere intellectualiter. Hæc conclusio est communis sententia cõtra Durandum, vt inquit Caietanus hîc. 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, ꝙ 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 ꝙ 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, ꝙ 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 ꝙ 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, ꝙ 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 prę supponit 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 secundùm 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 ꝙ 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. ¶ Quartò. Quia productio verbi inquantùm est actio non distinguitur realiter ab ipsa productione quatenus est passio, sed productio verbi quatenus est passio, non distinguitur

realiter

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 hîc 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 infra quæſtione. 34. articulo. 1. ad ſecundum. Quòd cùm 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 ſapiẽtis, & quæſt. 8. de potentia, articulo. 1. & quæſtione. 4. de verit. artic. 2. docet D. Tho. q̃ 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 commodè, niſi dicamus, q̃ 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 potiùs 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, cùm 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 videnti, & tamen non poteſt eſſe vilio niſi potentia videndi ſit. Sicut non poteſt eſſe ambulatio, niſi ſit ambulans ex virtute ſibi indita, cuius ratio eſſe poteſt formalis dependentia vnius rei ab altera quantùm 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, q̃ 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.

161 4. cõtra. c. 10. & 11. Et opus. 3. cap. 52.

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. Arti. præc.

¶ 3 Præterea. Omne genitum accipit esse à generante. Esse ergo cuiuslibet geniti est esse receptum. Sed nullum esse receptum est per se subsistens. Cùm 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. Q. 7. art. 1. & Q. 11. arti. 4.

SED contrà est quod dicitur in Psalmo. 2. Ego hodie genui te.

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 secũdùm genus: sed requiritur ad rationem talis generationis, q̃ procedat secundùm 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, generatio 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. Arti. præc. Q. 3. ar. 4. & Q. 14. art. 4.

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. In cor. art.

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 subsistãtia 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 sapiẽtiæ, 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, q̃ 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. inquãtum 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, nullamq̃ habere admistam potentiã. Vnde euidenter colligitur, quòd in Deo non est generatio in prima acceptione. Secunda verò conclusio Theologicè demonstratur suppositа fide. Nam si processio verbi est origo viuentis à viuente coniuncto secundùm similitudinem in natura specifica, euidenter colligitur, q̃ propriè est in diuinis generatio. Tertia cõclusio probatur ex quatuor concilijs generalibus sæpissimè, & ex con-

cilio

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 apertè colligitur proceſsionē Verbi in diuinis eſſe verè & propriè generationē, & Verbum quod procedit eſſe verè & propriè genitum & Filium. Nota ſecundò, quòd principium coniunctum 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, quòd 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 indiuidui; 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 coniuncto. 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, q intelligere diuinū ſit ipſum eſſe diuinū, non recte colligitur, q verbum ſit eiuſdem naturæ cum intelligente. ¶ Tertio. Nam ex illa ratione ſequūtur duo inconuenientia. Primum eſt q 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 incōueniens 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) ideò 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 ſecundò 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, q eſſe eius ſit intelligi, quemadmodū eſſe viſi in actu eſt actu videri, & hoc vniuerſaliter loquendo nihil ponit in re intellecta.

Quem-

Quemadmodum parietem esse visum nihil reale ponit in pariete. Secundum, quod cõpetit 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 concurrentiũ 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, q definitio generationis peculiariter acceptæ competit processioni verbi. Quod sic explico, quia intelligere diuinum quatenus intelligere est, habet quòd sit processio viuentis à principio viuente cõiuncto per modum similitudinis: quatenus verò ipsummet intelligere diuinum habet quòd sit esse diuinum & substantia diuina, habet q esse verbi, quod consistit in intelligi, sit ipsum esse diuinum & substantia diuina, ac ex consequenti quòd Verbum diuinũ productũ 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 tũc 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 diuinũ & substantia diuini intellectus. ¶ Ad secundum dicitur, q quanuis in nobis actus intelligẽdi distinguatur realiter tanquam res à re à verbo, vt supra probatum est, tamẽ negatur consequentia quando infertur, quòd non bene colligitur ex hoc quòd 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, producẽtis & producti, necesse est, vt omnia ista habeant eandem essentiam & esse, propterea quòd talis processio est secũdùm perfectam similitudinem rei cuius est imago, quæ perfecta similitudo in diuinis non potest esse secundùm 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 rationẽ 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 actionẽ immanentem, est accidens & non est filius: filius autẽ, quia producitur per actionem trãseuntem, est substantia & filius. Neque etiam sequitur secundum inconueniens: nam licet processio Spiritus sancti sit à principio viuente, nõ tamen per modum similitudinis, quod explicare difficillimũ 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.

162

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd non sit in diuinis alia processio à generatione verbi. Eadẽ 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. 1.di.18.q.1.a.2.&4. con.ca.23. fi. & po.q.10.art.2.

¶ 2 Præterea. In omni natura inuenitur tantum vnus modus cõmunicationis illius naturæ. Et hoc ideo est: quia operationes secundùm terminos habẽt vnitatem & diuersitatẽ. Sed processio in diuinis non est nisi secundùm cõmunicationẽ diuinæ naturæ. Cùm 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, nõ 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, secundùm illud Ioan. 14. Rogabo patrem meum: & alium paracletum dabit vobis. Ergo in diuinis est alia processio præter processionem verbi.

RESPONDEO dicẽdum, quòd in diuinis sunt duæ processiones, scilicet processio verbi & quædam alia. Ad cuius euidentiam considerandum est, quòd in diuinis

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, ſecundùm 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 ſecundùm 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, Filioq̃ue 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, cùm 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, quod in intellectu progreditur aliquid non ſolùm per modum operationis, ſed etiam per modum operati: in voluntate verò 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, quòd intellectus trahit res ad ſe, & fit intellectio ſecundùm 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 ſecundùm ſuam ſimilitudinem vel ſecundùm ſuã ſubſtantiam. Quòd ſi dicatur, quòd terminus ille intrinſecus voluntatis, quamuis 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, cùm potius habeat rationē termini: neque tandē 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, ꝙ voluntas amet & tendat in rem amatam. Confirmatur secundò. Quia in appetitu sensitiuo non inuenitur huiusmodi impulsus, vt sit terminus intrinsecus appetitionis, & multò minùs 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. Constat ergo hanc esse sententiam D. Tho. quam sequitur Capreolus in 1. sent. dist. 27. quæst. 2. & Caietanus hîc & 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 volūtas per actionem amandi producit aliquem impulsum, qui sit terminus intrinsecus & affectio quædam in rem amatam. Consequentia probari potest, quia quāuis 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 asserātur 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 ponēdus erit, eo vel maxime quòd in creatura intellectuali oportet esse vestigium Sanctæ Trinitatis excellentiori modo quàm in reliquis creaturis. Confirmatur. Quia inter intellectum diuinum & humanū inuenitur similis proportionabilitas. Sicut enim in intellectu diuino cōsideramus 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 intelligētiam generationis Verbi diuini. Ergo proportionabiliter oportet intelligere in nostra voluntate aliquem terminum intrinsecum productum per actionem amandi: vt per hanc analogiam suauiùs intelligamus processionem Spiritus sancti.

PRO decisione sit prima conclusio. Terminus actionis voluntatis intrinsecus nō est necessarius, vt sit immediatum & intrinsecum voluntatis obiectum. Hæc conclusio probatur argumento secundo pro parte negatiua facto. Quòd si quis 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, solum 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 quia 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 volitiō ex natura sua est quædam impulsiua motio, qua voluntas tendit in rem amatam. Hæc conclusio potiùs 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

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, q 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, q 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, q 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 substantiam: & 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 solùm 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, q 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 an 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.

163
1. dist. 13. art. 3. Et 4. cont. c. 23.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd processio amoris in diuinis sit generatio. Quod enim procedit in similitudine naturæ in viuentibus, dicitur generatum & nascens. Sed id quod procedit in diuinis per modum amoris, procedit in similitudine naturæ, alias 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. q omne animal diligit simile sibi: si igitur ratione similitudinis, verbo procedẽti cõuenit generari & nasci, videtur etiã quòd amori procedenti conueuit 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.

In suo symbolo fidei.

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 secũdùm suam similitudinem. Voluntas autem fit in actu, non per hoc quòd aliqua similitudo voliti sit in volũtate, sed ex hoc quòd voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam. Processio igitur, quæ attenditur secũdùm rationem intellectus, est secundùm rationẽ similitudinis. Et intantum 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.

A 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, q 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.

D *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.

E

COMMENTARIVM.

VTraque conclusio certa est secundùm fidem catholicam. Prima quidem expresse diffinitur in symbolo Athanasij, & in concilio Toletano I. 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, q 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. Secunda verò conclusio, quãtum ad id quod ait, Spiritum sanctum procedere vt spiritum, colligitur per euidentem consequentiam. Nam Spiritus sanctus

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 ſum profeſſus, ſed fide nõ dubia, ergo fruſtra Theologi vexãtur nitẽtes explicare quomodo proceſsio Spiritus ſancti non ſit generatio, & proceſsio Verbi ſit generatio. ¶ Secundò.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, quanuis 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 quòd procedat ſecũdum rationem intellectus,ſed quia procedit ſecũdum rationem intellectus diuini, & quia eius proceſsio eſt diuina, ergo non habet rationem geniti & Filij, quatenus procedit ſecũdùm 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 ſecundùm rationem intellectus: proceſsio verò Spiritus ſancti eſt ſecundùm rationem voluntatis: ſed ex hac differentia non apertè 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 generatio,non autem Spiritus ſancti. Sed reſpõdent aliqui, quòd Filius ex vi ſuæ propriæ proceſsionis procedit ſimilis in natura diuina, & nõ ſolùm 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 quòd 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 & vltimò. 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 cõmentati 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

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 rationē filij & geniti quanuis concederetur, quod in creaturis ad eius perfectionem pertineat, quòd possit generare sibi simile, tamen quòd possit producere aliam personam non per modum generationis, impertinentissimū est ad rationem geniti: sed in diuinis verbum non accipit facultatē producēdi aliam personam per modum generationis, ergo impertinens est ad rationem Filij & geniti, quòd habeat facultatem spirandi aliam personam: & saltem in hoc nō ostenditur ratio filiationis aut generationis. ¶ Præterea, Petrus Aliacensis in. 1. q. 8. ait, Spiritus sancti processionem propterea non esse generationē, quia est à duabus personis, scilicet, à Patre & Filio, & quoniā 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 Magistrū 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 nō procedit per modum naturæ, & propterea non procedit vt natus, sed procedit per modum voluntatis, & propterea procedit vt datus. Sed hic modus, quanuis contineat veritatem, non tamen videtur sufficiens, quia non explicat, quare Spiritus sanctus nō possit procedere simul vt datus & vt natus. Item quod dicitur, Spiritum sanctū non procedere per modum naturę, explicant aliqui hoc pacto, quòd illud procedit per modum naturæ, quod nō præsupponit aliam 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 modū naturæ, quanuis præsupponat actionem intellectus. Item nutritio est per modum naturæ, & tamen præsupponit aliam operationem naturæ, scilicet, digestionem cibi. Deinde asserere q̄ Spiritus sanctus non procedit per modum naturæ habet magnam æquiuocationem. Nam si modus naturæ accipiatur vt condistinguitur contra modum liberum, falsissimum est, q̄ 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 tertiū. Si autē sit sensus, q̄ Spiritus sanctus nō procedit per modū naturę, secūdùm q̄ dicitur natura à nascēdo, quasi nascitura, tūc dicere, q̄ nō procedit per modum naturæ, & q̄ ideò processio eius non est natiuitas seu generatio; est quasi eiusdem per idem causam reddere.

PRO decisione huius difficultatis sit prima cōclusio. Nulla potest assignari ratio demōstratiua etiā suppositā 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, suppositā fide, inueniri potest ratio, qua probabiliter satis assignetur differentia, quare Spiritus sancti processio non sit generatio, cum tamen processio Filij sit generatio, & piū est & religiosum talem rationē inquirere & explicare ita sufficienter, vt argumenta quibus hæreticus posset catholicam veritatem impugnare, apertè dissoluantur. Hæc conclusio nō aliter probatur, quàm quia D. Aug. & D. Tho. & plurimi Sancti & Theologi talem rationem quæsierunt & inuenerunt.

Tertia conclusio. Optimus modus explicādi differentiā, quare processio Spiritus sancti nō sit generatio, processio autē 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 cū 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 aduertūt, quæ examinatione digna sunt. Notant primò, q̄ definitio generationis, prout est propria viuentibus, ea est, Quòd sit processio viuētis à viuēte coniuncto in similitudinē speciei eiusdem ex vi processionis: & q̄ in hac definitione illa particula, ex vi processionis, intelligēda est ex vi processionis nō in individuo, sed ex vi processionis secundum rationē speciei procedēdi. Et hoc probant: quia quādo ex costa Adæ fuit producta Eua miraculosè, certū est, q̄ 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 modū specificū illius miraculosæ productionis poterat produci quodlibet animal dissimile in natura, vt leo vel equus, ideò Eua ex vi processionis nō habet q̄ sit similis Adæ. Notāt secūdò, q̄ actio intellectus, propter rationē assignatā à D. Tho. in articulo, per se est productiua formalis similitudinis rei cognitæ: actio verò voluntatis nō habet ex propria ratione, q̄ sit productiua similitudinis rei amatæ, sed cu iusdā impulsus in rem amatā. Vnde q̄ Spiritus sanctus procedat per actionē diuinæ voluntatis similis in substantia rei amatæ, hoc nō est ex vi processionis secundùm modū specificū procedēdi per voluntatē, quanuis procedat similis ex vi huius singularissimæ processionis: Filius autem procedit similis nō solùm ex vi huius singularissimæ processionis, sed etiā ex vi processionis secundùm rationē cōmunē procedendi per intellectū.

Sed contra istū modū dicendi aliqua se offerūt difficilia argumenta. Primò, quia vt aliqua processio sit generatio non sufficit, vt quod procedit, procedat simile ex vi processionis, nisi procedat simile in subsātia, sed verbū nō procedit simile in subsantia ex vi processionis per intellectū secundū cōmunē rationē procedendi per intellectum, ergo si illa diuina processio est generatio, necesse est vt procedens sit simile in subsātia ex vi huius singularis processionis. ¶ Deinde quod procedit simile in subsātia, non procedit simile in subsantia in communi, sed in singulari, ergo necesse est, quòd etiam ex vi processionis singularis procedat simile in natura singulari. ¶ Et denique processio secundùm rationem intelle-

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,ſecundùm 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 ſolùm procedit ſimilis Patri quomodolibet,ſed vt imago Patris, vt docet D. Tho. lib.4. contra gent.c.11.ꝙ 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. Cæterùm 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, quòd 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,ꝙ 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, idcirco 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.

AD argumenta in oppoſitum. Ad primum dicitur,quòd probat noſtram concluſionem primã, & ita ſunt intelligendi Damaſcenus & Auguſt. 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,& ideò bona eſt ſolutio ibidem aſsignata. ¶Ad quartum concedo antecedens, ſed nego conſequentiam, ſi conſequens intelligatur quatenus Verbum procedit ſecundùm 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 quanuis 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 & nō Spiritus ſanctus, ſed recurrimus ad id, quod proprijſsimum eſt formaliter proceſsioni per talem modū intellectus. Vnde ſolutio ibi aſsignata poteſt ſuſtineri. ¶ Ad quintum reſpondetur, quòd 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 ſecūdùm modum proprium ſuæ proceſsionis, cæterùm quòd procedat vt Deus, conuenit ei quatenus proceſsio eſt diuina: quare inde non ſequitur, quòd procedat vt ſimilis, neque etiā ſequitur, quòd procedat vt nō 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 nō procedat vt ſimile ex proprio modo procedendi. Nullatenus tamen hæc propoſitio eſt concedenda, Spiritus ſanctus procedit vt non ſimilis, aliàs procederet nō ſimilis producenti, quod eſt erroneum: ſed conceditur iſta, Spiritus ſanctus ex modo ſuæ proceſsionis non procedit vt ſimilis. Quia in hac nō negatur, quòd procedat ſimilis, ſed ſolùm negatur quòd ratio ſimilitudinis ſit, quia procedit per modum voluntatis, & hoc eſt catholicum. Vnde ſolutio ibidem affirmata bonū 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 amādi tantò magis id quod procedit, procedit vt ſimile, ſed ſolum ſequitur, quòd tantò magis amatum eſt intimum in amante ratione impulſus qui producitur in amante. Et quia proceſsio per modū amoris diuini eſt infinitæ perfectionis, ideo impulſus procedens eſt infinito modo intimus in amāte. Et eſt quidem ſimilis & æqualis in ſubſtantia, quanuis non procedat vt ſimilis ſecundùm proprium modum ſuæ proceſsionis. ¶ Ad ſeptimum & octauum argumentum vt reſpondeat Caietanus, notat duo. Primum eſt, quòd illa maxima, Omne agens agit ſibi ſimile ſecundùm 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 nō eſt agere quia tale eſt, ſed quia cognoſcitur tale. Ex hoc autem quòd aliquid cognoſcitur tale, nō oportet ſequi ſimile illi, ſed poteſt ſequi ſolùm 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 eodē 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 argumētum. Dicendum ergo ad ſeptimū; 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 intellectę. Quapropter idem eſt quòd verbum ſit ſimile intelligenti vt intelligens eſt, & rei intellectæ: quia per eandem formam res ipſa eſt intellecta & intelligēs in actu. Cæterùm forma obiecti voluntatis eſt bonitas in ipſa re amata exiſtens, & ideò amor procedēs 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, quantùm ad proportionem virtutis agentis: ita ſanè quòd effectus non excedat virtutem agentis, ſed illi proportionetur, quod eſt quodammodo aſsimilari. Cæterùm ſi loquamur de ſimilitudine formali effectus ſecundùm quam effectus aſsimilatur formæ agentis, & loquamur etiā vniuerſaliter de omni agente, includentes etiā principiū agendi; inuenimus quā plurimas inſtantias illius maximæ. Primò quidē cauſæ æquiuocæ non aſsimilant ſibi effectus ſecundùm formā eiuſdē ſpeciei. Deinde intellectus agēs producit ſpeciem intelligibilem in intellectu poſsibili,

& 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 ſecũdùm 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 proprijs 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 indiuidua vnius ſpeciei, vt docet D. Damaſcenus lib. 3. orthodoxæ fidei cap. 4. Nota ſecundò, quòd in aliquo indiuiduo in genere ſubſtantiæ poſſumus ſpeciem dupliciter conſiderare. Vno modo ſpeciem hypoſtaſis ipſius, alio modo ſpeciem proprietatis indiuidualis, vt v. g. Sortes & Plato ſunt hypoſtaſes vnius ſpeciei humanę, ſed diſtinguuntur ſecundùm ſpeciem proprietatis indiuidualis. v. g. ſi ponatur, quòd albedo eſt proprietas vnius indiuidualis, & nigredo ſit proprietates indiuidualis alterius.

His poſitis eſt prima concluſio D. Tho. vbi ſupra. Hypoſtaſes diuinæ ſunt vnũ ſpecie inquantùm 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 indiuiduales differunt ſpecie.

Ad primum argumentum concedo antecedens, ſimpliciter loquendo, ſed diſtinguo conſequens, cùm 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 ſecũdùm 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 quanuis 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

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 ꝙ generatur, recipit quòd sit spirans Spiritum sanctum.

DVbitatur tertiò circa solutionem ad primũ, vbi docet D. Tho. quòd propria ratio huius vel illius processionis secundum 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 se ipsis distinguantur? Nam D. Tho. de potentia. q. 10. artic. 2. negat expresè, huiusmodi processiones distingui seipsis, & asserit quòd distinguuntur tantùm 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 se ipsis. Hoc dubium mouet Capreolus in. 1. senten. dist. 13. q. 1. & Caietanus hìc 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 diuinę 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 diuinę processiones conueniunt per se in hoc; quòd 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: licèt 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, quanuis non per se primò differat, quia non se toto differt, eò 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, quòd 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

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 secundùm potentiam. Infrà. q. 28 art. 4. co. & q. 37. ar. 1. co. & q. 41. ar. 1. cor. & po. q. 10. ar. 1. artis ad op.

¶ 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 ꝙ 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 perficitur per actionem sensibilis in sensum. Relinquitur igitur, quòd nulla alia processio possit esse in Deo nisi verbi & amoris.

AD primum ergo dicendum, ꝙ potentia est principium agendi in aliud. Vnde secundùm potentiam accipitur actio ad extra. Et sic secundùm attributum potentiæ non accipitur processio diuinæ personæ, sed solum processio creaturarum.

AD secundum dicendum, quòd bonum (sicut dicit Boet. † in lib. de Hebdomadibus) pertinet ad essentiam, † In lib. An omne qđ est bonum sit: circa illius finem.

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,q̃ 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 propriè verbum & imaginem, ergo diſſentit Scripturæ. ¶ Sed reſpondet Durandus, quòd 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 ſecundùm 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 & actio-

E nibus 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 potest 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 cùm 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, quòd 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 quanuis ipsa natura & essentia sit ipsa potentia intellectus & voluntatis: tamen in quantum est principium proximum actionis adintra habet rationem potentiæ. Vnde quanuis diuina natura, in quantùm 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 q̃ est solùm intelligere, sed secundùm quòd etiam est dicere. Et quanuis 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 quòd 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, q̃ sicut docet D. Tho. q. 41. ar. 5. in corp. q̃ 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, q̃ quanuis 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, quòd 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 sit nisi vnica actio intellectio diuina, non debet producere nisi vnicum verbum: suppositio autem mysterio Trinitatis illud verbum debet esse distinctum à producente, ergo non potest ab ipso verbo intelligente produci. 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 producendi per intellectum & per voluntatem; nego consequentiam. Et eadem distinctio potest fieri de intelligere & velle: si enim accipiãtur 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 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 & ómnia. 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 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 inquit 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 differt 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,

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 ſe amantibus. Hæc D.Thomas. Vbi aduerte, quòd illud quod ſupra dubio 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.&cō.&.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 mutantur 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.

† In medio lib.de Tri.

¶ 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.

† Circa ſinē 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 ſint in idētitate naturæ, vt oſtenſum eſt †, neceſſe eſt quòd relationes, quæ ſecundùm proceſsiones diuinas accipiuntur, ſint relationes reales. Q.prēced. art.2.&4.

AD primum ergo dicendum, quòd ad aliquid dicitur omnino non prædicari in Deo ſecundùm propriā rationem eius quod dicitur ad aliquid, inquantum, 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 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.

q. 19. ar. 3. & 4. Et q. 14. art. 8.

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, quòd Pater & Filius solùm distinguerentur secundùm 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 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 secundùm 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 solùm, quòd per huiusmodi relationes nō diuersificatur substantia, sicut nec per relationem identitatis.

Quarta conclusio ad tertium. In Deo non est realis 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 distinctę: 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. quòd 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 solùm 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 secundùm 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 secundùm rationē, ergo &c. ¶ Tertiò. Actio secundùm 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 secundùm propriam rationem. ¶ Et deniq; 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, quòd 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: nam expresè D. Tho. condistinguit ipsum Ad aliquid contra alia genera. Nihilominus adhuc poterat sustineri solutio prædicta: nam quanuis D. Tho. loquatur de Ad aliquid, vt condistinguitur ab alijs generibus, tamē adhuc secundùm ipsum nomen Ad aliquid consideratur analogia quædā, quatenus Ad aliquid significat principaliùs Ad aliquid reale, secundariò verò 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 secundùm propriā rationem significant aliquid alicui inhærens; ea verò quæ dicuntur ad aliquid, significant secundùm propriam

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 quandocunq; de Ad aliquid ſecundùm propriam rationem loquimur. Hinc infert, quòd quoniã multæ relationes ſunt reales, multæ rationis tantùm, & quælibet habet ſuum Ad; conſequens eſt, quòd Ad inquantum Ad, neque reale neque rationis ens neceſſario ſit, ſed vtrunque permiſsiuè. Neq; eſt inconueniens, quòd aliquid ſic abſtrahens à reali modificetur ſecundùm quandam ſui partem ad aliquam differentiã entis realis. Infert ſecundò, 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 ꝙ 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 ſecundùm rationem, eſt vera relatio. Et in hoc conſiſtit differentia quam D. Tho. ponit, ꝙ 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 ſecundùm rationem quantitas aut qualitas. Item eſt alia differentia ſecundũ Caietanum, quòd relatio nõ ſecundùm aliquid eſt ens naturæ, & ſecũdùm aliquid eſt ens rationis, ſcilicet completiuè, ſed ſimpliciter quandoque eſt ens rationis: alia verò genera quædam completiuè tantùm pendent à ratione, vt tempus. ¶ Hæc tamen ſententia Caietani, prętерquam quòd nimia ſubtilitate videtur obſcura & in intelligibilis, 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

A 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 inquantum 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

B 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, ꝙ 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

C 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, quòd 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 ęquiuoci. Deinceps verò, ens reale diuiditur diuiſione quidem formali, ſed analogica diuiſione, in ens increatum ſiue infini-

D tum, 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

E 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 hic, 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; quòd 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, q 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.

166 1.d.33.ar.1.Et.4.có.c.14.co.2.& 3.Et po.q.8.ar.2.& quo.6.ar.1 Et opuſ.3.c.52.55.& 57. Et op.9.q.6.& 10 16.li.4.fi.

AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur quòd relatio in Deo non ſit idē 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.

† Lib.5.de Trint.c.5. in princip. tom.3.

¶ 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.

† Lib.7.de Trin.c.1.à med.to.3. In.c.ad ali quid.to.1.

¶ 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.

Q.3.ar.4. &.q.4.art. 2.ſimul.

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 conſiderauit 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 ſecundùm 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 ſecundum 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.præcipuè

significari posit. 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 posit; 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 axiomatè, 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. Cæterùm 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 uumero fuit M. Cano & Torres ſuper iſtum articulum. A

PRO deciſione huius difficultatis recolendum eſt fundamentum illud, quod D. Thomas explicat in hoc articulo. Hanc eſſe differentiam inter alia genera accidentium & relationem, quòd alia genera accidentium non ſolùm ſecundùm 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: B 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 præciſè, prout dicit C 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, D 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 E 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 quòd 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 ampliùs explicabitur in ſolutione ad quartum argumentum quod fecimus 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 E 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

non absolutè loquendo, sed secundùm propriũ illum modum, qui est respectus ad aliquid extra, concedo antecedens & consequentiam, dummodò consequens intelligatur, quòd vt sic relatio non intelligitur vt perfectio subiecti, non autem si absolutè intelligatur consequens. Neque obstant verba D.Thomæ in articulo. Non enim ille negat absolutè, relationẽ esse perfectionem, sed ait, rationem propriam relationis non accipi secundùm comparationem ad illud in quo est. Sed tamen quia nihilominus est accidens reale ipsa relatio, intrinsecè & essentialiter erit etiam perfectio. Ad confirmationem ex Caietano iam diximus articulo præcedenti, quòd relatio siue Adaliquid non abstrahit ab ente reali & rationis abstractione vniuoca aut vnius conceptus formalis: sed huiusmodi abstractio secundùm nomen æquiuoca est. ¶ Ad secundum concedo, quòd Paternitas vt sic non est perfectio Filij, sed tamen est perfectio Patris absolutè loquendo. Quia secũdùm rationem paternitatis includit realem relationẽ. Quòd si loquamur de paternitate diuina, includit etiam intrinsecè diuinam substantiam, quæ est infinita perfectio, imò eadem perfectio quæ est filiatio diuina. ¶ Ad tertium respondetur, quòd aliud est dicere, quòd Mathematica vt sic, quatenus abstrahuntur per intellectum, non sunt bona, hoc est, non considerantur vt 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 respondeant. 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 simpliciter perfectio, ergo aliqua simpliciter perfectio nõ est in Filio, ac per consequens Filius non esset infinitè perfectus. Patet sequela. Quia possemus signare aliquam simpliciter perfectionem, quæ non est in Filio. Est autem contra rationem entis infinitè perfecti, quòd sit aliqua infinita perfectio quæ non sit in illo. Et confirmatur. Quia vt suprà diximus quæst. 4. articu. 2. perfectio 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 habere aliam quæ excludat illam. Et sic dicimus, quòd humanitas non est simpliciter perfectio in ratione entis: quia melius est Angelo habere suam Angelicam naturam, quæ excludit humanitatem. Tunc arguitur. 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 conclusionem: & Caietanus artic. 2. ad tertium aiunt, diuinas relationes non importare perfectionẽ, si formaliter considerentur. Sed hæc sententia sufficienter à nobis expugnata est. Etenim ipsamet relatio diuina, & ipsum Ad diuinum intrinsecè est Deus, ergo continet infinitam perfectionem. Respondendum ergo est ad argumentum factum sub hac forma. Quando sic argumentaris. Hæc Paternitas formaliter est hæc perfectio diuina, & hæc Paternitas non est in Filio, ergo hæc perfectio non est in Filio. Nego consequentiam: quia committitur idem defectus qui in ista consequentia assignatur 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 opposito, & fit sensus magis formalis in negatiua, quàm in affirmatiua. Quapropter potest reduci ad defectum intrinsecum quartum, in quo dicitur, quando medium in affirmatiua tenetur magis amplè, minus restrictè, vel cum minori appellatione, aut formalitate quàm in negatiua, præmissæ 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 oppositio: in consequenti verò negatur de absoluto, qui defectus à Dialecticis reducitur ad variationem appellationis. Hæc doctrina colligitur ex D.Thoma infra quæst. 42. artic. 4. ad secundum, vbi fiebat simile argumentum de dignitate sub hac forma. Paternitas pertinet ad dignitatem Patris, sed paternitas non conuenit Filio, ergo non quicquid dignitatis habet Pater, habet Filius: respondet; Quòd dignitas est absolutum & ad essentiam pertinens: & ideò in illa cõsequentia mutatur Quid in Ad aliquid. Ita nos dicimus de perfectione, q̃ est absolutũ & essentiale, ac proinde eodem modo procedunt consequentiæ, ac si loco perfectionis poneretur essentia.

Iam verò ad argumenta pro parte affirmatiua respondetur. Ad tria priora: quòd probant tertiam conclusionem nostram. Sed ad quartum argumentum respondetur, quòd actio in ratione formali actionis respicit ipsum agens secundùm aliquid sibi intrinsecum, scilicet secundùm potentiam agendi, quæ est intrinseca agenti: & ita formaliter loquendo actio secũdùm propriam rationem respicit subiectum secundùm habitudinem principij. Vnde adhuc est differẽtia inter actionem & relationem, quia relatio secundùm proprium modũ solùm respicit terminum ad quẽ refertur relatio.

DVbium secundum poterat hìc disputari, quod mouet Caietanus circa solutionem ad secũdum D. Tho. An relatio distinguatur à suo fundamento, maximè secundùm sentẽtiam D.Tho. Sed hęc quæstio satis abundè disputatur à Dialecticis in prædicamento 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 relationem realiter distingui à suo fundamẽto iuxta mentem 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 rebus creatis præter id quod continetur sub significatione relatiui, est alia res absoluta: in Deo autem non est alia res, sed vna & eadem, quæ non perfectè exprimitur relationis nomine.

Nihilo-

Nihilominus oppositam sententiam iudicant esse D. Tho. alij doctissimi ex Thomistis nostri temporis. Paulus Soncinas lib. 5. Metaphy. q. 28. ait non esse certum, quid de hac re D. Tho. & Aristot. aut commentator senserint. Ipse tamen partem negatiuam sequitur. Et quidem D. Tho. ita videtur sentire expresse in opusculo. 48. de prædicamentis, tractatu de prædicamēto. 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 difficultatis breuiter ponimus primam conclusionem.

Omnis relatio realis in rebus creatis distinguitur realiter à suo fundamento. Probatur conclusio. Quia relatio realis non est eiusdem prædicamenti cum suo fundamēto, ergo distinguitur realiter ab illo. Antecedens est manifestum. Probatur consequentia. Quia prædicamenta sunt primò diuersa.

Secunda conclusio. Huiusmodi distinctio realis relationis 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 quorundam. Quapropter hæc est falsa, quantitas est æqualitas, albedo est similitudo. Neque D. Thomas in hoc articulo aliud sensit, sed assignauit differētiam verissimam inter relationem diuinam & relationem in rebus creatis, quòd hæc non est formaliter illud absolutum quod præsupponitur in re cuius est relatio: in Deo autem formalissimè diuina relatio est vna & eadem res cum illo absoluto, scilicet cum Diuina essentia: ita sanè vt hæc sit propositio verissima, Paternitas est essentia & substantia diuina. Quapropter D. Thomas non est censendus hîc retractasse sententiam, vt aliqui dicunt.

DVbium tertium sit circa secundam partem conclusionis D. Thomæ, vbi asseritur, quòd diuina relatio non differt nisi secundùm intelligentiæ rationem ab essentia: dubitatur, inquam, An potius relatio diuina distinguatur realiter ab essentia vel ex natura rei, aut alia maiore distinctione, quàm distinctione rationis? & in vniuersum quærimus, Vtrum diuinæ perfectiones vel attributa diuina distinguātur sola rationis distinctione ab essentia? Quam quæstionem in hunc locū reiecimus disputādam supra quæst. 4. arti. 3. ¶ Arguitur ergo primò cōtra conclusionē D. Thomæ. Diuina attributa inter sese distinguūtur ex natura rei, ergo etiam ab essentia. Hæc consequentia in attributis absolutis videtur euidens. Nam ex opposito cōsequentis planè videtur colligi oppositum antecedentis. Sed probo antecedens. Sapientia finita distinguitur realiter à iustitia finita, ergo & sapientia infinita distinguetur realiter à iustitia infinita. Probatur consequentia. Quia infinitas superaddita perfectioni alicui, sicut non destruit ipsam perfectionem neque eius cōstitutiuum formaliter; ita neque destruit distinctionem vel distinctiuum illius ab alia perfectione. V. g. si daretur albedo infinita & calor infinitus, non minore distinctione differrent, quàm modò. ¶ Secundò. Quia iuxta opinionem D. Thomæ sequitur, quòd istæ propositiones sint concedendæ: ratio sapientiæ diuinæ est ratio iustitiæ & est ratio misericordiæ. Similiter, Attributum sapientiæ est attributum iustitiæ. Quæ tamen videntur falsæ. Sequela probatur. Quia sola distinctio rationis extremorum non falsificat propositionem affirmatiuam. Hæc enim vera est, homo est animal, cuius extrema ratione distinguuntur. ¶ Tertiò. Intellectus & voluntas in Deo distinguuntur realiter, ergo diuina attributa plus quàm ratione distinguuntur. Probo antecedens. Quia intellectus & voluntas sunt principia duarum personarum quæ realiter distinguuntur, ergo & ipsæ distinguuntur realiter. Et confirmatur. Si intellectus & voluntas non distinguuntur formaliter, sequeretur, quòd Deum velle esset Deum intelligere, ac per consequens nulla esset ratio distinguendi realiter processiones diuinas. Esset enim perinde dicere, Verbum procedit per intellectum, atque dicere; Verbum procedit per voluntatem. Et confirmatur secundo. Quia sequeretur ex eodem antecedenti, quòd Deus vult peccata: siquidem intelligit peccata. Probatur sequela. Quia idem est velle in Deo & intelligere. ¶ Quartò. Vnum attributū 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 argumentum, Diuina essentia ex natura sua est communicabilis & 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 essentiam, & non Paternitatem, vt dicitur in Concilio Florentino, Quòd Pater omnia quæ habet per generationem dedit Filio præter Paternitatem, ergo Paternitas & essentia plùs quàm ratione differunt. Confirmatur secundò. Nam si essentia non distinguitur à Patre nisi sola ratione; sequitur, quòd hæc propositio esset vera, Essentia generat, sicut hæc est vera, Pater generat. ¶ Et denique arguitur. Si Diuina essentia & paternitas in suis formalibus conceptibus intrinsecè & adinuicem sese includunt, sequitur quòd in formali conceptu Paternitatis includitur intrinsecè Filiatio, quòd falsissimum est. Probatur sequela. In conceptu formali Paternitatis includitur formaliter Diuina essentia: 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 conceptu Paternitatis. Et confirmatur ex illa regula anteprædicamentali, Cùm quippiam de quopiam prędicatur, ea quæ de prædicato dicuntur, dicuntur etiam de subiecto. Vt si homo est animal quidditatiuè & essentialiter, & animal est viuēs quidditatiuè & essentialiter, optimè colligitur, quòd etiam viuēs competat homini quidditatiuè & essentialiter, ergo similiter in diuinis, si Paternitas est essentia quidditatiuè & essentialiter, & rursus ipsa essentia quidditatiuè & intrinsecè includit Filiationem; sequitur, quòd Filiatio includatur intrinsecè 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

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, quòd 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 verò 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 ſolùm 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 ſolùm 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, cùm 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, cùm 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. Ampliùs. 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 eſſen A tialia 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 ſiquis exactè 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 B 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 præter- C quàm 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 pu D tant 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 emi- E nentiam 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. Verùm Capreolus in 1.ſentent.diſt.8.quæſt.2. A 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 diſtinB ctione 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 diſtinC ctione 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.

D AD argumenta in oppoſitū reſpondetur. Ad primum nego antecedens. Ad probationē cōcedo antecedens & nego conſequentiam:& rurſus ad probationē conſequentiæ reſpondetur, q̄ 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 obijcis.Qui dicit infinitam ſapientiam non dicit infinitatem in ratione eſſendi, ſed in ratione ſapiētiæ,ergo nulla eſt ſolutio. Reſpondetur nego conſequentiam. Quia quanuis expreſsè infinita ſapientia non importet infinitatem eſſendi,tamen implicitè & virtualiter importat illam. Et ratio eſt. Quia E ſapientia eſt de numero perfectionum quæ dicuntur à Theologis perfectiones ſimpliciter: quia in vnoquoq; ente meliùs 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 ſecundùm 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

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 iſta propoſitio ſimpliciter, Attribum ſapientiæ eſt attributum iuſtitiæ: eo 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, & fit 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 ſecundùm 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 ſolùm 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, conceſſo 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 quòd 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

A 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 clauditur 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.

B 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 eſſẽtiali, 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

C includantur. Verum hæc intelligẽtia videtur deſtruere 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 & eſſẽtialiter 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,

D ergo ſimiliter hæc propoſitio erit vera, Deo vel diuinæ eſſentiæ accidentaliter competit eſſe Patrem. Et confirmatur ſecundo. Diuina eſſentia neceſſariò 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 mi-

E nor. 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 quarta 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 anteeedens & nego consequentiam.Nam in consequẽti cum dicitur,quicquid formaliter est Diuina essentia; distributio fit etiam pro relatiuo opposito 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 omnis 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 similе 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. Cæterùm 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 secundùm nostrũ modum intelligendi, & dicimus quòd 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 fieri consequens, quòd includantur communicabiliter. Faciunt enim hoc argumentum; Si paternitas includitur in essentia secundùm 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: & vtrumq̃ 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 inquantum illã cõstituit in esse personali incommunicabili. Hactenus de hoc articulo.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm relationes quæ sunt in Deo, realiter abinuicem distinguantur.

167

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd relationes,quæ sunt in Deo, realiter abinuicẽ nõ distinguantur.Quæcũq; enim vni & eidem sunt eadem, sibiinuicẽ sunt eadem. Sed omnis relatio in Deo existẽs est idem secundùm rem cum Diuina essentia. Ergo relationes secundùm rem abinuicem non distinguuntur. 1.q.30.ar.1.cõ. Et po.q.1.ar.5.& 6.co.

¶ 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 Prẽterea. 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.

Artt. 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 secundùm rem absolutam quę est essentia, in qua est summa vnitas & simplicitas, sed secundùm rem relatiuam.

Lib. 3. Physic. tex. 21. tom. 2. A D 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.

A D secundum dicendum, quòd potentia & bonitas non important in suis rationibus aliquam oppositionem. Vnde non est similis ratio.

A D 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 vero, 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 A 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 intelB ligentia 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 C 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 D proferri aliquod exēplum simile mysterio Trinitatis. Notandum est tertiò 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 hìc 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 producit filiationem, sed quòd Pater producit Filium.

E

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm in Deo sint tātū quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio & processio.

168 1. q. 30. ar. 1. cor. Et arti. 2. con. & 1.

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 Pręterea.Relationes reales accipiuntur in Deo ſecundùm proceſsionem intelligibilem verbi.Sed relationes intelligibiles multiplicantur in infinitũ,vt Auic. dicit.Ergo in Deo ſunt infinitæ relationes reales.

¶ 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.

Q.15.ar.2.
Q.15.ar.2.

¶ 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.Phyſic.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 Auguſt.† 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.

Li.5.Metaphy.tex.20 tom.3.
Libr.1.de Trini.c.1. circa fin.& li.6.c.7.circa prin.tomo.3.
†q.13.ar.7
q.27.ar.3. præcipuè.
q.27.ar.4.

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 fundãtur 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, abundè 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 diſſerendo 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 compleſſet; 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.integrè alibi examinat, velle ad vnguem

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 comparabat, ita ſenſit, qua ratione me qui in totam D. Thomæ Primam partem ſcholaſtica commentaria edere conſtitui reprehendunt, quòd non in omnibus quęſtionibus D. Tho. diſſerendis 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 præcognoſcenda videbantur, neceſſarium eſt aggredi de perſonis.

Et primò ſecundùm conſiderationem abſolutam, & deinde ſecundùm 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 conſequuntur 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, falſo 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. Li. 2. Phyſ. tex. 3. to. 2

¶ 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 ſingulatibus 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 in arg. 1. huius 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. prędicam. c. de 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 ſiquis 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 Philoso A
Li.5.tex.5 tom.3. phum 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 hîc natura.
Li.2.Phys. tex.3.to.2.
In libr. de duabus naturis in pagi.2.à princip.lib. Vnde Boet.* in eodẽ lib.dicit, quòd natura est vnum- B
quodq; informans specifica differentia. Specifica enim differentia est quæ complet diffinitionem, & sumitur à propria forma rei. Et ideo conuenientiùs fuit quòd in diffinitione personæ, quæ est singulare alicuius generis determinati, vteretur nomine naturæ, quàm essentiæ, quæ sumitur ab esse quod est communissimum.

AD quintum dicendum, quòd anima est pars humanæ speciei. Et ideo licet sit separata, quia tamen retinet naturam vnibilitatis, nõ potest dici substantia individua, quæ est hypostasis vel substãtia prima, sicut nec manus, nec quæcunq; alia partium hominis. Et sic non competit ei neque diffinitio personæ, neque nomen. C

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 personæ apud Latinæ lin
D guæ prophanos autores non significet substantiam, sed qualitatem, vt v.g. cùm quis dicitur assumere personam regis aut pauperis, tamen apud doctores sacros nomen personæ 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 cùm 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 con-
E sequenter 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 secundùm communem opinionem philosophorum præsupponitur à Diuo Thoma tanquàm fundamentum ad explicandam definitionem personæ.

Adnotauit hoc in loco Doctissimus Torres vbi su- †
pra 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
B 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 est ò 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 corola-
C rium quod ille intulit aduerto, q̃ hæc humanitas Christi Domini propriùs 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 verè 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
D creata. Tertium deniq; quod ait, Diuinam essentiã non esse formaliter personam, distinctione opus habet. Nã si loquatur de formalitate secundùm 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 pag. 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 indiuiduã 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,

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.

Aliquātulū 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,verumetiā substant.Sed à subsistēdo dicūtur subsistentiæ,sicut à substādo substātiæ vel hypostases.Cū igitur esse hypostases vel personas non cōueniat generibus vel speciebus, hypostases vel personæ non sunt idē quod subsistētiæ.

¶ 4 Præterea. Boet. dicit in com. prædicamentorum,q 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,q secundum Philosophum in. 5. Metaph.† substantia dicitur dupliciter. Vno modo dicitur substantia quidditas rei, quā significat diffinitio,secundùm quod dicimus q diffinitio significat substantiā rei. Quam quidē substantiā Græci vsiam vocant,quod nos essentiā dicere possumus. Alio modo dicitur substātia subiectum vel suppositū, quod subsistit in genere substantiæ.Et hoc quidem communiter accipiendo nominari potest & nomine significāte intentionem. Et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem. Quę quidem sunt res naturæ, subsistentia, & hypostasis secundùm triplicē considerationem 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 existunt. Secundum verò quod supponitur alicui naturæ communi, sic dicitur res naturæ, sicut hic homo est res naturæ humanæ: secundùm verò q supponitur accidentibus,dicitur hypostasis vel substantia. Quod autem hæc tria nomina significant communiter in toto genere substantiarū, hoc nomen, persona, significat in genere rationaliū substantiarum.

AD primum ergo dicendū, quòd hypostasis apud Græcos ex propria significatione nominis habet quòd significet 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:cùm quandoque significet essentiam,quandoque hypostasim,ne posset esse erroris occasio, maluerunt pro hypostasi transferre subsistentiam quàm substantiam.

AD tertium dicendum, q essentia propriè 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 solū materiam,sed compositum ex materia & forma communi,prout sunt principia speciei.Sed compositum ex hac materia & ex hac forma habet rationē 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 simplicita te diuina ageretur. Q.3.art.3.

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 seperatim subsistere à singularibus. Substare verò competit eisdē indiuiduis in ordine ad accidentia quæ sunt præter rationem generum & specierum.

AD quintum dicendum est, q indiuiduum compositum ex materia & forma habet quòd substet accidenti ex proprietate materiæ. Vnde & Boet. dicit in libro.2. de Trin.† Forma simplex subiectū 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 posit. Propter hoc ergo hypostasim attribuit materiæ, & vsiosim siue subsistentiam formę,quia materia est principium substandi,& forma est principium subsistendi. Li.1.de Trī. 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 commnniter 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 & expresis 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,q 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 nomē secundæ intētionis. Circa quartā conclusionem vide supra dicta quæst. 3.

ARTI-

ARTICVLVS III.

¶Vtrùm nomen Perſonæ ſit ponendum in diuinis.

171 1.d.23.ar. 2.& po.q. 9.art.3. †Ca.1.parũ à princ.

AD TERTIVM ſic proceditur. Videtur quòd nomen perſonæ non ſit ponendum in diuinis. Dicit enim Dionyſ.† in princip.de diuin.nomin. Vniuerſaliter nõ eſt audedum 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.

Aliquantulum à prin. li.3. pag. à prin.

¶ 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,quòd in hoc nomine hypoſtaſis venennm latet ſub melle. Ergo hoc nomen perſonæ non eſt dicendum de Deo.

Eodẽ loco nunc proximè dicto. † In epiſto. ad Damaſ. quæ incipit, Quoniam vetuſto: in medio illius, tom.2.

¶ 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 ſubſtat,vt ſubſtantia dici poſsit.Nomen ergo perſonæ Deo attribui non debet.

† Arg.1.ar.1.huius. q. † Q.14.ar.12.

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 ꝙ 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.

q.13.ar.3.

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 inuenien-

A dum 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.

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.

B

Art.1.huius queſt.

AD tertium dicendum, quòd nomen, hypoſtaſis, non competit Deo quantum ad id à quo eſt impoſitũ nomen:cum non ſubſtet accidentibus. Competit autẽ quantum ad id quod eſt impoſitum ad ſignificandum 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.

C

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, ſecundùm quod perſonas in Deo dicimus.Propter quod Ricard. de ſancto Victo.* corrigere volens hanc diffinitionem, dixit, quòd perſona ſecundùm quod de Deo dicitur, eſt diuinæ naturæ incommunicabilis exiſtentia.

D

Art.1.huius quæſt. arg.1. Libr.4.de Trĩ.c.18. &.32.

E

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

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 ſecundùm 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 prędictis hęc vox, hypoſtaſis, antiquū nomen eſt in Eccleſia, & apud Græcos Doctores vſurpatum eſt ad explicādam Trinitatē, qui & aiebant eſſe tres hypoſtaſes. Verùm 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. Hierony. 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 ſubſtātiam 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; Græcè 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 ſo let habere. Aliquando enim pro ſubſtantia accipitur, vt in loco citato, ad Hebræ. 1. Figura ſubſtantiæ Patris: quia eſt verbum expreſsè repræſentans ſubſtantiam, prout eſt in Patre. Aliquando verò accipitur hypoſtaſis pro fundamento, vt ad Heb. 11. vbi nos legimus, Fides eſt ſubſtantia rerum ſperandarum, Græce habetur, hypoſtaſis, ſcilicet fundamentum, quod etiam nomine ſubſtantiæ ſignificatur, eò quòd ſubſtat.

Deinceps de nomine ſubſtantiæ 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. Eò 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 ſit ſermo, Verum tutiùs 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 poſsit 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, q̃ ſubſiſtentia poteſt accipi & perſonaliter & eſſentialiter, & quòd eſſentialis ſubſiſtentia vnica eſt: perſonales verò ſubſiſtentiæ tres ſunt in Deo: & quidem ex eodẽ concilio actione. 4. conſtat, quòd ſubſiſtentia aliquando accipiatur eſſentialiter. Dicitur enim in Epiſtola Agathonis, Patrem & Filium & Spiritum ſanctũ 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 autẽ 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 vnaquæq́ue relatio diuina habet ſuam eſſentiam; præſertim cùm 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, & ideò 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 concedendũ, quòd Petrus habet multas eſſentias, quanuis habeat multa accidẽtia indiuidualia: quoniam huiuſmodi accidentia ſunt quidam modi eſſentiæ Petri, conſtituentes illam in eſſe incommunicabili indiuidui, & non in eſſe ſpecifico. Secundò reſpõdetur, 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. Cũ 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, ſi ens accipiatur ſubſtantiuè. Ratio eſt: quia nomen numerale adiunctum ſubſtantiuo, numerat non ſolum ſuppoſita, 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, q̃ 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 ſubſtãtiuè. Et confirmatur. Quia hæc propoſitio, diuinæ perſonæ ſunt tria, niſi addamus ſuppoſita 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 ſuppoſita exiſtentia. Et ita conceditur à Magiſtro Senten. in. 1. diſt. 23. in fine. Et à Diuo Damaſceno, qui ibidem citatur.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm hoc nomẽ, 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. Cùm dicimus perſonam patris, nõ aliud dicimus quàm ſubſtantiã 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 teſtimoniũ 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.

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 individua ſubſtantia, vt dictum eſt.† Ergo hoc nomen, perſona, ſignificat ſubſtantiam.

Li. 4. Metaph. tex. 28. 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, & præcipuè 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 quòd hoc nomen, perſona, in diuinis ſignificat ſimul eſſentiam & relationem. Quorum quidam dixerunt, quòd 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 propinquiùs 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 poſt modum 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.

q. 27. art. 2. & 3.

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 ſecundùm hoc Auguſt. dicit quòd 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, piſcis. Et ſic quærentibus quid tres, reſponſum eſt, tres perſonæ.

AD tertium dicendum, quòd in intellectu ſubſtantiæ indiuiduæ, ideſt, diſtinctæ vel incommunicabilis, intelligitur in diuinis relatio, vt dictum eſt†.

In cor. art.

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, cùm nihil vniuocè de Deo dici poſsit & de creatutis, vt ſupra oſtenſum eſt†.

q. 13. ar. 5.

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 secundùm 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 August. 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 Magist. 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 breuitatis causa varijs opinionibus prætermissis suppo nendum est, quod hoc nomen, persona diuina, significat aliquomodo relationem, id quod ab omnibus necessariò concedendum videtur. Quia aliàs nomen numerale non posset addi personæ in numero plurali, ita vt dicamus esse tres personas in Deo. Etenim perfectiones absolutę 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 de formali 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 quiddi tas significata per nomen explicetur, necessariò 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 q; reuera nulla diuina persona constitui potest nisi per relatiuum. Et ita inquit D. Thom. in hoc art. 4. ad tertium, q; in intellectu substantiæ 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, q; 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.

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.& poſte.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 hęreticum.

¶ 2 Præterea. Pluralitas proprietatum abſolutarū non facit diſtinctionem perſonarum, neque in Deo neque in nobis, multò igitur minus pluralitas relationū. Sed in Deo non eſt alia pluralitas niſi relationum, vt q.27.ar.3. ſupra dictum eſt †. Ergo non poteſt dici, quòd in Deo ſint plures perſonæ.

Boet. in li. de Trinit. ante mediū illius. ¶ 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.

¶ 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.

In ſuo ſymbolo fidei. SED contra eſt quod dicit Athanaſius †, Alia eſt perſona Patris, alia Filij, alia Spiritus ſancti. Ergo Pater & Filius & Spiritus ſanctus ſunt plures perſonæ.

RESPONDEO dicendum, q̃ plures eſſe perſonas in diuinis ſequitur ex præmiſſis. Oſtenſum eſt enim Artic.4.q. præceđ. ſupra †, quòd hoc nomen, perſona, ſignificat in diuinis relationem vt rem ſubſiſtentem in natura diuina. Supra autem habitum eſt †, quòd ſunt plures relationes q.27.ar.1. 3.&.4. reales in diuinis. Vnde ſequitur quòd ſint plures res ſubſiſtentes in diuina natura. Et hoc eſt eſſe plures perſonas in diuinis.

Aug.lib.5. de Trin.c. 8.& lib.7. c.6. AD primum ergo dicendum, q̃ ſubſtantia non ponitur in diffinitione perſonæ ſecundùm quod ſignificat eſſentiam, ſed ſecundùm quod ſignificat ſuppoſitū. Quod patet ex hoc quòd additur indiuidua. Ad ſignificandum autem ſubſtantiam ſic dictam, habent Græci 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.

AD ſecundum dicendum, quòd proprietates abſolutæ in diuinis (vt bonitas, & ſapientia) non opponuntur adinuicem: vnde neq; realiter diſtinguuntur. Quāuis ergo eis conueniat ſubſiſtere, non tamen ſunt plures res ſubſiſtentes, quod eſt eſſe plures perſonas: proprietates autē abſolutæ in rebus creatis non ſubſiſtunt, licet realiter abinuicem diſtinguantur, vt albedo & dulcedo. Sed proprietates relatiuæ in Deo & ſubſiſtunt & q.28.ar.3. realiter abinuicem diſtinguuntur vt ſupra dictū eſt *. Vnde pluralitas talium proprietatum ſufficit ad pluralitatem perſonarum in diuinis.

A AD tertium dicendum, quòd à Deo propter ſummam vnitatem & ſimplicitatem excluditur omnis pluralitas abſolutè 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, q̃ 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 †. q.42.ar.1. &.4.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm in Deo ſint plures perſonæ quàm tres.

174
AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur quòd in Deo ſint plures perſonę quàm tres. Pluralitas enim perſonarum in diuinis eſt ſecūdùm pluralitatem proprietatum relatiuarum, vt dictū eſt †. Sed quatuor ſunt relationes in diuinis (vt ſupra dictum eſt) ſcilicet paternitas, filiatio, communis ſpiratio, & proceſſio. Ergo quatuor perſonæ ſunt in diuinis.

Infra.q.32. art.1.&.q. 41.ar.6.& 1.d.10.art. 5.&.4.cóſ. ca.12.vel 13.&.c.25 vel.26.& poſ.q.9.ar. 9.& op.2. c.56.& 60 † Ar.præc.

¶ 2 Præterea. Non plus differt natura à voluntate in Deo, quā natura ab intellectu: ſed in diuinis eſt alia perſona quæ procedit per modum volūtatis, 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 volūtatis & 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 perſonā, 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, immēſus Filius, immenſus Spiritus ſanctus. Non ergo ſub numero ternario continentur. In ſuo ſymbolo.

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. †Libr.7.de Trin.c.4.& ſeq.to.3.

RESPON-

RESPONDEO dicendum, q̃ ſecundùm præ-
Art. præc. & art. 4. q. 29. miſſa * 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 nō eſt niſi ratione oppoſitionis relatiuæ. Ergo oportet duas relationes oppoſitas ad duas perſonas pertinere. Si quæ autem relationes oppoſitæ non ſunt, ad eandē 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 ſubſiſtēs eſt perſona filij. Aliæ autem duæ relationes ad neutrum harum oppoſitionē 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 ſecūdùm quam accipitur ſpiratio & proceſsio, & perſona generans & genita procederent à ſpirante.
† Art. præc.

q. 27. ar. 3. & 4. Quod eſt contra præmiſſa †. Relinquitur ergo, quòd ſpiratio conueniat & perſonæ patris, & perſonæ filij, vt pote 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.
Loco nunc citato.

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, nō 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 ſecundùm rationem ſimilitudinis: ſicut etiam id quod procedit
q. 27. ar. 3. per modum naturæ. Et ideo ſupra dictum eſt *, quòd proceſsio verbi diuini eſt ipſa generatio per modum naturæ. Amor autem inquantum huiuſmodi nō 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, quā alia animalia, quia eius perfectio eſt per modum cōpoſitionis. 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 nō eſt niſi vna operatio, quæ eſt ſua eſſentia. Sed quomo-
q. 27. ar. 1. & 4. do duæ ſint proceſsiones ſupra oſtenſum eſt *.

AD quartum dicendum, quòd ratio illa procederet ſi Spiritus ſanctus haberet aliam numero bonitatē 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 cōuenit 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 dicēdum, q̃ 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. 24. 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. & Ricardū 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, nō 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. cùm dicimus duo homines. Ait ergo D. Tho. quòd 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 verū 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. 14. q. 1. art. 3. & poſt. q. 9. artic. 7. & quol. 10. q. 1. art. 1.

AD TERTIVM ſic proceditur. Videtur, q̃ 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 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 Trini. 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 Amb. li. 1. de fide. c. 2 ante med. tom. 2. broſ. 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.

RESPONDEO dicendum, quòd magiſter in B 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 & C multa. Et talem multitudinem ſolam contingit eſſe in rebus immaterialibus. Quidã igitur non conſiderantes niſi multitudinem, quæ eſt ſpecies quantitatis diſcretæ (quia videbant ꝙ quantitas diſcreta non habet locũ in diuinis) poſuerunt, ꝙ termini numerales non ponunt aliquid in Deo, ſed remouent tantum. Alij verò eandẽ multitudinem conſiderantes dixerunt, ꝙ 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 dici D mus, ꝙ 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

q. 11. ar. 1. 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 E 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. A

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 ex eorum ſignificatione propria, negatio quędam diuiſionis, vt dictum eſt *. In cor. art. & loco ibi citato.

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 q. 11. ar. 2. ageretur. Sciendum tamen eſt quòd autoritates in oppoſitum inductæ non probant ſufficienter propoſitũ. C Licet enim pluralitate excludatur ſolitudo, & vnitate Deorum pluralitas: non tamen ſequitur quòd his nominibus hoc ſolum ſignificetur. Albedine enim exclu ditur 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 rẽ 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. Cæterùm 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, posit esse commune tribus personis.

176 dist. 25. ar. 3. & post. q. 8. art. 3. 11. & q. 9. art. 4.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd hoc nomen, persona, non posit 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.

q. 29. ar. 3. ad. 4. arg.

¶ 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. 3. art. 5.

Libr. 7. de Trin. ca. 4. & seq. & li. 5 cap. 9. in fine. to. 3.

SED contra est, quod dicit Augustinus 7. † de Trinit. quòd cùm quæreretur quid tres, respondetur 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 diuersimodè 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 excluditur per hoc, quòd 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.

177 1. di. 24 q. 2. art. 2. & 2. d. 1. q. 1. ar. 5. cor. & op. 3. c. 30. 50. 51. & 52.

AD PRIMVM 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; prędicaretur 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.

SED contra est, quod Athanasius * dicit, q̃ vnitas in Trinitate, & Trinitas in vnitate veneranda sit.

In suo symbolo fidei.

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

prietatem vocabuli significat magis numerum personarum vnius essentiæ, & propter hoc non possumus dicere, ꝙ pater sit Trinitas: quia non est tres personæ. Non autem significat ipsas relationes personarum, sed magis numerum personarum adinuicem relatarum: & inde est, ꝙ secundùm nomen ad aliud non refertur.

AD secundum dicendum, ꝙ 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 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 sita alicuius naturæ dicuntur esse in natura illa. Econuerso autem dicimus vnitatem in Trinitate, sicut natura dicitur esse in suis suppositis.

AD quintum dicendum, ꝙ 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, ꝙ tria essent suppositata Trinitatis: sicut cùm dicitur, Deus est trinus, sequitur quòd sunt tria suppositata 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 ꝙ filius non sit alius à patre. Alius enim est relatiuum diuersitatis substantiæ. Si igitur filius est alius à patre, videtur ꝙ sit à patre diuersus. Quod est
Libr.7.de Tri.c.vlt. tom.3. contra August.7.de Trinit.* vbi dicit ꝙ 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 ꝙ sit differens à patre. Quod est cõtra Ambr.
Li.1.de fide ad Gratianũ.c.2. ante mediũ 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 ꝙ filius sit aliud à patre.

De fide ad Petrum.c.1.post mediũ.to.3. SED contra est quod August.† 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.

A RESPONDEO dicendum, ꝙ quia ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis (vt Hiero. dicit†) ideo cùm de Trinitate loquimur, cum cautela & modestia est agendum: quia vt August. dicit in.1.† de Trin. Nec periculosiùs alicubi erratur, nec laboriosiùs aliquid quæritur, nec fructuosiùs aliquid inuenitur. Oportet autem in his quæ de Trinitate loquimur, duos errores oppositos cauere, temperatè inter vtrumque 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
B in diuinis nomen diuersitatis & differentiæ, ne tollatur vnitas essentiæ. Possumus autem vti nomine distinctionis, propter oppositionem relatiuam. Vnde sicubi 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.
Ambros.in li.de Trin. Dicit enim Ambros. in lib. de Trinit. quòd in patre, & filio non est discrepans, sed vna diuinitas. Et secundùm
C Hilar.7.de Trini.non lõge à fine. 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 Ambro.1. de Trinit. 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, ꝙ alius, quia est sicut quoddam articulare nomen, tenet se ex parte suppositi. Vnde ad eius rationem sufficit distinctio, substantię,
E quæ est hypostasis vel persona. Sed diuersitas requirit distinctionẽ substãtię, quę est essentia. Et ideo nõ possumus dicere, ꝙ filius sit diuersus à patre, licet sit alius.

AD secundum dicendum, ꝙ 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 propriè competit in diuinis, vt patet per autoritatem inductam.* Vtitur tamen Damasc.† nomine differentiæ
In.2.argu. †Damas.li.3.orth.fid.c.6.&.7. 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†.
In cor. art.

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 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, ꝙ sunt vnum,sed non vnus.

ARTICVLVS III.

¶Vtrùm dictio exclusiua,Solus,sit addenda termino essentiali in diuinis.

179 Li.2.c.3.à med.illius. com.1.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, ꝙ 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 prędicari 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. Libr.6.de Trini.c.9. in prin.tomo.3. de Trinit.† dicit: Consideranda est illa sententia, qua dicitur,non esse patrem verum Deum solum. Ergo nõ 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 excludit 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, inquantum excluduntur omnia alia à Deo à consortio prædicati. Vt si dicamus,solus Deus est æternus: quia nihil præter Deum est æternum.

Art.præce.

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 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 ꝙ 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 ly 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, ꝙ dictio exclusiua possit 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.

¶ 2 Præterea. Matth. 2. dicitur, Nemo nouit filiũ nisi pater. Quod idem significat ac si diceretur, solus pater 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 sequitur, 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 videtur hæc locutio esse vera.

¶ 4 Præterea. Ab ecclesia cantatur. Tu solus altissimus Iesu Christe.

SED contra. Hæc locutio, solus pater est Deus, habet 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 multiplicẽ intellectũ. Si enim solus ponat solitudinẽ circa patrẽ sic est falsa secundũ quod sumitur categorematicè. Secundũ 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 modo exponit Aug. in. 6. de Trin.* cũ dicit: Solum patrẽ 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 loquendi 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 propositio est falsa, si excludit alium masculinè. Est autem vera, si excludit aliud neutraliter tantũ. Quia filius est alius à patre, non tamen aliud. Similiter & spiritus sancto. Sed quia hæc dictio, solus, respicit propriè subiectũ (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.

Libr. 6. de Tri. c. 7. in fine to. 3.

Art. præce.

AD primum ergo dicendũ, ꝙ cùm dicimus, te solũ Deũ verũ, non intelligitur de persona patris, sed de sola Trinitate, vt Aug.† exponit. Vel si intelligatur de persona patris, nõ excludũtur aliæ personæ, ꝓpter essentię vnitatẽ prout ly solus excludit tãtũ aliud, vt dictũ est.*

Libro. 6. de Tri. cap. 9. tom. 3. In cor. art.

ET similiter est ad secundum. Cùm enim aliquid essentiale dicitur de patre, non excluditur filius, vel spiritus sanctus propter essentiæ vnitatem. Vnde sciendũ 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 secundùm vsum loquendi distributiuè pro quacunque rationali natura.

AD tertium dicendum, quòd dictio exclusiua nõ excludit illa quæ sunt de intellectu termini cui adiungitur si non differunt secundùm suppositum, vt pars & vniuersale. Sed filius differt suppositò à patre. Et ideo non est similis ratio.

AD quartum dicendum, quòd non dicimus absolutè, quòd solus filius sit altissimus, sed quòd solus sit altissimus cum Spiritu sancto in gloria Dei patris.

COMMENTARIVM.

HÆC etiam quæstio satis aperta est. Circa quam aduerte cum Duran. in. 1. d. 9. q. 1. Quòd quædam 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 Ecclesia extirpati liberè & absq; distinctione asserimus, Deũ esse singulariſsimum & vnicum: quia istis vocibus non negatur pluralitas personarum, sed Deitatis vnitas exprimitur. 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.

181

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 trinitate personarum. Dicit enim Arist.† in. 1. de cœlo & mundo. Per hunc numerum, scilicet, ternarium, adhibuimus nosipsos magnificare Deum vnum eminentẽ proprietatibus eorum quæ sunt creata. Augustinus 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 verbum: & huiusmodi quæ ibi sequuntur. In quibus verbis distinctio diuinarum personarum traditur. Dicit etiam in gloss.† Roma. 1. & Exod. 7. quòd magi Pharaonis, scilicet, Spiritus sanctus. Et sic ad minus duas cognouerunt. Trimegistus etiam dixit†, Monas genuit monadem, & in se suum reflexit ardorẽ. Per quod videtur generatio Filij & Spiritus sancti processio intimari. Cognitio ergo diuinarum personarũ potest per rationem naturalem haberi.

1. q. 39. ar. 7. con. & 1. d. 3. q. 1. ar. 4. Et 1. cõtra. c. 14. & veri. q. 10. art. 13. Et post. q. 9. ar. 5. co. & Boe. tri. q. 1. art. 4. Et Rom. 1. l. 6. fin.

†Lib. 1. de cœlo, tex. 1 † Li. 7. cõf. c. 9. parũ à prin. to. 3.

Glossa ordin. Exo. 7.

In libr. qui dicitur Imãder, dialo. 4.

¶ 2 Præterea. Ricard. de sanct. Vict. dicit in lib. de Trinit.* Credo sine dubio, ꝙ ad quancunq; explanationẽ veritatis non modò probabilia, imò etiã necessaria argumenta non desint. Vnde etiam ad probandum trinitatem personarũ aliqui induxerunt rationem ex infinitate

Li. 1. de Trinit. c. 4. circa princip.

infinitate bonitatis diuinæ,quæ ſeipſam infinitè communicat in proceſsione diuinarum perſonarum. Quidam verò per hoc,quòd nullius boni ſine cõſortio poteſt eſſe iucunda poſſeſsio. Auguſt. * verò procedit ad manifeſtandum Trinitatem perſonarũ ex proceſsione verbi & amoris in mente noſtra. Quam viam ſupra ſecuti ſumus †. ergo per rationem naturalem poteſt cognoſci Trinitas perſonarum.

Lib.10. de Tri.ca.11. & 12. & li. 9.c.4.& ſequentibus, tomo.3. † Q.27.ar. 1.& 3.

¶ 3 Præterea. Superfluum videtur homini tradere,quod humana ratione cognoſci non poteſt. Sed nõ eſt dicendum quòd traditio diuina de cognitione Trinitatis ſit ſuperflua.Ergo Trinitas perſonarum ratione humana cognoſci poteſt.

Pa.5.à principio libr. † Amb.li.1 de fide ad Gratianũ cap.5.ante med.to.2. † Q.30. art.2.

SED contra eſt quod Hilar.dicit in lib. 1. de Tri †. Non putet homo ſua intelligẽtia generationis ſacramẽtum 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 cognoſci non poſsit.

RESPONDEO dicendũ, q̃ impoſsibile eſt per rationẽ naturalem ad cognitionẽ Trinitatis diuinarum perſonarũ peruenire.Oſtẽſum eſt enim ſupra *, quòd homo per rationem naturalem in cognitionẽ Dei peruenire non poteſt,niſi ex creaturis. Creaturæ autẽ ducunt in Dei cognitionem ſicut effectus in cauſam.Hoc igitur ſolum ratione naturali de Deo cognoſci poteſt, quòd competere ei neceſſe eſt ſecũdùm quod eſt omnium entium principium.Et hoc fundamẽto vſi ſumus ſupra * in conſideratione Dei. Virtus autem creatiua Dei eſt cõmunis toti Trinitati. Vnde pertinet ad vnitatem 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 nititur Trinitatem perſonarũ naturali ratione,fidei dupliciter derogat. Primò quidem quantũ ad dignitatem ipſius fidei,quæ eſt vt ſit de rebus inuiſibilibus quæ rationem humanam excedũt. Vnde Apoſt. dicit ad Hebræos 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 irriſionem infideliũ.Credunt enim quòd huiuſmodi rationibus innitamur & propter eas credamus. Quæ igitur fidei ſunt,non ſunt tentanda probare niſi per autoritates his qui autoritates ſuſcipiunt.Apud alios verò 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 philoſophia. Si autem ad veritatem eloquiorum ſcilicet ſacrorum reſpicit, hoc & nos canone vtimur.

Q.12.ar.4 & 12.

Q.12.arti. 12.

Cap.2.non multũ remotè à prĩcipio.

AD primum ergo dicendum,q̃ philoſophi nõ cognouerunt myſterium Trinitatis diuinarũ perſonarũ per propria, quæ ſunt paternitas, filiatio & proceſsio, ſecundùm illud Apoſt. 1.ad Cor.2.Loquimur Dei ſapientiã,quã nemo principum huius ſeculi cognouit,id eſt, philoſophorũ,ſecundùm gl. Cognouerunt tamen quædã eſſentialia attributa,quæ appropriantur perſonis,ſicut potentia Patri,ſapientia Filio,bonitas Spiritui ſancto,vt infra patebit. Quod ergo Ariſtot. dicit, per hunc numerũ adhibuimus noſipſos,&c. nõ eſt ſic intelligendũ, q̃ ipſe poneret ternariũ numerum in diuinis. Sed vult dicere, q̃ antiqui vtebantur ternario numero in ſacrificijs & orationibus, propter quandam ternarij numeri perfectionẽ. In libro etiã Platonicorũ inuenitur;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 in tertio ſigno defeciſſe,id eſt, in cognitione tertiæ perſonæ:quia à bonitate, quæ Spiritui ſancto appropriatur,deuiauerũt:dum cognoſcẽtes Deũ, nõ ſicut Deum glorificauerũt,vt dicitur Rom.1. vel quia ponebãt Platonici vnũ primũ ens,quod etiã dicebant eſſe patrẽ totius vniuerſitatis rerũ: conſequẽter ponebant aliã ſubſtantiam ſub eo, quam vocabant mentẽ vel paternum intellectũ. In qua erant rationes omniũ rerũ, ſicut Macrobius * recitat ſuper ſomnium Scipionis. Non autẽ ponebant aliquã ſubſtantiam tertiã ſeparatam,quæ videretur Spiritui ſancto reſpondere.Sic autẽ nos nõ ponimus Patrem & Filium ſecundùm ſubſtantiam differentes, ſed fuit error Origenis & Arrij † ſequentiũ Platonicos.Quòd verò Triſmegiſtus dixit, monas monadem genuit,& in ſe ſuum reflexit ardorẽ: non eſt referendum ad generationem Filij vel proceſsionẽ Spiritus ſancti, ſed ad productionem Mundi. Nam vnus Deus produxit vnum mundum propter ſuiipſius amorem.

Lib.1. non multũ procul à medio illius.

Origenes Io.1.ſuper illud. Et Deus erat verbum.Et idẽ refert Hie.in epi. ad Pãmachium & Oceanum, quæ incipit.Sceduláe quas. tomo.2.

AD ſecundum dicendum, q̃ ad aliquã rem dupliciter inducitur ratio.Vno modo ad probandũ ſufficiẽter aliquam radicẽ. Sicut in ſcientia naturali inducitur ratio ſufficiens ad probandũ q̃ motus cœli ſemper ſit vniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio,non quæ ſufficiẽter probet radicẽ,ſed quæ radici iam poſitę oſtẽdat cõgruere conſequẽtes effectus. Sicut in Aſtrologia ponitur ratio excentricorũ & epicyclorũ ex hoc, quòd hac poſitione facta poſſunt ſaluari apparẽtia ſenſibilia 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 huiuſmodi rationes,nõ tamen ita q̃ 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 nihilo producere. Non enim oportet ſi infinita bonitate ſe cõmunicat,quod aliquid infinitum à Deo procedat, ſed ſecũdùm modũ ſuum recipiat diuinam bonitatem. Similiter etiã quod dicitur,q̃ 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 q̃ intellectus non vniuocè inuenitur in Deo & in nobis. Et inde eſt quòd Auguſt. * ſuper Ioan.dicit, quòd per fidem venitur ad cognitionem,& non econuerſo.

Tracta.27. in Ioan. circa mediũ.

AD tertium dicendum, quòd cognitio diuinarum personarũ fuit necessaria nobis dupliciter. Vno modo ad rectè sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quòd dicimus Deum omnia fecisse verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturæ. Per hoc autem quòd ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quòd Deus non propter 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 A 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.

B 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 C 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 D 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 E 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 summè 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 non 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 ſecũdo, 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 ſuppoſita 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 poſsit 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 reſpondeti, q̃ miracula erant ſupernaturalia teſtimonia: cõclu ſio 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

talem euidentiam consurgere ex miraculis Christi: est enim possibile 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 euidēs, 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, possit 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, possit 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 myſteriũ Trinitatis.¶ Quartò. Si hæc euidentia repugnaret puro viatori, maximè eſſet, quia deſtruit fidem: ſed nõ deſtruit fidem, ergo poſsibile eſt vt communicetur puro viatori. Probatur minor. Quia ſola viſio beatifica repugnat eſſe cũ fide: ſed huiuſmodi euidentia non eſt viſio beatifica, ergo poteſt ſimul eſſe cũ 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. A

Circa hanc difficultatem ſunt tres ſententiæ. Prima ſententia eſt Capre. in 2. ſent. diſt. 23. q. vnica aſſerẽtis, puro viatori poſſe communicari euidentiam myſterij Trinitatis, & citat Scotum in hanc ſententiã.¶ 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 euidẽtiam 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 nõ ſicut beati per ſpeciẽ propriam ſed cognitione enigmatica & obſcura aſſentiebãt huic veritati, Deus eſt trinus in perſonis. Nihilominus aſſerit ſecundò Caietanus, quòd omnes prædicti habuerũt euidentiam in atteſtante Deo, quia illis erat euidens, q; Deus reuelabat illa myſteria ſibi. Et in 3. p. q. 11. art. 1. inquit quòd Chriſtus dominus habuit per ſciẽtiam inditam euidentiam myſterij Trinitatis, quanquã huiuſmodi euidentia non erat in atteſtante, ſiquidem excludebat fidẽm: euidẽtia autẽ in atteſtante ſecundùm Caietanum nõ excludit fidẽ. Sententia Caietani quibuſdã Thomiſtis noſtri tẽporis placet, quibuſdam diſplicet. B C D

PRO deciſione huius difficultatis ſit prima cõcluſio. Fieri non poteſt, etiam de potentia abſoluta, vt detur homini ſpecies creata per quam poſsit 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, q; ſecluſa viſione beatifica poſsit Deus conferre ſpeciem intelligibilem, per quam homo euidenter iudicet Deũ eſſe qui loquitur & reuelat hæc myſteria, ac per conſequens euidẽtẽr iudicet eſſe vera quæ reuelantur, & hæc eſt euidentia in atteſtante. Hæc concluſio probatur argumẽto tertio facto pro parte affirmatiua. Poteſt enim Deus (ſiquidem habitus fidei eſt quædam creatura) infundere ſpeciem intelligibilem quæ illum habitũ euidenter repræſentet, ac per conſequens euidenter cognoſcetur, quòd ſit effectus Dei reuelantis. E

Tertia concluſio. Probabile etiam eſt q; huiuſmodi euidentia non poteſt eſſe ſimul cũ 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 eiuſdẽ concluſionis: nõ enim per fidẽ formaliter loquendo aſſentit philoſophus Chriſtianus huic, Deus eſt quanuis certior ſit de illa veritate Chriſtianus philoſophus quàm non Chriſtianus, quia quantum ad certitudinem non repugnat fides cum ſcientia: Sed etiã 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 poſsit myſterium Trinitatis euidẽter 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 q; ſit trinus, ergo.

Quinta concluſio. Quanuis ſentẽtia Caietani quòd euidentia in atteſtante poteſt eſſe ſimul cum fide poſsit defendi: mihi tamẽ probabilius eſt, quòd nemo poteſt habere euidentiam in atteſtante niſi euidenter cognoſcat Deũ 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. Thomã 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 aliquã 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 õmnis effectus creatus magis extrinſecus eſt reſpectu ipſius eſſe Dei, quàm teſtimoniũ euidens Dei reuelantis reſpectu articulorum fidei, ergo ſi effectus naturales faciũt euidentiam circa hoc quod eſt Deum eſſe, multò magis teſtimonium Dei euidens faciet euidentiam huius teſtificati, ſcilicet Deus eſt trinus & vnus. Præterẽa, ſi euidentia in atteſtante Deo nõ excludit fidem, ergo beati habent fidẽ de perpetuitate ſuæ gloriæ. Probatur, quia non aliunde ſciunt hanc perpetuitatẽ niſi ex Deo clarè viſo reuelante, non enim eo ipſo quo vident eſſentiam Dei, ſciunt perpetuitatẽ ſuę beatitudinis, nam & Paulus vidit (vt habet opinio probabilis) Eſſentiam diuinam, & tamẽn non vidit perpetuitatem illius viſionis, quia hoc pẽndet ex diuina voluntate & promiſsione Dei, ſi igitur non aliunde ſunt certi, niſi quia Deus promittit & dicit eis in æternum mecum regnabitis, habent euidentiam ſolum in atteſtante Deo, & per cõſequens haberent fidem iuxta ſentẽtiam Caietani. Et deniq; nulla ratio Caietani cõcludit neceſſario, quod aliquis habeat

euidentiam in atteſtante ſimul cum fide: ſed ſolum cõcludit 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 euidentiam in atteſtante, & non habere euidentiam ipſius atteſtantis, quod ſine lumine gloriæ fieri non poteſt. Nec ſufficit dicere, quod eſt euidentia atteſtationis diuinæ, quanuis non ſit euidentia ipſius Dei ſicuti eſt. Quoniam ſi non videt Deum dicentem & loquentem, quomodo poteſt habere euidentiam, quod hæc loquutio ſit diuina? Ex dictis ſequitur, quod ſententia Durandi probabilior nobis videtur, præterquam in eo quod dixit, Angelos non habuiſſe fidem, quia habuerunt 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 tribuit antequam eſſent beati.

Ad argumenta in oppoſitum pro parte affirmatiua reſpondetur. Ad primum nego antecedens, & ad probationem reſpondetur nego antecedens. Nam quanuis Angeli eſſent certi per fidem & dona Spiritus ſancti, quòd myſteriũ Trinitatis erat ſibi reuelatũ à Deo: tamen nõ habebant euidentiã reuelationis. ¶ Vnde ad ſecundum argumentum & confirmationem reſpondetur, quòd quãtumlibet ſupremus Angelus eſſet perfectus etiam in ſupernaturalibus, non tamen habebat euidentiam quod talis reuelatio erat ſibi facta à Deo. Neque enim euidenter cognoſcebat non eſſe aliã creaturam, quæ illi de ſupernaturalibus loqueretur & perſuaderet occultè. Et ſi quis dicat, quòd illa creatura nõ poterat latere ſupremum Angelum: Reſpondebitur, q̃ quanuis non poſſet latere in eſſe naturæ, poterat tamẽ latere in operatione ſupernaturali. Et ſi rurſus contra obijciatur, quòd adhuc euidens erat Angelo, q̃ Deus reuelaret illa credibilia: ſciebat enim quod nulla creatura poterat ſine virtute ſupernaturali Dei talia ſibi perſuadere; Reſpondetur, quòd quanuis virtus perſuadendi ſupernaturaliter eſſet in creatura inferiori, tamẽ permittente Deo illa creatura poterat malè vti huiuſmodi virtute ſupernaturaliter ſibi collata, & non erat euidens Angelo ſe non falli, quanuis eſſet certus per fidem & per piam affectionem quòd non falleretur. Et hanc certitudinem probant vniuerſa argumenta quæ fiunt pro ſententia Caietani. ¶ Ad tertium reſpondetur, quod neque homo neque Angelus cognoſcit euidenter habitum fidei quem habet, quanuis ſit certus aut poſsit eſſe certus ſe habere talem habitum: imò verò exiſtimo quòd non poteſt dari ſpecies creata quæ euidenter repræſentet habitum fidei quatenus habitus fidei eſt certò iudicatiuus myſterij Trinitatis. Volo dicere, quòd quanuis poſsit dari ſpecies creata, quæ repræſentet illum habitum quatenus eſt quædam qualitas ſupernaturalis, tamen non poteſt facere euidentiam certitudinis illius circa myſterium Trinitatis, niſi in habente 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 diſtinctè & euidenter cognoſci, niſi cognoſcatur diſtinctè & euidenter fructus: ita neque gratia Dei aut charitas, aut fides, poſſunt diſtinctè & euidenter cognoſci, niſi cognoſcatur

A euidenter vita æterna, ac per conſequens ſine lumine gloriæ nulla ſpecies creata poteſt pertingere ad repræſentandum euidenter fidem aut charitatem niſi adiuncto lumine gloriæ. Huic doctrinæ conſonat quod dicitur 1. Ioan. 3. Nunc filij Dei ſumus, ſed nondum apparuit quid erimus. Scimus autem, quoniam cum apparuerit ſimiles ei erimus, quoniam videbimus eum ſicuti eſt. Non itaque negamus poſsibilem eſſe ſpeciẽ repræſentantem habitum fidei, aut gratiæ, ſed dicimus, quòd nunquam illa ſpecies cauſabit euidentem notitiam & diſtinctam circa huiuſmodi habitus niſi adiuncto lumine gloriæ. Quemadmodum etiam nemo poteſt diſtinctè cognoſcere habitum Geometriæ quatenus eſt
B ſcientificus & iudicatiuus circa tale obiectum niſi aliàs habeat notitiam euidẽtem circa talem obiectum. ¶ Ad quartum reſpondetur nego minorem. Ad probationem 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 eiuſdem obiecti de quo eſt talis euidentia. Ad confirmationem reſpondetur, quòd euidentia in atteſtante cauſatur à poſteriori & quaſi ab effectu. Nam ex eo quod aliquis experitur in ſe aſſenſum alicuius ſupernaturalis obiecti, & aliàs euidenter iudicat quòd talis reuelatio non ſit ſibi ab aliqua creatura, conſequenter iudicat
C euidenter q̃ ſit à Deo. Ad teſtimonium D. Tho. ex 3. parte quod adducit Caiet. in confirmationem ſuæ ſententiæ, quo teſtimonio multi ſua ſponte falluntur nolentes aduertere verba D. Tho. reſpondetur, quòd ibidem expreſsè excipit Diuinam eſſentiã, quam inquit, non cognouit Chriſtus niſi per ſcientiam beatam. De qua dixerat in quæſt. 10. Ex quo planè colligitur, q̃ non potuit cognoſcere per ſcientiam infuſam myſterium Trinitatis: quia hoc euidenter cognoſci non poteſt niſi cognita euidenter Deitate, quę eſt vnitas trium perſonarum in eſſentia. Item, quia impoſsibile eſt dari ſpeciem creatam quæ repræſentet tres perſonas diuinas ſicuti ſunt, & non repræſentet Diuinam eſſentiam
D ſicuti eſt. Aut certè eo modo quæ repræſentat Trinitatem neceſſe eſt repræſentet vnitatem eſſentiæ. Sed D. Thomas expreſsè negat, Dei eſſentiam cognitam eſſe à Chriſto per ſcientiam infuſam, ergo planè colligitur, quòd neque Trinitatem per illam ſcientiã cognouerit. Cæterum quod ibidem ait D. Tho. quòd Chriſtus per ſcientiam inditam omnia illa cognouit, quæ per reuelationẽ diuinam hominibus innoteſcunt, ſiue pertineant ad donum ſapientiæ, ſiue ad donũ prophetiæ, ſiue ad quodcunque donum Spiritus ſancti intelligendum eſt de obiectis quæ repræſentari poſſunt vt effectus ipſius Dei aut aliquid extra Deum, ipſum tamen
E Deum in ſe ſiue vt vnum ſiue vt trinum non cognouit per talem ſcientiam euidenter & ſicuti eſt. Aduertendum tamen, quòd omnes concluſiones Theologicas & 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 euidentiam, quam beati habent principiorum.

DVbitatur deniq; in hoc articulo, An hoc myſteriũ Trinitatis poſsit efficaciter probari ex veteri teſtamẽto aduerſus Iudæos, qui illud admittũt, 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, quòd 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 ita 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, q̄ 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 expreſsio 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 q̄ illa teſtimonia apertè & immediatè conuincant 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. arti. 1. Et diſt. 33. arti. 2. con. † Ca. 1. parum à prin cipio.

AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur quòd non ſint ponēdæ notiones in diuinis. Dicit enim Dion. in 1. cap. de diuno †. q̄ 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-

¶ 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.

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 ſicubi 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 oſtẽſum eſt ſupra *, diuinæ ſimplicitati nõ præiudicat, quòd in diuinis vtamur nominibus concretis & abſtractis. Quia ſecundùm quod intelligimus, ſic nominamus. Intellectus autem noſter nõ poteſt pertingere ad ipſam ſimplicitatem diuinam ſecundùm quod in ſe eſt cõſideranda: & ideo ſecũdùm modum ſuum diuina apprehendit & nominat, id eſt, ſecundùm 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 ſapiẽtiam & 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 poſsit 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 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 ſecundùm diuerſitatem filiationis & ſeruitutis. Omnes autẽ creaturæ ſub vna ſpecie relationis referũtur ad Deum vt ſunt creaturæ ipſius. Filius autem & Spiritus ſanctus nõ ſecũdùm 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 ſecũdùm 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. ar. 3 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.

AD ſecundum dicendum, quòd notiones ſignificantur in diuinis, non vt res, ſed vt relationes 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.

Q. 28. ar. 1

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

ſ. 3. ortho. ſi. c. 5. circa principiũ.

Q. 3. ar. 3. ad 1. præci puè & q. 13 art. 1.

Locis nunc proximè ci tatis.

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 vero, 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 piè contendunt 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, meritò arbitrantur filios & nepotes & pronepotes, cunctamq́; 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, æternaq́; 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 cõtinẽtur arcanis. Mitto nunc Sibyllarum oracula, quæ meritò diuina luce inſtructæ prophetaſſe credũtur, de quibus videndus erit Lactantius Firmianus lib. 1. de religione ca. 6. Et Diuus Auguſt. lib. 18. de Ciuit. cap. 23. Habemus igitur ex prædictis alteram ad primum D. Thomæ argumentũ ſolutionẽ, ſi dicamus, quòd quãuis quidam Philoſophi A 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. Auguſt. vocauit notionem. Aduerte tertiò, q̃ notio in diuinis eſt forma ſeu proprietas in abſtracto ſignificata, qua perſona dignoſcitur & diſtin B guitur 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 propriè dici de Deo: ſed explicabat teſtimonia ſcripturæ, in quibus aſſeritur Deus eſſe veritas C 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 propriè dici de Deo. Et vterque mouebatur, quia vterque putabat diuinę 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, D 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 ſuppoſito: 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 ratio- E nis: non tamen propterea negat eſſe diſtinctionem rationis ratiocinatæ & formalem eminenter.

DVbitatur autẽ primò circa ſecũdã rationẽ primę cõcluſionis, vbi ait D. Tho. q̃ perſona nõ poteſt vna relatione referri ad duas perſonas. Et rati dubitãdi eſt, quia ipſe D. Tho. in 3. p. q. 35. art. 5. ad 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,

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 tẽrminos 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 q vnũ relatiuum mediãte vna & eadem relatione referatur ad duo correlatiua totalia formaliter & ſpecificè diſtincta: & hoc eſt quod probat D.Thomas & docet Ariſtot. Aduertendum tamen eſt hìc & obſeruandum maximè, quomodo D.Thomas doceat, quòd Filius & Spiritus ſanctus non ſecundùm relationes vnius rationis referantur ad Patrem; vbi ex antecedentibus inſinuat, quòd 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, ſapiẽtia 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 q 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, q 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, q paternitas generet vel creet ſicut ſapientia vel intellectus, vbi videtur inſinuare, q 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 propriè dicemus, q ſapientia generat, ſicut neq; dicitur, Deitas vel eſſentia generat. ¶ Alijs 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, q paternitas generat vel creat, ſicut cõceditur q 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 fit ſenſus, q 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 q Pater ſignificat ſuppoſitũ habens relationẽ: actiones autẽ ſunt ſuppoſitorum. Et ita verificatur, q 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 q 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 ſolùm conſideranda eſt ex modo ſignificandi ipſius abſtracti: ſed etiam ex propria ratione ipſius actionis. Pertinet enim ad rationem actionis, per quam aliquid procedit, quòd 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

Deus generat, Deitas generat, Deus generatur, Deitas generatur. Nam primæ duæ veræ sunt, quia quod procedit per creationem realiter distinctum est, nō 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, nō distinguitur realiter ab eo pro quo subiectum accipitur & supponit. Etenim Deitas quanuis verificetur de Patre, tamen propter modum significandi quia non importat suppositum, nō supponit pro Patre, sed solum accipitur pro ipsa Deitate: & ita fit sensus æquialenter, 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 agūt, 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 nō supponit pro Patre, quanuis verificetur de illo, ideò illa propositio, paternitas generat æquialenter facit hunc sensum, quòd generat aliquid simile paternitati in eadē specie proprietatis, & ita generaret aliam paternitatem, qui sensus est hæreticus. ¶ Cæterum ista propositio paternitas creat, non potest censeri erronea, nec temeraria, quanuis 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.

183 1. di. 26. q. 2. arti. 3. & di. 27. q. 1. ar. 1. & pos. q. 9. arti. 9. 21. & 27. & q. 10. artic. 5. 12. & opus. 3. ca. 57. 58. 59. 60. & 61. † Q. 28. art. 4.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd nō 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 q̄ 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 Prēterea. 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 illæ tres notiones differunt re, aut non: Si differunt re, sequitur quòd persona patris sit composita ex pluribus rebus. Si autem differunt ratione tantùm, sequitur quòd vna earū ponsit 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 q̄ sint plures. Quia sicut pater à nullo est, & secūdùm 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, q̄ notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi diuinam personā. Diuinæ autē personæ multiplicātur secūdum originē. Ad originē autem pertinet à quo alius, & qui ab alio: & secūdum hos duos modos potest innotescere persona. Igitur persona Patris non potest innotescere per hoc quòd sit ab alio, sed per hoc q̄ à nullo est. Et sic ex hac parte eius notio est innascibilitas. Sed inquantū aliquis est ab eo, innotescit, dupliciter. Quia inquantum filius est, ab eo innotescit notione paternitatis: inquantum autē Spiritus sanctus est, ab eo innotescit notione communis spirationis. Filius autem potest innotescere per hoc quòd est ab alio nascēdo, & sic innotescit per filiationē. Et per hoc quod est alius ab eo, scilicet, Spiritus sanctus, & per hoc innotescit eodē modo sicut & pater, scilicet cōmuni spiratione. Spiritus sanctus autē innotescere potest per hoc quòd est ab alio vel ab alijs, & sic innotescit processione. Non autem per hoc quòd alius sit ab eo: quia nulla diuina persona procedit ab eo. Sūt igitur quinque notiones in diuinis, scilicet, innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio & processio. Harum autem tantum quatuor sunt relationes. Nam innascibilitas nō est relatio nisi per reductionem, vt infra dicetur *. Quatuor autem tātum proprietates sunt. Nam communis spiratio non est proprietas: quia conuenit duabus personis. Tres autem sunt notiones personales, id est, constituētes 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.

Q. 40. ar. 1 ad 1.

AD primum ergo dicēdum, quòd præter quatuor relationes oportet ponere aliā notionē, vt dictū est *. In corp. ar.

AD secūdum dicendū, q̄ essentia in diuinis significatur vt res quædā, & similiter personæ significātur vt res quædā, sed notiones significātur vt rationes notificātes personas. Et ideo licet dicatur Deus vnus propter vnitatē essentiæ, & trinus propter trinitatē personarū: non tamē dicitur quinus propter quinque notiones.

AD tertiū dicendū, q̄ cùm sola oppositio relatiua faciat pluralitatē realem in diuinis, plures proprietates vnius personæ cùm nō opponantur adinuicē relatiuè, non differunt realiter. Nec tamen de se inuicem prædicantur: quia significātur vt diuersę rationes personarū. Sicut etiā nō dicimus quòd attributū potentiæ sit attributum scientiæ: licet dicamus q̄ scientia sit potentia.

AD quartum dicendum, q̄ cùm persona importet dignitatem, vt supra dictū est †, nō potest accipi notio aliqua Spititus sancti, ex hoc quòd nulla persona est ab ipso. Hoc enim non pertinet ad dignitatem ipsius, sicut pertinet ad autoritatem patris, quòd sit à nullo.

Q. 29. ar. 3

A D quintum dicendum, quòd Filius & Spiritus 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 ſpeciale. 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 innaſcibilitas 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, cùm ſit communis Patri & Filio.

Quarta concluſio. Ex quinque notionibus tãtum tres ſunt proprietates perſonales, hoc eſt, conſtituentes perſonas, ſcilicet, paternitas, filiatio & proceſſio. 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, requirebatur 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, 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 ſunt 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: idcirco 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 idcirco 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, intelli-

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 ponerentur 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 ſecundùm 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, 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 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 diſtinguuntur ſpecie & realiter,eò quòd 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 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 ꝙ 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; 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,quod 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; paternitas & ſpiratio actiua ſecũdum Durandum ſunt duæ res relatiuæ. & dicit Duran. ꝙ 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.

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 expreſsè 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 oppoſita ſentẽtia 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 ideò 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 rea-

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, quod 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 profecto 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 propriè 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,

quæ propriè nō inuenitur extra quantitatē. Alioquin si conſequētia facta in materia de Trinitate eſſet bona, probaretur cōſequenter quòd pater & ſpirator diſtinguūtur 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 genitor eſt ſpirator. ¶ Ad tertium nego antecedens. Et ad probationem primam reſpondetur, quòd duæ relationes filiatio & proceſsio quibus Filius & Spiritus ſanctus referuntur ad Patrem, exigunt quidem in patre duas relationes: ſed tamen non oportet quòd iſtæ duæ relationes ſint realiter vel ſpecificè diſtinctæ, ſed ſatis fuerit quòd diſtinguantur eminenter formaliter. Ita ſanè quòd paternitas ſic terminet filiationem ac ſi realiter diſtingueretur ab ſpiratione. Et ſimiliter ſpiratio ita terminat relationem proceſsionis & non filiationis ac ſi realiter à paternitate diſtingueretur. Et quidem D.Tho. in artic. præcedenti ſolum docet, quòd duæ relationes 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 diſtinguantur tāquam duæ res relatiuæ: ſed ſufficit vt diſtinguantur vt duæ rationes relatiuæ, ſicut idem punctus poteſt eſſe finis & principium reſpectu diuerſorum. Ad ſecundam 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 contingit duas relationes ſpecie diſtingui & realiter abſque eo quod ſint oppoſita, vt paternitas & dominium. At vero in diuinis non poteſt eſſe realis diſtinctio aut ſpecifica niſi inter relatiuè oppoſita. Ad confirmationem reſpondetur, quòd etiam proceſsio & paternitas, ſicut & proceſsio & filiatio, realiter diſtinguuntur, quia ſunt relationes quæ quanuis non expreſsè, 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 confirmationem negatur cōſequentia. Imo ſufficit ad hoc quòd 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 reſpectu eiuſdem non opus eſt vt diſtinguantur realiter, ſed ſufficit vt diſtinguantur ſecundùm rationes referendi vt idem numerus eſt æqualis & inæqualis. ¶ Ad ſextum nego ſequelam. Ad probationem reſpondetur primò, quòd ille non eſt ſyllogiſmus, quia argumentamur ab identica ad formalem, eò quod ſpiratio reſpectu paternitatis & filiationis non eſt oppoſita relatio, & ideo identificantur; in conſequenti vero cōcludun-

A tur duæ relationes oppoſitæ filiatio & paternitas. Reſpondetur ſecundò, quòd maior & minor illius ſyllogiſmi eſt falſa. Quanuis enim paternitas & filiatio non diſtinguantur realiter ſed ſola ratione ab ſpiratione, tamen vt ſæpè diximus, non ſufficit ad veritatem propoſitionis affirmatiuæ, quando eſt aliqua appellatio aut proprietas logicalis propter quam cōſurgat falſus ſenſus totius propoſitionis. Et ita diximus illam eſſe falſam, Deitas generat. Et hæc eſt falſa generare eſt ſpirare, ſeu generatio eſt ſpiratio, quia ſignificatur identitas in terminis, ſcilicet generationis & ſpirationis. Et ſimiliter negabuntur iſtæ, paternitas eſt ſpiratio, & filiatio eſt ſpiratio: quia fit ſenſus, quòd ratio dignoſcendi
B 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, & tamen illis non opponatur, ſed cuidam tertiæ. Qualis eſt relatio ſpirantis ad ſpiratū, quæ realiter non diſtinguitur
C 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 relatio filij & ſpirantis. Ad confirmationem ſimiliter negatur conſequētia, nam pari ratione probaretur quòd pater diſtinguitur realiter ab eſſentia, quia patri conuenit generare, quod non competit eſſentiæ. Et ita filiationi competit conſtituere perſonam filij incommunicabiliter, ſpirationi autem competit diſtinguere illam perſonam formaliter ab Spiritu ſancto. Et ad hanc di-
D uerſitatem prædicationis ſufficit diſtinctio rationis inter ipſas perſonas.

ARTICVLVS IIII. 184

¶ Vtrùm liceat contrariè opinari de notionibus.

AD QVARTVM ſic proceditur. Videtur, quòd non liceat cōtrariè opinari de notionibus. Dicit enim Auguſt. in 1. de Trinit.† quòd non erratur alicubi periculoſius quàm in materia Trinitatis, ad quam certum eſt
E notiones pertinere. Sed contrariæ opiniones non poſſunt eſſe abſque errore. Ergo contrariè opinari circa notiones non licet. † Lib. 1. de Tri. cap. 3. tomo. 3.

¶ 2 Præterea. Per notiones cognoſcuntur perſonæ, vt dictum eſt *. Sed circa perſonas non licet cōtrariè opinari. Ergo nec circa notiones. * Art. præc.

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 nobis ſunt principaliter diuinitus tradita, vt Deū eſſe Trinum, & vnum filium Dei eſſe incarnatū, & huiuſmodi. Et circa hæc opinari falſum, hoc ipſo inducit hæreſim: maximè

maximè si pertinacia adiungatur. Indirectè verò ad fidem pertinent ea ex quibus consequitur aliquid contrarium fidei. Sicut si quis diceret Samuelem non fuisse filium Helcanæ. Ex hoc enim sequitur, Scripturam diuinam esse falsam. Circa huiusmodi ergo absque periculo hæresis aliquis falsum potest opinari, antequam consideretur vel determinatum sit quòd ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, & maximè si non pertinaciter adhæreat. Sed postquàm manifestum est, & præcipuè si sit per ecclesiam determinatum quòd ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, in hoc errare, non esset absque hæresi. Et propter hoc multa nunc reputantur hæretica, quæ prius nō reputabantur propter hoc, quod nunc est magis manifestum quid ex eis sequatur. Sic igitur dicendum est, quòd circa notiones aliqui absque periculo hæresis contrariè sunt opinati, non intendentes sustinere aliquid contrariū fidei. Sed si quis falsum opinaretur circa notiones, cōsiderans, quòd ex hoc sequatur aliquid contrarium fidei, in hæresim labetur. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio. Circa notiones aliqui absque periculo hæresis contraria sunt opinati. Ratio est. Quia non intendebant sustinere aliquid contrarium Fidei.

Secunda conclusio. Si quis falsum opinaretur circa notiones, considerans quod ex hoc sequatur aliquid contrarium fidei, in hæresim laberetur.

COMMENTARIVM.

NOta circa hunc articulum, quòd sub isto nomine notionis nihil habetur in sacris literis de prædictis quinque notionibus, neque aliquid definitum est de illis sub isto nomine in ipsis concilijs. Cæterùm si de re ipsa loquamur: error esset in fide negare in diuinis esse innascibilitatem, paternitatem &c. quia ex hoc euidenter sequitur aliquid expresè contra fidē videlicet, quòd pater esset ab aliquo quod non esset pater, 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.

185 Infra. q. 36 art. 4. &. 1. d. 19. ar. & 2. op. 1. c. 2. & po. q. 10. ar. 1. 8. &. 10.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd Pater non possit dici principium Filij, vel Spiritus sancti. Principiū enim & causa idem sunt secundùm Philosophum †. Sed non dicimus patrē esse causam filij. Ergo non debet dici p̄ sit eius principium.

† Ex lib. 4. Meta. text. 3. tom. 3.

¶ 2 Præterea. Principium dicitur respectu principiati. Si igitur pater est principium filij, sequitur filium esse principiatum: & per consequens esse creatū. Quod videtur esse erroneum.

A ¶ 3 Præterea. Nomen principij à prioritate sumitur. Sed in diuinis non est priùs & posterius, vt Athanasius † dicit. Ergo in diuinis non debemus vti nomine principij. † In suo symbolo fidei.

SED contra est quod dicit August. in. 4. † de Trin. Pater est principium totius Deitatis. † Libr. 4. de Trin. c. 20. declinando ad fi. to. 3.

RESPONDEO dicendum, quòd hoc nomen, principium, nihil aliud significat quàm id à quo aliquid procedit. Omne enim à quo aliquid procedit, quocunque modo dicimus esse principium, & è conuerso. Cùm ergo pater sit à quo procedit alius, sequitur quòd pater est principium.

B AD primum ergo dicendum, quòd Græci vtuntur in diuinis indifferenter nomine causæ, sicut & nomine principij: sed latini doctores non vtuntur nomine causæ, sed solum nomine principij. Cuius ratio est: quia principium communius est quàm causa: sicut causa communius quàm elementum. Primus enim terminus, 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 quantò magis specialia sunt, tantò magis determinant modum conuenientem creaturæ. † q. 13. ar. 11.

C Vnde hoc nomen, causa, videtur importare diuersitatem substantiæ, & dependentiam alicuius ab altero, quam non importat nomē principij. In omnibus enim causæ generibus semper inuenitur distantia inter causam, & id cuius est causa, secundùm aliquam perfectionem, aut virtutem. Sed nomine principij vtimur etiam in his quæ nullam huiusmodi differentiam habent, sed solum secundùm quendam ordinem. Sicut cùm dicimus punctum esse principium lineæ, vel etiam cùm dicimus primam partem lineæ esse principium lineæ.

AD secundum dicendum, q̄ apud Græcos inuenitur de filio vel Spiritu sancto dici quòd principientur. Sed hoc non est in vsu doctorum nostrorum. Quia

D licet attribuamus patri aliquid autoritatis ratione principij, nihil tamen ad subiectionem vel minorationem quocunque modo pertinens attribuimus filio vel spiritui sancto, vt vitetur omnis erroris occasio. Secūdùm quem modum Hilar. dicit * 9. de Trinit. Donantis autoritate pater maior est, sed minor non est filius, cui vnum esse donatur. * Libr. 9. de Trin. inter medium & finē libri.

AD tertium dicēdum, quòd licet hoc nomen, principium, quantum ad id à quo imponitur ad significandum, videatur à prioritate sumptum: non tamen significat prioritatem, sed originem. Non enim idem est quod significat nomen, & 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 debet dici causa Filij. Ratio. Quia nomine causæ importatur diuersitas substantiæ & dependentia alicuius ab aliquo.

Tertia conclusio ad secundum. Non est in vsu doctorum nostrorum dicere Filium esse principiatum à Patre, vel Spiritum sanctum à Patre & Filio principiatum esse. Ratio est. Quia hoc nomen videtur significare aliquid ad subiectionem vel minorationem pertinens.

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 nō 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 q̄ Pater & Filius ſunt vnum principium Spiritus ſancti, & idem in Cōcilio Florent. definitum eſt. Itē in Concilio Sirmienſi cano. 23. damnatur qui dixerit Filium eſſe ſine principio, & definitur: quòd Pater eſt caput Chriſti, id eſt, principium. Itē 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 q̄ 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. Nā ſi Pater eſt principium Deitatis, ergo vel eſt principiū 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, nō 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 deſiuit iam eſſe principium eius: & hoc eſſe non poteſt, quia in æternis nequit eſſe ſucceſsio & diſtitio. 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 exiſtentē, neque prius non exiſtentem, ſed exiſtentem ſimul cū 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, q̄ generatio filij nunquam deſinit ſicut nec incepit neq; deſinet eſſe. Neque ex hoc ſequitur illam eſſe imperfectam: quoniam non idcirco non deſinit 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 Græcorū 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. earū potiſsima inſinuatur hīc 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 d quòd eſt cauſa ſuarum perfectionum eſſentialium,

vnde

vnde accipiunt cauſam non in propria eius acceptione. Quoniam ſi ita acciperetur, falſo 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 ſecundùm 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 ſuiipſius, & 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 apertè 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: fortaſsis loquitur Ariſtot. ex ſententia illorum autorum Græcorum qui opinabantur, cauſam conuerti cum principio, & non loquebatur ex propria ſententia. Vel poteſt dici quòd 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 hîc, 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 propriè 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, idcirco 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 ſecundùm 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.

186

AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur, quòd hoc nomen, pater, non ſit propriè nomen diuinæ perſonæ. Hoc enim nomen, pater, ſignificat relationẽ. Perſona autem eſt ſubſtantia indiuidua. Non ergo hoc nomen, pater, eſt propriè nomen ſignificatiuum perſonæ. 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, prius dicitur de Deo quàm de creaturis, ſed generatio 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, quòd 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. Lt. 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 falſo 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 propriè & non metaphoricè dicitur filius, & eius principium pater.

AD

AD quartum dicendum, quòd nomen generationis & paternitatis, ſicut & alia nomina quæ propriè dicuntur in diuinis, per priùs dicuntur de Deo, quàm de creaturis quantum ad rem ſignificatam, licet non quãtum ad modum ſignificandi. Vnde & Apoſto. 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 ſecũdùm 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 ſecundùm 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 priùs & poſteriùs. 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.

A 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 inB uenitur 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 inue q. 27. ar. 2. nitur in Deo patre & Deo filio, quia patris & filij eſt & q. 28. ar natura & gloria. Sed in creatura filiatio inuenitur reſpe tic. 4. ctu Dei, non ſecundùm 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 irrationaC lium creaturarum: ſecundùm 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 ſimilitudiD nem 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.

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 E 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 primoge-

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.

Loco citato in argu.

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; secūdùm 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 eandē rationē.

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. Nā si formaliter considerentur hæc nomina cum importent respectum quendam rationis omnino extrinsecū 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 purè 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 tertiū docet D. Tho. Deus producit verbum ex notitia sui & creaturarum. Et ita nostro modo intelligendi prius cōuenit 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 intelligētiæ: secus autem est si sermo fiat de nominibus quæ important respectum fundatum in actione voluntatis quæ est amor creaturarum, vel etiā 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. Cæterùm amor creaturarū 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, nō possunt dici per prius de Deo quàm nomina personalia quæ importāt respectum realem, qui reperitur in ipso Deo necessariò.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm esse ingenitum sit Patri proprium.

188

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 tantū. Ergo non significat proprietatem patris. 1. d. 13. ar. 4. & d. 26. q. 1. ar. 1. & opus. 1. c. 9.

¶ 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 secundū 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: etiā proprium eius debet poni quòd sit improcessibilis.

SED contra est quod dicit Hilar. 4. de Trinit. * Est vnus ab vno, scilicet ab ingenito genitus: proprietate videlicet in vnoquoque & innascibilitatis & originis. Libr. 4. de Trini. non multum remotè à fine lib.

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, & principiū 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 relationē 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 & cōmuni

spiratione

ſpiratione per reſpectum ad perſonas ab eo procedentes. In quantum autem eſt principium non de principio, innoteſcit per hoc quòd nõ eſt ab alio. Quod pertinet ad proprietatem innaſcibilitatis, quam ſignificat hoc nomen, ingenitus.

AD primum ergo dicendum, quòd quidã 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 etiã fontalem plenitudinem. Sed hoc non videtur verum: quia ſic innaſcibilitas non eſſet alia proprietas à paternitate & ſpiratione, ſed includeret eas, ſicut includitur proprium in communi. Nam fontalitas & autoritas nihil aliud ſignificant in diuinis, quàm principium originis. Et ideo dicendum eſt ſecundùm 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.

AD ſecundum dicendum, quòd ingenitum quandoque ſumitur negatiuè tantum. Et ſecũdum hoc Hierony.* dicit Spiritum ſanctum eſſe ingenitum, id eſt, non genitum. Alio modo poteſt dici ingenitũ 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 quædã res natæ ſunt habere. Alio modo dicitur priuatio, quando aliquid nõ 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 priuatiuè 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 quòd 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. ſenten. libr. 1. diſt. 13. Parag. ſ.

AD tertium dicendum, quòd ſecundùm Damaſ.* Ingenitum vno modo ſignificat idem quod increatũ, & ſic ſecundùm ſubſtãtiam dicitur. Per hoc enim differt ſubſtantia creata ab increata. Alio modo ſignificat id quod non eſt genitum. Et ſic relatiuè 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 ſecundùm ſubſtantiam, ſed ſolum ſecundùm relationem, inquantum ſcilicet relatio filij negatur de patre.

Li. 1. de fide orthod. cap. 9.

AD 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 Synodis poſt medium illius per. 6. paginas, & eſt diffinitio. 26.

AD quintum dicendum, q̃ 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 quòd non ſit procedẽs proceſsione Spiritus ſancti: quia Spiritus ſanctus non eſt generationis principium, ſed à genito procedens.

q. 27. ar. 4.

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 differit Magiſter & doctores in. 1. diſtin. 28. Notandum eſt quòd tanquam fidei dogma habẽdum 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. Itẽ 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 imprincipiatum eſſe & ingenitum ſoli Deo Patri catholica Eccleſia congregata apud Nicenam rectè & fideliter attribuit; & de ſolo Patre hoc eſſe credendum & prædicandum toti mundo ſub anathematè

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, q̃ 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 q̃ ſit proprietas conſtitutiua ipſius Patris: conſequens eſt falſum, ergo.

Ad primum reſpondetur, quòd 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, quòd Pater ſit ingenitus. Hanc rationem non aſsignauit D. Ambroſius ex propria ſententia, ſed ad hominem oſtendebat argumentũ 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, ideſt, increatus. ¶ Ad ſecundum reſpondetur, quòd 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 ſentẽtia 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 ſecundũ & concluſiones quas ibi notauimus, notandum eſt, quòd ingenitum triplici ter 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. Etenim 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 tamẽ connotat ſuppoſitum diuinum, quod eſt primũ principium. Et in hoc ſenſu etiam eſt res cõſtantiſsima, quòd Spiritus ſanctus non eſt ingenitus, ſed ſolus Pater eſt ingenitus. Quoniam ſoli Patri competit negatio generationis paſsiuæ tanquam primo principio. Tertiò 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. Quartò 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 habẽs eſſe per generationem. Et in hoc ſenſu explicandi ſunt D. Hieron. in regulis definitionum contra hæreticos, qui eſt locus citatus à D. Tho. hìc ad ſecundum. & D. Gregor. Nazian. in ſermone Epiphaniæ; qui ſancti Patres Spiritum ſanctum vocant ingenitum. Ita illos explicat D. Tho. in hac ſolutione, & in opuſculo. 1. cõtra errores Græcorum cap. 8. Oportet tamen aduertere, q̃ 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.

AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur, quòd verbum in diuinis non ſit nomẽ perſonale. Nomina enim perſonalia propriè dicuntur in diuinis, vt pater & filius. Sed verbum Metaphoricè dicitur in diuinis, vt Origen. dicit ſuper Ioan †. ergo verbum non eſt perſonale in diuinis. 189 12. q. 93. ar. 1. & vere 2. q. 4. art. 2. & 4. & op. 1. c. 11. 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 ſecundùm Anſelm. in Monol. † dicere ſummo ſpiritu 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 finẽ. † Ex. c. 31. 33. &. 34. habetur. †In monolo. c. 58.

¶ 3 Præterea. De ratione verbi eſt q̃ dicatur. Sed ſecundùm Anſel. † ſicut pater eſt intelligens, & filius eſt intelligens, & Spiritus ſanctus eſt intelligens, ita pater eſt dicens, filius eſt dicens, & Spiritus ſanctus eſt dicens, & ſimiliter quilibet eorũ dicitur. Ergo nomẽ verbi eſſentialiter dicitur in diuinis, & non perſonaliter.

¶ 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 nomẽ perſonale in diuinis.

SED

Libr. 7. de Trin. ca 1. paulo poſt prin. to. 3.

SED contra eſt quod dicit Auguſt. in. 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. Quartò autem modo dicitur impropriè, 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 ſecũdum

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 ſecundùm quod verbum ſignificat conceptum intellectus. Vnde Auguſt.

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 diſtin-

q. 27. ar. 3. 4. & 5.

guuntur ſecundùm originem, vt dictum † eſt. Vnde 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. Etſi 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 format, 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 & Auguſt. † 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, ꝙ dicere Deo, ſit cogitando intueri, inquantum ſcilicet intuitu cogitationis diuinæ concipitur verbum Dei. Cogitationis tamen nomen, Dei verbo propriè non conuenit. Dicit enim Auguſt.* 15. de Trinit. Ita dicitur illud verbũ Dei, vt cogitatio non dicatur, ne aliquid eſſe quaſi volubile credatur in Deo, quòd 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 impropriè accipit cogitationem pro contemplatione.

Libro. 7. de Trinit. c. 1. non longè à princ. to mo. 3.

Lib. 15. de Trin. c. 16. in princ.

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 Auguſt. dicit. 7. de Trin. Illo coęterno 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 impropriè 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

Libr. 7. de Trini. c. 1. circa prin.

Q. 14. art. 2. & 4.

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 inquãtum 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. Auguſt. 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 Durandum in. 1. diſt. 27. q. 2. quòd verbum ſecundum 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 propriè 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, q̃ 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 q̃ 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. q̃ ex omnibus quę ſunt in intellectu ſolum verbum dicitur procedere ab eo, & q̃ de ratione verbi eſt q̃ 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

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. 1. d. 27. q. 2. ar. 2. q. 2. Et ver. q. 4. ar. 3. Et op. 1. c. 11.

¶ 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 Auguſt. in * lib. de hæreſibus. Lib. de hęreſibus. 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 Auguſt. dicit † 6. de Trinit. Verbum ſolus filius accipitur. Libr. 6. de Trini. c. 2. in fin. to. 3.

RESPONDEO dicendum, q̃ verbũ propriè dictum in diuinis perſonaliter accipitur, & eſt proprium

nomen perſonæ filij, ſignificat enim quandam emana A
tionem intellectus. Perſona autem, quæ procedit in diuinis ſecũdùm emanationem intellectus, dicitur filius,
q.27.ar.2. & huiuſmodi proceſsio dicitur generatio, vt ſupra * oſtenſum eſt. Vnde relinquitur, quòd ſolus filius propriè 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 Trini. 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 eadem 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 diuerſimodè 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-
nit filio eſſe intelligentem, quo conuenit ei eſſe Deum, D
q.14.ar.2. & 4. cùm intelligere eſſentialiter dicatur in diuinis, * vt dictum eſt. Eſt autem filius Deus genitus, nõ autem gene rans Deus. Vnde eſt quidem intelligens, non vt produ cens verbum, ſed vt verbum procedens, prout, ſcilicet in Deo verbum procedens ſecundùm 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 ac-
Gloſſa interlin. ibidem. cipitur pro effectu verbi. Vnde † gloſſ. ibi dicit, quòd verbum ſumitur pro imperio, inquantum, ſcilicet ex effectu virtutis verbi eſt, quòd res conſeruentur in eſſe, E
ſicut ex effectu virtutis verbi eſt quòd res producantur in eſſe. Quod verò Baſilius interpretatur verbum pro Spiritu ſancto, impropriè & figuratè locutus eſt, prout verbũ 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 ſecundùm emanationem intellectus, dicitur Filius.

HIC articulus manifeſtus eſt, & explicatiuus eorũ 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 creaturã. 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. 191 1. diſt. 27. q. 2. art. 2. Et ver. q. 4. artic. 5. & quol. 4. q. 4. ar. 1. ad. 1. Art. 1. huius quæſt.

¶ 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
C 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. Lib. 83. q. q. 63. to. 4.
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 verbũ 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, creaturarũ verò eſt expreſsiuum & operatiuum. Et propter hoc dicitur in Pſal. 32. Dixit & facta ſunt, quia importatur in verbo ratio factiua
E eorum quæ Deus facit.

AD primum ergo dicẽdum, 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 importãt relationes

lationem Dei ad creaturam, quæ conſequitur actionẽ 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.

A D 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.

A D 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 & perſonaliter dictum.

A D quintum dicendum, quòd eo modo quo ſcientia Dei eſt nõ 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.

Lib. 15. de Trin. c. 14. parũ à prin. tomo. 3.

SVMMA ARTICVLI.

PRima concluſio eſt affirmatiua.

Secunda concluſio. Vnicum verbum Dei eſt expreſsiuum nõ ſolum Patris, ſed etiã 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. quæſt. 1. art. 2. & in quodlib. 14. art. 2. quòd Verbũ 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, 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 Spiritus ſanctus liberè amat creaturas: ſed Spiritus ſanctus non procedit ex amore libero, ſed ex amore neceſſario, ergo. ¶Quartò. Nam ſi Deus intelligeret diuinam eſſentiam tantùm, 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 ſi prius cognoſceremus res, quàm verbum produceretur, ſuperfluum eſſet verbum, ergo ſimiliter actus intellectus ſe habet.

Pro explicatione ſententiæ Scoti notandum eſt, q̃ Scotus in pluribus locis præcipuè in. 1. diſtin. 25. 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 ſecũdo 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 hîc, 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 ſolũ 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 poſsit 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 eſſentiã, ſecundariò autẽ creaturas, quæ relucent in Diuina eſſentia; ſic & verbum diuinũ. Aduertendũ tamẽ eſt, q̃ quãdo dicimus, verbũ diuinũ repræſentare ſecundariò creaturas, nõ intelligimus poſterius repræſentare creaturas, ſed inſinuamus diſtinctionem huius quod eſt videri in ſe & in alio. Ex hac concluſione

sione sequitur esse concedendum, verbum procedere à cognitione verbi, à cognitione Spiritus sancti, à cognitione omnium creaturarum. Non tamen est concedendum, verbum procedere à verbo, neque à Spiritu sancto vel creaturis. A creaturis quidem non procedit; imò neque cognitio seu scientia Dei accepta est à creaturis. Neque etiam procedit à verbo, aliàs procederet à seipso: neque à Spiritu sancto, sed potiùs econtra.

AD argumenta Scoti. Ad primum respondetur negando sequelam. Ad probationem negando antecedens. Etenim verbum non procedit â Patre, quia procedit ex cognitione patris, sed quia est à patre dicente & generante. ¶ Ad secundum respondetur, nullo modo creaturas præcedere verbum, licet verbum procedat ex cognitione creaturarum, vt ampliùs explicabitur in solutione ad vltimum. Ad confirmationem respondetur, quòd non est relatio realis inter procedens & inter ea à quorum cognitione aliquid procedit, sed inter procedens & id à quo aliquid procedit tanquam à generante seu dicente. ¶ Ad tertium respondetur negando consequentiam. Non enim est par ratio de cognitione creaturarum & de amore earundem. Nam cognitio creaturarum est connaturalis & necessaria Deo, & nequit fieri quòd perfectè cognoscatur Diuina essentia, & quòd non cognoscantur 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 creaturarum, quæ dicitur scientia visionis. Nam vt dicunt omnes Theologi, hæc scientia visionis dicit relationem 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 intelligentiæ, quæ necessaria est in Deo. Aliter respondet Caietanus dicẽs, quòd Spiritus sanctus etiam procedit ex amore creaturarum, non prout in seipsis sunt, sed prout in Deo, quo pacto amor creaturarum necessarius est. Sed aliquibus non placet hæc solutio: nam certè Deum diligere creaturas est impartiri illis bonum, & 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 cognitio non esset omnium perfectissima, cùm per illam non cognoscerentur creaturæ relucentes in diuina essentia, verbum autem diuinum debet procedere ex cognitione perfectissima omnium. ¶ Ad vltimum respõdetur, quòd si aliquid probaret, etiam probaret, quòd verbum non procedit ex cognitione Diuinæ essentiæ, quod tamen non admittet Scotus. Vel secundò respondetur cum Ferrariensi. 4. contra gentes, cap. 13. concedendo, quòd nostro modo intelligendi prius natura 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.

A

QVÆSTIO XXXV.

De Imagine.

DEINDE quæritur de imagine. ¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm imago in diuinis dicatur personaliter.

192 Infr. q. 95. art. 5. 4. Et 1. d. 18. q. 2. art. 2. † c. 1. à medio. to. 3.

B 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.

† Non multum remotè à principio lib. Est pagina. 6. à princ.

¶ 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 C 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.

† Libr. 7. de Trin. c. 1. à med. to. 3.

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 maximè videtur esse figura. Videmus enim, quòd diuersorum animalium D 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.

q. 73. & 74 tom. 4.

E 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.

Loco in arg. citato.

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, sicuti id quod assimilatur alicui, dicitur forma eius inquantum habet formam illi similem.

Loco simili liter in arg. citato.

AD tertium dicendum, q 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.

† ADuerte 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 negatiuè, idest non differens à forma exemplaris. Nota secũdò cũ Caiet. q̃ tertia cõditio imaginis intelligitur per se, idest, 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 principiãte, sicut filius oritur à patre. Altero modo oritur à re prẽsentato secũdũ esse intellectũ siue cogitatũ, sicut statua Cæsaris oritur à Cæsare cogitato in mente artificis.

ARTICVLVS II.

¶Vtrùm nomen, imaginis, sit proprium filio.

193 v.d. 18. q. 2. art. 3. Et d. 31. q. 3. art. 1. cor. & Heb. 1. l. 2. co. 3. fin.

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.

† Lib. 1. ortho. fid. ca. 18.

¶ 2 Præterea. De ratione imaginis est similitudo cum expressione (vt Aug. dicit in † lib. 83. quæst.) Sed hoc conuenit Spiritui sancto. Procedit enim ab alio secundùm modum similitudinis. Ergo Spiritus sanctus est imago, & ita non est proprium filij, quòd sit imago.

† Libr. 83. q. q. 73. in fine, &. 74. in princip. tomo. 4.

¶ 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 Augustinus dicit † 7. de Trinit. quòd solus filius est imago patris.

Li. 6. & 7. de Trin. c. 2. tom. 3.

RESPONDEO dicẽdum, q̃ Doctores Græcorum cõmuniter dicunt Spiritum sanctũ esse imaginem patris & filij. Sed doctores Latini solo filio attribuunt 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 cùm 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 Augustinus * 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 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 nihil prohibet sic patris & filij (inquantum sunt vnum) esse vnam imaginem, cùm 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.

† q. 36. ar. 4.

AD primum ergo dicendum, quòd Damasc. & alij doctores Græcorum communiter vtuntur nomine imaginis pro perfecta similitudine.

AD secundum dicendum, quòd licet Spiritus sanctus sit similis patri & filio, non tamen sequitur, quòd sit imago ratione * iam dicta.

In cor. art.

AD tertium dicendum, quòd imago alicuius dupliciter in aliquo inuenitur. Vno modo in re eiusdem naturæ secundùm speciem, vt imago regis inuenitur in filio suo. Alio modo, in re alterius naturæ, sicut imago regis inuenitur in denario. Primò 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. hîc 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, sed etiam amor & donum Dei.

¶ Circa Spiritum sanctũ ergo quæruntur quatuor.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶Vtrùm hoc nomen, Spiritus sanctus, sit proprium nomen alicuius diuinæ personæ.

194 22. q. 14. art. 1. cõ. & & 1. dist. 10. art. 4. Et 4. cõ. gent. c. 9. fi. & mal. q. 3. art. 14. cor. & opu. 3. cap. 46. &. 47.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd hoc nomen, Spiritus sanctus, non sit proprium nomen alicuius diuinæ personæ. Nullum enim nomen cõmune

tribus personis est proprium alicuius personæ: sed hoc nomen, Spiritus sanctus, est commune tribus personis.

Libr. 8. 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 cum dicit filius: In spiritu Dei eijcio dæmonia, naturæ suæ potestate 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 Moysen de spiritu tuo accipiam, tradamque eis. Et. 4. Reg. 2. Requieuit spiritus Eliæ super Eliseum. 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-

Ca. 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 secundùm huiusmodi processionē accipiuntur, innominatæ sunt, vt etiam supra dictū est †. Propter quod & nomen personæ hoc

† q. 28. artic. 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 videtur 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. Secundò verò 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, in quātum 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 è 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.

195

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.

1. d. 11. ar. 1. Er post. q. 10. ar 4. & opu 1. c. 49. 50 51. & opu 3 c. 4. & 4. có. c. 24. & 25. † Cap. 1. de diui nomi. parū à prin cipio.

¶ 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 anathematis rei qui hoc addiderunt.

In. 1. Constāt. can. 7. to. 1. Cōc.

¶ 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.

Ll. 1. orth. fidei. c. 11. non procul à fine.

¶ 4 Præ-

¶ 4 Præterea. Nihil procedit ab eo, in quo quieſcit. Sed Spiritus ſanctus quieſcit 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 ꝙ 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 Anſel. † 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.

Lib. 3. Phyſic. tex. 32. tom. 2.

† Non procul à prin. lib. & per totum lib.

Eodem loco nunc dicto.

SED contra eſt quod dicit Athanaſius, † Spiritus ſanctus à patre & filio non factus, nec creatus, nec genitus, ſed procedens.

In ſymbolo ſuo fidei.

RESPONDEO dicendum, quòd neceſſe eſt dicere Spiritum ſanctum à filio eſſe. Si enim non eſſet ab eo, nullo modo poſſet ab eo perſonaliter diſtingui. Quod ex 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 quòd 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 ſecundùm 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 *, quòd filius procedit per modum intellectus vt verbum, Spiritus ſanctus autem per modum voluntatis vt amor. Neceſſe eſt autem quòd amor à verbo procedat. Non enim aliquid amamus niſi ſecūdùm quod conceptione mentis apprehendimus. Vnde & 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, 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, ꝙ 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. 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.

q. 27. ar. 3. & q. 30. ar tic. 2.

q. 28. art. 4.

q. 27. ar. 2. & 4. q. 28. art. 4.

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 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 quantum ad hoc quod eſt eſſe principium Spiritus ſancti, non opponuntur pater & filius: ſed ſolum quātum ad hoc, quòd 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, ꝙ 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 ponſtur ſymbolum illius, circa medium habetur, tom. 1. Cōcil. quæ ſunt Colonię impreſſa anno domini. 1530 fol. 72.

tempore antiquorum conciliorum, nondum exortus fuerat error dicentium Spiritum ſanctum non procedere à Filio; non fuit neceſſarium, quòd hoc explicitè poneretur. Sed poſtea inſurgente errore quorundam, in quodam concilio in Occidentalibus partibus cõgregato, expreſſum fuit autoritate Romani Pontificis: cuius autoritate etiam antiqua concilia congregabantur & confirmabantur. Cõtinebatur tamẽ implicite in hoc ipſo, quod dicebatur Spiritus ſanctus à Patre procedere.

A D 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.

A D 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.

A D 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.

A D 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.

A D ſeptimum dicendum, quòd Spiritus ſanctus diſtinguitur perſonaliter à filio in hoc, quòd origo vnius diſtinguitur ab origine alterius. Sed ipſa differentia originis eſt per hoc, quòd filius eſt ſolum à patre, ſpiritus ſanctus verò 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 aliàs 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. Secundùm 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 Didimus 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 Beſarionis. 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 hîc. 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,diſtingueretur 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. ¶ Secundò. 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 benè 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 oppoſito 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, quòd 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 quanuis 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 quòd 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 ſit per oppoſitionẽ relatiuã originis, quod vt ſupra demonſtratum fuit, de fide eſt. Sed quod in hac quæſtione diſputatur eſt, Vtrùm 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

vt amata & vt intellecta. Non diſsimiliter, ſi Spiritus ſanctus non procederet à Filio, Filius referretur duplici relatione diſparata, & vt amatus & vt intellectus.

AD argumenta Scoti reſpondetur. Ad primum dicitur, quòd hoc eſt proprium relationū quòd formaliter diſtinguant tātùm à ſuo correlatiuo, abſoluta vero diſtinguūt 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 Durādi in 1. diſt. 11. q. 2. & eam amplificat Caiet. hîc, & 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 quacūque alia perſona: quia non poteſt intelligi, quòd Filius per ſolam filiationem conſtituatur omnino incommunicabilis cuicunque alteri perſonæ, & quòd non diſtinguatur à quacūque alia perſona. ¶ Secundò. Filius per filiationem diſtinguitur à quocunque alio quod non eſt Filius, ſed Spiritus ſanctus nō eſt Filius, ergo per ſolam filiationem diſtinguitur ab Spiritu ſancto. Maior explicatur exemplo Caietani: nam duplum per duplicitatem nō ſolum diſtinguitur à dimidio, verùm etiam à triplo & quadruplo. Quòd ſi reſpondeas cum Caietano, hoc argumentum non probare diſtinctionē realem in diuinis, quæ nō fit niſi per relationē oppoſitam originis, ꝙ verò ſit alia oppoſitio & diſtinctio non relatiua inter Filium & Spiritum ſanctum, etiam in caſu ꝙ non procederet Spiritus ſanctus à Filio, non veretur Caietanus concedere, dum dicit, quòd Filius per filiationem diſtinguitur ab Spiritu ſancto, ſed nō 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 mirū, 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 facilè reſpōdere ad hæc argumenta dicentes, quòd per ſolam filiationem, hac hypotheſi facta, diſtinguitur Filius ab omnibus alijs perſonis. Cæterum tunc non eſſet Spiritus ſanctus ſaltē 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 filiationē, ſecluſa ſpiratione actiua per intellectū, 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 incōmunicabilis in ordine ad Patrem & Spiritū ſanctum ſimul, vel tantùm intelligitur incommunicabilis in ordine ad Patrē: 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. Itē ſequitur, quòd ſpiratio actiua Filij eſt proprietas perſonalis: ſiquidē ipſa eſt quæ conſtituit Filium in eſſe ſingulariſsimæ perſonæ omnino.

Ad hæc argumenta reſpondetur, ꝙ quanuis Filius modò de facto ſit diſtincta perſona ab Spiritu ſancto, hæc tamen diſtinctio non prouenit formaliter ex relationibus filiationis & proceſsionis. Etenim ſimiles relationes diſparatæ reperiūtur 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, nō 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 quòd Spiratio actiua Filij quia non conſtituit perſonā, 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 & cōſtruendo domū, & dealbando illam, altero modo iungendo vnum alteri, ſcilicet dealbando domum iam factam: ita dupliciter aliqua relatio in diuinis diſtinguit perſonaliter vnam perſonā ab altera. Vno modo faciendo vtrumq; & conſtituendo perſonam & diſtinguēdo 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 nō eſt proprietas perſonalis, quia nullam conſtituit perſonam. Secundò reſpondetur, quòd collectio proprietatū, 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 quacūque 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 neceſſariū fateri quòd Spiritus ſanctus ſaltem mediatè & remotè procederet à Patre, ſicut in humanis filius procedit ab auo. Et ideo propter mediatam oppoſitionē relatiuam quæ eſſet inter Spiritum ſanctum & Patrē, 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 & Spiritū 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 contradictionē. 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 modū intellectus, alter per modum amoris. Sed neceſſariū eſt dicere, id quod procedit per modū 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 q̄ Spiritus ſanctus procedat per modū amoris & non procedat à Filio. Et hæc eſt ſecūda ratio D. Tho. in corpore articuli, quam etiā adducit ad ſoluendum hoc argumentum Marſilius in 1. d. 11. q. 15. art. 3. ad 3. Quòd ſi aliquis obijciat & ſupponat Spiritum ſanctum procedere per modū 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 ſecundùm quòd nō habent oppoſitionem originis, vt in hypotheſi prædicta neceſſariū eſt conſiderare; ſic nō diſtinguuntur realiter, & ex conſequenti nō 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 ſuperiùs 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 nō 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 neceſſariò concedendum iuxta prædictam ſolutionem. ¶ Reſpondetur ergo, & aduertendum eſt primò, quòd facta prædicta ſuppoſitione, proceſsiones iſtæ per intellectum & per voluntatē nō 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 eadē 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, & tamē diſtinguuntur realiter, ergo ſufficiunt diſtinguere realiter diuinas perſonas. Maior nota eſt, & minor probatur. Nam ſunt in diuerſis perſonis. Reſpondetur primò, quòd per ſe loquēdo iſtæ relationes non diſtinguuntur realiter, ſed tantùm ratione. Quod ex eo patēre 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 fit vel per oppoſitionem relatiuam vel per oppoſitionem originis. Pater & Filius diſtinguuntur realiter propter oppoſitionem relatiuā. Pater vero & Spiritus ſanctus diſtinguuntur realiter propter oppoſitionem originis, eo quod vnus ab altero procedit. Neque obſtat reſolutioni prædictæ illud cōmune dictum Theologorum, In diuinis omnia ſunt vnū, vbi non obuiat relationis oppoſitio. Nam nomine relationis etiā 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. 12. ar. 3. Et opuſ. 2. cap. 41. Et opuſ. 6. q. 27.

AD TERTIVM ſic proceditur. Videtur, quod Spiritus ſanctus non procedat à Patre per Filium. Quòd enim procedit ab aliquo per aliquem, non procedit ab eo immediatè. Si igitur Spiritus ſanctus procedit à Patre per Filium, non procedit à Patre immediatè. Quod videtur 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 quòd prius generetur Filius, & poſtea procedat Spiritus ſanctus. Et ſic proceſsio Spiritus ſancti nō eſt æterna; Quod eſt hæreticum.

¶ 4 Præterea. Cùm aliquis dicitur per aliquē operari, poteſt econuerſo dici. Sicut enim dicimus q̄ Rex

operatur

operatur per Balliuum, ita potest dici q̃ Balliuus operatur per Regem. Sed nullo modo dicimus quòd Filius spiret Spiritum sanctum per Patrem: ergo nullo modo potest dici q̃ pater spiret Spiritum sanctũ per Filium.

Lib. 12. de Tri. in 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 cùm actio sit media inter faciens & factum, quandoque illud casuale cui adiungitur hæc propositio, per, est causa actionis, secundùm quod exit ab agente: & tũc est causa agenti quòd agat, siue sit causa finalis, siue formalis, siue effectiua, vel motiua. Finalis quidẽ, vt si dicamus q̃ artifex operatur per cupiditatẽ lucri. Formalis verò, vt si dicamus quòd operatur per artẽ suã. Motiua verò, si dicamus q̃ operatur per imperium alterius. Quãdoq; verò dictio causalis cui adiungitur hæc propositio, per, est causa actionis, secũdùm quod terminatur ad factum: vt cum dicimus artifex operatur per martellũ: nõ enim significatur, q̃ martellus sit causa artifici quòd agat, sed q̃ sit causa artificiato vt ab artifice procedat, & quod hoc ipsum habeat ab artifice. Et hoc est quod quidã dicunt, quòd hæc propositio, per, quãdoq; notat autoritatem in recto: vt cùm 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 cùm 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 propriè 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 cùm 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: quanuis 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 verò 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 secundùm virtutẽ, sed secundùm 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 propriè, & de Patre propriè esse. Vbi dictio, Propriè, neque Filium excludit, neque à Filio Spiritum sanctum impropriè 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.

197 1. li. 19. ar. 4. Et 4. cõtra. ca. 15. fi. & op. 14. c. 11. fi. Et opu. 9. qõ. 25. & Ioã. 8. li. 3. co. 3. & 1. 15. lec. 3.

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 in quantum 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 Prẽterea. 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. quòd Spiritus ſanctus à Patre & Filio autoribus cõfitendus eſt. Ergo Pater & Filius non ſunt vnũ principium Spiritus ſancti.

li. 1. de tri. nõ remotè à fine libri.

li. 5. de tri. c. 14. in fine tomo. 3.

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 ómnibus 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, A 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 ſuppoſita 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 quod 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 figurę 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 ſecundùm 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 ſuppoſita. 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 ſecundùm ſuppoſita, 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

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. expreſsè 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 & definiendo 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 ſuppoſita, 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 ſuppoſita 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 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 cōfusè, eo quod denotat proprietatem cōmunem Patri & Filio: & ideo affert 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, q̄ 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 cōstituuntur & 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 D. Tho. terminum aliquem 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 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 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 dicere, quòd sunt tria suppositа cum triplici Deitate. Sed aduertendum est hîc, 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 produ cunt 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

videlicet virtutem ſpirādi Spiritum ſanctum. ¶ Tertiò. 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 Spiritus ſanctus neceſſario procedit à Patre & Filio nō 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 Spiritū 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 incōfuſe 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. Auguſt. lib. 6. de Trinitate cap. 5. Richar. 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 ſit diſtingui realiter à Patre & Filio, conſequens eſt Spiritum ſanctum neceſſariò procedere à Patre & Filio tanquā à duabus perſonis, ſed tāquā ab vno principio.

† ¶ Et per hoc patet ad argumenta Scoti. Ad primum enim reſpondetur negando conſequentiam, quia intrinſecè in definitione ſpirantis includitur quòd habeat verbum, vel ſit verbum. ¶ Ad ſecundum argumentū nego conſequentiam; ſed ſolum ſequitur, quod Pater neceſſario producat Verbum ad hoc quod producat Spiritum ſanctum, ſed vtrumq́ue habet à ſeipſo. ¶ Ad tertium ſimiliter negatur conſequentia; quia virtus ſpiratiua non exercetur niſi præſuppoſita 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.

198

AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur, quòd amor non ſit propriū 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: nō 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.

1. diſt. 10. art. 3. & dl. 27. q. 2. ar. 2. q. 2. cor. Et ver. q. 4 art. 2. 7. † lib. 15. de Tri. ca. 17. ante med. tom. 3.

¶ 2 Præterea, Spiritus ſanct. eſt perſona ſubſiſtēs: ſed amor non ſignificatur vt perſona ſubſiſtens, ſed vt actio quædam ab amante tranſiens in amatum. Ergo amor non eſt proprium nomen Spiritus ſancti.

¶ 3 Præterea. Amor eſt nexus amātium: 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 q̄ non ſit amor aut nexus Patris & Filij.

Ca. 4. part. 2. & par. 1. nō remotè ante finē. Q. 36. ar. 2

¶ 4 Præterea. Cuiuſlibet amātis 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.

SED contra eſt quod Gregor. dicit in * Homil. Pentecoſtes, Ipſe Spiritus ſanctus eſt amor.

Homil. 30. in Euange. circa princip. illius.

RESPONDEO dicendum, quòd nomen amoris in diuinis ſumi poteſt eſſentialiter & perſonaliter. Et ſecundùm quod perſonaliter ſumitur, eſt propriū 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, nō autem in proceſsione voluntatis. Vnde & quibuſdā 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 ſecundum proprietatem vocabuli. Et tamen ſimiliter ſecundùm vtranque proceſsionem conſiderare oportet. Sicut enim ex hoc quòd aliquis rem aliquā intelligit, prouenit quædam intellectualis cōceptio rei intellectæ in intelligente, quæ dicitur verbum: ita ex hoc quòd aliquis rem aliquā amat; prouenit quædam impreſsio (vt ita loquar) rei amatæ in affectu amantis, ſecundùm quam amatum dicitur eſſe in

Q. 27. art. 2. 3. 4. & 5

Q. 27. artl. 4. ad 3.

esse in amante, sicut & intellectū in intelligēte: ita cùm aliquis seipsum intelligit & amat est in seipso; non solum per identitatē rei, sed etiā vt intellectum in intelligente, & amatū in amāte. Sed ex parte intellectus sunt vocabula adinuenta ad significandū respectum intelligentis ad rem intellectā, vt patet in hoc quod dico intelligere. Et sunt etiā alia vocabula adinuenta ad significandum processum intellectualis cōceptionis, seipsum dicere, & verbum. Vnde in diuinis intelligere solum essentialiter dicitur, quia nō importat habitudinē principij verbi ad ipsum verbū procedēs: sed verbū personaliter dicitur, quia significat id quod procedit. Ipsum verò dicere dicitur notionaliter, quia importat habitudinē principij verbi ad verbū ipsum. Ex parte autē voluntatis præter diligere & amare, quæ importāt habitudinē amantis ad rem amatam, nō sunt aliqua vocabula imposita, quę importāt habitudinē ipsius impressionis vel affectionis rei amatæ quę prouenit in amāte ex hoc quòd amat suum principiū aut ecōuerso. Et ideo propter vocabulorū inopiā huiusmodi habitudines significamus vocabulis amoris & dilectionis, sicut si verbum nominaremus intelligētiā cōceptā, vel sapiētiā genitā. Sic igitur inquantū in amore vel dilectione non importatur nisi habitudo amātis ad rē amatā amor & diligere essentialiter dicūtur, sicut intelligentia & intelligere. Inquantū verò his vocabulis vtimur ad exprimēdā habitudinē eius rei quę procedit per modū amoris ad suū principiū & ecōuerso: ita quòd per amorē intelligatur amor procedēs, & per diligere intelligatur spirare amorem procedētē, sic amor est nomē personæ, & diligere vel amare est verbū notionale, sicut dicere vel generare.

A D primum ergo dicendum, quòd Aug. loquitur de charitate secundùm quòd essentialiter sumitur in diuinis, vt dictum * est.

In corp. ar. q. 34. arti. 2. ad 4.

A D secundum dicendum, q intelligere & velle & amare licet significentur per modū actionū transeuntium in obiecta: sunt tamē actiones manentes in agentibus (vt supra dictū est †) ita tamen q in ipso agente important habitudinē quandam ad obiectum. Vnde amor etiā in nobis est aliquid manens in amāte, & verbum cordis manens in dicente: tamen cum habitudine ad rem verbo expressam vel amatā. Sed in Deo in quo nullum est accidens plus habet: quia tam verbū quàm amor est subsistens. Cùm ergo dicitur, quòd Spiritus sanctus est amor Patris in Filium, vel in quicquā aliud, non significatur aliquid transiens in alium, sed solum habitudo amoris ad rem amatam: sicut & in verbo importatur habitudo verbi ad rem verbo expressam.

Q. 14. artic. 4.

A D tertiū dicēdū, q Spūs sanctus dicitur esse nexus Patris & Filij in quātum est amor: quia cùm Pater amet vnica dilectione se & Filiū, & econuerso, importatur in Spiritu sancto (prout est amor) habitudo Patris ad Filiū, & ecōuerso, vt amātis ad amatū. Sed ex hoc ipso q Pater & Filius se mutuo amāt, oportet q mutuus amor qui est Spiritus sanctus, ab vtroq; procedat. Secundùm igitur originē Spiritus sanctus nō est medius, sed tertia in Trinitate persona. Secūdùm verò prædictā habitudinē est medius nexus duorū ab vtroque procedens.

A D quartum dicendum, quòd sicut Filio licet intelligat, non tamen sibi cōpetit producere verbū quia intelligere conuenit ei vt verbo procedēti: ita licet Spiritus sanctus amet, essentialiter accipiendo, non tamen conuenit ei quòd spiret amorem, quòd est diligere notionaliter sumptū: quia sic diligit essentialiter vt amor procedens, non vt à quo procedit amor.

SVMMA ARTICVLI.

PRima cōclusio. Amor aliquādo accipitur essentialiter pro actu amandi, aliquādo notionaliter pro eo quod procedit per modum amoris. ¶ *Secunda conclusio. Amor notionaliter seu personaliter est nomen propriū Spiritus sancti. Vtraque conclusio probatur sumpta proportione ex processione diuina per modū intellectus, & ex his, quæ reperiuntur in ipsa.*

COMMENTARIVM.

PRO intelligētia huius articuli oportet in memoriam reuocare ea quæ diximus q. 27. & præterea oportet adnotare cū Caietano, quòd D. Thomas non ponit in hoc articulo duos amores in Deo, vnum essentialem, & alterum notionalem, vt vane arbitratur Aureolus. Sed ponit amorē essentialem & notionalem distinctos secundum rationem, sicut dicere & intelligere, sicut essentia diuina & Spiritus sanctus.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm Pater & Filius diligant se Spiritu sancto.

199

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur q Pater & Filius nō diligāt se Spiritu sancto. Aug. enim in † 7. de Trini. probat q Pater nō est sapiēs sapientia genita. Sed sicut Filius est sapiētia genita ita Spiritꝰ sanctus est amor procedēs, vt dictū est †. Ergo Pater & Filius non diligunt se amore procedente, qui est Spiritus sanctus.

1. di. 14. q. 1. ar. 1. cor. Et d. 32. q. 1. arti. 1. Et 4. cō. c. 23. fin. & po. q. 2. ar. 9. 11. † Lib. 7. de tri. ca. 1. In fin. præsertim, tom. 3. † art. præcedent. & q. 27. arti. 3.

¶ 2 Præterea. Cùm dicitur, Pater & Filius diligūt se Spiritu sancto: hoc verbum, diligere, aut sumitur essentialiter, aut notionaliter. Sed non potest esse vera secundùm quòd sumitur essentialiter: quia pari ratione posset dici quòd Pater intelligit Filio. Neque etiam secundùm quòd sumitur notionaliter: quia pari ratione posset dici quòd Pater & Filius spirant Spiritu sancto, vel quòd Pater generat Filio. Ergo nullo modo hęc est vera, Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto.

¶ 3 Præterea. Eodē amore Pater diligit Filiū & se & nos. Sed Pater nō diligit se Spiritu sancto: quia nullus actus notionalis reflectitur super principiū actus. Non enim potest dici q Pater generat se, vel spirat se. Ergo etiā nō potest dici q diligat se Spiritu sancto, secūdùm quòd diligere sumitur notionaliter. Itē amor quo diligit nos nō videtur esse Spiritus sanctus: quia importatur respectus ad creaturam: & ita ad essentiā pertinet. Ergo & hæc est falsa, Pater diligit Filiū Spiritu sancto.

SED contra est quod Augustꝰ. dicit * 6. de Trinit. quòd Spiritus sanctus est quo genitus à generante diligitur, genitoreḿque suum diligit.

li. 6. de tri. ca. 5. circa princ. to. 3

RESPONDEO dicendū, q circa hāc quæstionem difficultatē affert, q cùm dicitur Pater diligit Filiū Spiritu sancto, cùm ablatiuus cōstruatur in habitudine alicuius causæ, videtur q Spiritus sanctus sit principiū diligēdi & Patri & Filio: quod est omnino impossibile. Et ideo quidā dixerunt hanc esse falsam, Pater & Filius diligūt se Spiritu sancto. Et dicūt hanc esse retractatā ab † Augustꝰ. in suo simili. cùm scilicet retractauit istā, Pater est sapiēs sapientia genita. Quidam verò dicunt q est propositio impropria: & est sic exponenda,

li. 1. retrac. cap. 26. ali quantulum a prin. to. 1.

Pater diligit Filiū Spiritu ſancto, id eſt, amore eſſentiali, quo appropriatur Spiritus ſanctus. Quidam verò dixerunt q̃ ablatiuus iſte cōſtruitur in habitudine ſigni: vt ſit ſenſus, Spiritus ſanctus eſt ſignū q̃ Pater diligat Filiū, inquantū procedit ab eis Spiritus ſanctus vt amor. Quidā verò dixerūt q̃ ablatiuus iſte cōſtruitur in habitudine cauſæ formalis, quia Spiritus ſanctus eſt amor quo formaliter Pater & Filius ſe inuicē diligunt. Quidā verò dixerunt q̃ cōſtruitur in habitudine effectus formalis. Et iſti propinquiùs ad veritatē acceſſerūt. 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, quantū ad hoc habet habitudinem formæ. Vt ſi dicā, iſte eſt indutus veſtimēto, iſte ablatiuus conſtruitur in habitudine cauſæ formalis, quanuis non ſit forma. Contingit autē aliquid denominari per id quod ab ipſo procedit, nō ſolum ſicut agēs actione, ſed etiā ſicut ipſo termino actionis qui eſt effectus quādo 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 nō ſint forma arboris, ſed quidam effectus ab ipſa procedentes. Secūdùm hoc ergo dicendum, q̃ cùm diligere in diuinis dupliciter ſumatur, eſſentialiter, ſcilicet & notionaliter; ſecūdùm quòd eſſentialiter ſumitur: ſic Pater & Filius nō diligunt ſe Spiritu ſancto, ſed eſſentia ſua. Vnde Aug. in * 15. de Trinit. Quis audet dicere Patrem, nec ſe, nec Filiū, nec Spiritū ſanct. diligere, niſi per Spiritum ſanctum? Et ſecundùm hoc procedunt primæ opiniones. Secūdùm 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.

Lib. 15. de trin. cap. 7. inter principiū & medium, to. 3.

A D primū ergo dicendū, q̃ eſſe ſapientē vel intelligentē in diuinis non ſumitur niſi eſſentialiter. Et ideo non poteſt dici q̃ Pater ſit ſapiens vel intelligens Filio. Sed diligere ſumitur nō ſolum eſſentialiter, ſed etiā notionaliter. Et ſecūdum 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 ab actione. Non enim dicimus, quòd arbor producit florē flore, ſed productione floris. In hoc igitur quod dico, ſpirat vel generat, importatur actus notionalis tantū. Vnde nō poſſumus dicere q̃ Pater ſpiret Spiritu ſancto, vel generet Filio. Poſſumus autē dicere q̃ Pater dicit verbo tanquā perſona procedēte, & dicit dictione tanquā actu notionali: quia dicere importat determinatam perſonā 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 tanquā actu notionali.

A D tertium dicendū, q̃ Pater nō ſolum Filium, ſed etiā ſe & nos diligit Spiritu ſancto: quia (vt dictū eſt †) diligere prout notionaliter ſumitur, non ſolum importat productionē diuinæ perſonæ, ſed etiā perſonā productam per modum amoris, qui habet habitudinē ad rem dilectam. Vnde ſicut pater dicit ſe & omnē creaturam verbo quod genuit, inquantū verbum genitū ſufficienter repræſentat patrem & omnem creaturā: ita diligit ſe & omnē creaturam Spiritu ſancto, inquantum Spiritus ſanctus procedit vt amor bonitatis primæ, ſecundùm quam pater amat ſe & omnem creaturam. Et ſic etiā patet quod reſpectus importatur ad creaturam & in verbo & in amore procedente quaſi ſecundario, inquantum ſcilicet bonitas & veritas diuina eſt principium intelligendi & amandi omnem creaturam.

† In iſto art.

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 nimiæ profunditatis, & ideo reliquit illā inſolutam. Similiter Doctores Scholaſtici eadē 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 verā in iſto ſenſu, q̃ Spiritus ſanctus eſt ſignū dilectionis diuinæ. Et pari ratione poſſet cōcedere, quòd Pater & Filius diligunt ſe creaturis, quod eſt abſurdū. Sed D. Thomas abſolutè & in proprio ſenſu concedit hanc propoſitionem. Quam etiam cōcedunt 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 ſapiētia genita 1. lib. retract. c. 26. quā dixerat in lib. 83. quæſt. q. 23. Ex quo inferunt, quòd virtualiter retractauit iſtā, de qua loquimur, cum ſit æqualis ratio de vtraque. Sed D. Auguſtinus nunquam meminit propoſitionis quæ pertinet ad præſentē diſputationē in ſuis retractationibus. Et quādo retractaſſet illā, tot ſunt ſancti Patres qui illā cōcedunt, vt neceſſe eſſet & cōcedere & defendere illam. Et ideo pro expoſitione aduertendum eſt, quòd ſecundùm 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 amātis ad rem amatam. Secundo modo purè notionaliter, & eſt idē quod ſpirare. Et iſto pacto Spiritus ſanctus non diligit, ſed

tantum

tantum Pater & Filius. Tertio modo diligere includit 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 acceptantur 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 propoſitionē, Pater & Filius diligunt ſe Spiritu ſancto.¶Secundò.Nam fundamentum probationis D.Tho. qua probat ſecundam concluſionem eſt falſiſsimum,ergo.Probatur antecedens.Etenim fundamentū 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 fit denominatio ab effectu 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 falſiſsimū 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 cōcedendum eſſet, quòd Pater & Filius diligunt Spiritum ſanctum Spiritu ſancto. Conſequens eſt falſum, quia fit ſenſus, quòd Pater & Filius producunt Spiritum ſanctū 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,nō poſſumus dicere,quòd Pater & Filius diligunt ſe,& ex conſequenti,neque q̄ diligunt ſe Spiritu ſancto.

His argumentis Scotus & Durandus & eorū ſectatores arbitrantur omnino labefactare ſecundā concluſionem Diui Thomæ: quinimò doctiſsimus Torres inter aliquos Thomiſtarum, licet concedat concluſionem, dicit tamen ſe neſcire ſoluere argumēta facta contra concluſionem. Et ideò reſpondet ipſe q̄ iſta propoſitio, Pater & Filius diligunt ſe Spiritu ſancto, vera eſt & propria; illæ verò adductæ in argumento ſecundo falſæ:quia proprietas locutionis deſumenda eſt ex cōmuni modo loquēdi Sanctorum, qui admittunt priorem propoſitionem,& reijciunt reliquas. Nihilominus veriſsima eſt ſententia D.Thomæ,& quantum ad concluſionem & quantum ad rationem. Et ideò reſpondetur ad argumenta ſigillatim.

AD primum argumentum negatur conſequētia. Quia intelligere in diuinis ſolùm 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, quòd 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 ſecūdi generis. ¶ Ad tertium reſpondetur negando conſequētiam. Non enim fit ſenſus adductus in argumento, ſed iſte, Pater & Filius diligunt ſe Spiritu ſancto,tanquam perſona procedente per modū 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 ſecūda concluſio D. Thomæ, ſed debet accipi notionaliter ſimul includendo aliquid eſſentiale: & tunc fit 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 quintū reſpondetur primò,quòd illud antecedens ; Actus notionales nunquam reflectuntur ſupra ſua principia, verū eſt ſi ſenſus ſit, quòd nunquam producunt ſua principia. Cæterum actus notionales bene reflectuntur ſupra ſua principia tanquam ſupra obiectū cognitionis vel amoris. Et in hoc ſenſu cōceditur à ſanctis, quòd Pater & Filius diligunt ſe Spiritu ſancto. Itaque illud relatiuum, ſe, non refert obiectum productū, ſed refert obiectum ad quod aliqui actus notionales dicūt habitudinē tanquā 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 fit ſenſus , Pater & Filius diligunt ſe Spiritu ſancto, id eſt, diligendo ſe producunt Spiritum ſanctum.

¶ 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.

¶ 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.

†colligitur ex lib. 4. c. 19. à med. & libro. 3. cap. 21.

¶ 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 cùm 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.

A 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 tu? 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 diſtin-
B guatur 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, im-
C portat liberum vſum vel fruitionem, vt dictum† eſt. In corp. ar.

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. 29. arti. 4. & q. 34. art. 3. ad 1.

¶ *Concluſio eſt affirmatiua.*

ARTICVLVS II.
¶ Vtrùm donum ſit proprium nomen Spiritus ſancti.

D

201

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. 1. d. 18. ar. 1. Et ver. q. 7. arti. 3. 5.

¶ 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.

E ¶ 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 tri. c. 20 à medio, tom. 3.

RESPONDEO dicendum, quòd donū ſecundùm quod perſonaliter ſumitur in diuinis, eſt propriū nomen Spiritus ſancti. Ad cuius euidentiā ſciendū eſt, quòd

quòd donũ propriè est datio irredibilis, secũdum Philosophum, id est, quòd nõ datur intentione retributionis. Et sic importat gratuitã donationẽ. Ratio autẽ gratuitæ donationis est amor. Ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonũ. 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 dictũ * est) procedit in ratione doni primi. Vnde dicit Aug. † 15. de Trin. quòd per donũ quod est Spiritus sanct. multa propria dona diuiduntur membris Christi.

Q. 37. ar. 1 † lib. 15. de trinit. c. 19. ante med. tomo. 3.

A D primum ergo dicendũ, quòd sicut Filius, quia procedit per modũ verbi, quod de ratione sua habet q̃ sit similitudo sui principij, dicitur propriè imago, licet etiam Spiritus sanctus sit similis Patri: ita etiã Spiritus sanctus quia à Patre procedit vt amor, dicitur propriè donũ, licet etiã Filius detur. Hoc enim ipsum, q̃ Filius datur, est ex patris amore, secundùm illud Ioan. 3. Sic Deus dilexit mũdum, vt Filium suum vnigenitũ daret.

A D secundum dicendum, q̃ in nomine doni importatur quòd sit dantis per originẽ. Et sic importatur proprietas originis Spiritus sancti, quæ est processio.

A D 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, tũc hominis est vel spiritus vel datum.

¶ *Conclusio est affirmatiua.*

COMMENTARIVM.

DE doctrina horum articulorũ 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 necessariò dicit actum, sed dicit aptitudinem vt donetur, aptitudinẽ, inquam, propinquam non remotã. 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 expressè docet D. August. vbi suprà cap. 14. 16. & 17. Secundò colligitur ex hoc, non bene dixisse Gabrielem & Ocham, q̃ Spiritus sanctus ab æterno est donatus. Nam q̃ nõ sit donatus creaturis, patet. Quòd verò non donetur Patri & Filio, probatur. Quia Filius nihil donat Patri. Quòd verò Pater nõ donauerit Spiritum sanctum Filio, ex definitione donationis patet, quæ debet esse gratuita & liberalis; at omnia, quæ confert Pater Filio, necessariò nõ liberè confert: ergo. Quæ ratio adducitur à Magistro, & bene, ad probandum, q̃ 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 donũ, vt testatur D. Hilarius lib. 8. de Trinit. & sic donũ est nomen essentiale, vt expressè concedit Diuus Thomas art. 1. ad 2. Secundo modo accipitur donum pro re quæ gratiosè cõfertur, sed est distincta à donãte realiter. Et sic est nomẽ personale conueniens tantùm Filio & Spiritui sancto. Et de Filio quidẽ Isai. 9. dicitur; Filius datus est nobis. De Spiritu sancto, Ioan. 14. Ego rogabo Patrem, & alium paracletũ dabit vobis. Et post pauca Spiritus autẽ sanctus, quẽ mittet Pater in nomine meo. Tertio modo accipitur donũ pro eo quod gratiosè cõfertur & est prima ratio donandi & primũ donum. Tale donũ est Spiritus sanctus qui procedit à Patre & Filio per modũ amoris, qui amor est prima ratio donandi & primũ donũ. Et enim id quod primo donamus, amor est, & deinde ratione amoris cõferũtur alia dona. Quapropter Spiritus sanctus, qui procedit per modũ amoris, specialiori ratione dicitur donũ, magis quàm Filius; vt dicit D. August. vbi suprà. Quemadmodũ enim quanuis Spiritus sit similis Patri, & Filius similiter; tamẽ quia Filius procedit per modũ 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 nomẽ personale & proprium Spiritus sancti. Quòd si quis obijciat. Donum non importat aliquam proprietatẽ personalem Spiritus sancti, ergo non est nomen personale. Respondetur, q̃ donum dicit triplicẽ relationem. Prima est ad creaturas, & ratione huius non constituitur persona Spiritus sancti. Secunda est, q̃ 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 cõstituitur Spiritus sanctus tanquã persona procedẽs à Patre & Filio per modum amoris. ¶ 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 voluntate: altera, quòd est primũ donum. Et quia hæc omnia appropriantur Spiritui sancto, iure optimo dicitur, quòd 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 essentiã & ad proprietates & ad actus notionales, & de cõparatione ipsarũ adinuicem.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm in diuinis essentia sit idẽ quod persona.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd in diuinis, essentia nõ sit idem quod persona. In quibuscunque enim essentia est idem quod persona, seu suppositum, oportet quòd sit tantum

202 Supra q. 3. art. 3. Et 1. dist. 34. q. 1. art. 1.

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. 30. arti. 2. & q. 28. 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. Cùm dicimus perſonã Patris, non aliud dicimus quàm ſubſtantiam Patris.

li. 7. de tri. ca. 6. circa principiũ, 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 quòd 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. 2 Q. 29. ar. 4

AD primum ergo dicendum, quòd in creaturis nõ poteſt eſſe diſtinctio ſuppoſitorum per relationes, ſed oportet quòd 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 ſuppoſita: neque tamen diſtinguitur eſſentia, quia relationes ipſæ non diſtinguuntur abinuicẽ, ſecundùm 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 ſuppoſito 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 indiuiduantur per materiam quæ ſubijcitur naturæ ſpeciei: inde eſt quòd indiuidua 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.

A COMMENTARIVM.

ISta concluſio eſt ſecundùm 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.

203 1. dist. 34. q. 1. arti. 2.

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.

In fine 4. fo. à principio numerati.

¶ 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. parũ à principio, & paulo poſt idẽ repetitur.

¶ 3 Præterea. Natura diuina eſt idẽ quod eſſentia. Sufficeret ergo dicere q̃ tres perſonę ſunt vni⁹ naturæ.

¶ 4 Præterea. Non conſueuit dici quòd perſona ſit eſſentiæ, ſed magis quòd eſſentia ſit perſonæ. Ergo neque cõuenienter videtur dici quòd tres perſonę 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. paulo poſt mediũ 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 tertio fol. à principio lib.

SED contra eſt quod Auguſt. dicit in † lib. 3. contra Maximinum, Quod hoc nomen, omouſion, quod in concilio Niceno aduerſus Arrianos firmatũ eſt, idẽ ſignificat quod tres perſonas eſſe vnius eſſentiæ.

Li. 3. cõtra Maximinũ ca. 14. ante med. to. 6.

RESPONDEO dicẽdum, quòd (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-

Q. 13. ar. 1 & 11.

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 cùm 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, vir 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.

Lib. de ſynod. in vlt. folio ante finem lib.

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 tantùm 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.

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.

204 1. diſt. 42. art. 2. 5. Et Boet. Tri. q. 1. arti. 4.

¶ 2 Præterea. Geneſ. 1. vbi dicitur; In principio creauit Deus cœlum & terrā, Hebraica veritas habet, Elohim: quod poteſt interpretari dij ſiue iudices. Et hoc dicitur propter pluralitatem perſonarū. Ergo tres perſonæ ſunt plures dij & non vnus Deus.

¶ 3 Præterea. Hoc nomen, res (cùm abſolutè dicatur) videtur ad ſubſtantiā pertinere. Sed hoc nomē pluraliter prædicatur de tribus perſonis. Dicit enim Aug. in † lib. de doct. Chriſt. Res quibus fruēdū eſt, ſunt Pater & Filius & Spiritus ſanct. Ergo & alia nomina eſſentialia pluraliter prædicari poſſunt de tribus perſonis.

Libr. 1. de doct. Chriſt. ca. 5. to. 3.

¶ 4 Præterea. Sicut hoc nomē, Deus, ſignificat habentē Deitatē: ita hoc nomē, Perſona, ſignificat ſubſiſtentem in natura aliqua intellectuali. Sed dicimus tres perſonas. Ergo eadē ratione dicere poſſumus trēs deos.

SED contra eſt quod dicitur Deute. 6. Audi Iſrael, dominus Deus tuus, Deus vnus eſt.

RESPONDEO dicendum, q̄ nominum eſſentialium quædam ſignificant eſſentiā ſubſtantiuè, quædam verò adiectiuè. Ea quidem quæ ſubſtantiuè eſſentiam ſignificant, prædicantur de tribus perſonis ſingulariter tantū, & non pluraliter. Quæ verò adiectiuè eſſentiam ſignificant, prædicantur de tribus perſonis in plurali. Cuius ratio eſt, quia nomina ſubſtantiua ſignificant aliquid per modū ſubſtantiæ, nomina verò adiectiua ſignificāt aliquid per modū accidētis quod inhæret ſubiecto. Subſtantia autē ſicut per ſe habet eſſe, ita per ſe habet vnitatē vel multitudinē. Vnde & ſingularitas vel pluralitas nominis ſubſtantiui attenditur ſecūdum formam ſignificatā per nomen. Accidentia autē ſicut eſſe habent in ſubiecto, ita ex ſubiecto ſuſcipiunt vnitatē vel multitudinē. Et ideo in adiectiuis attēditur ſingularitas & pluralitas ſecundùm ſuppoſita. In creaturis autē non inuenitur vna forma in pluribus ſuppoſitis niſi vnitate ordinis, vt forma multitudinis ordinatæ. Vnde nomina ſignificātia talem formā ſi ſint ſubſtantiua, prædicantur de pluribus in ſingulari, nō autē ſi ſint adiectiua. Dicimus enim q̄ multi homines ſunt collegiū vel exercitus aut populus: dicimus tamē quòd plures homines ſunt collegiati: in diuinis autē eſſentia diuina ſignificatur per modū formæ, vt dictum * eſt. Quæ quidē ſimplex eſt maximè vna, vt ſupra † oſtenſum eſt. Vnde nomina ſignificantia diuinā eſſentiam ſubſtantiuè, ſingulariter & nō pluraliter de tribus perſonis prædicātur. Hæc igitur eſt ratio quare Sortem & Platonem & Ciceronem dicimus tres homines, patrē autem & Filium & Spiritum ſanctum nō dicimus tres Deos, ſed vnū Deū: quia in tribus ſuppoſitis humanæ naturæ ſunt tres humanitates, in tribus autem perſonis eſt vna diuina eſſentia. Ea verò quæ ſignificant eſſentiam adiectiuè, prædicātur pluraliter de tribus, propter pluralitatem ſuppoſitorū. Dicimus enim tres exiſtentes, vel tres ſapiētes, 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 Deitatē, eſt tamē alius modus ſignificandi. Nam Deus dicitur ſubſtātiuè, ſed habēs 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, quòd eadē Trinitas quædam ſumma res eſt.

Loco citato in argumento.

AD quartū dicēdum, q̄ forma ſignificata per hoc nomen, Perſona, nō 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 cōcluſio. 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 quādo 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 nominū in diuinis. Præterea notandum eſt præcipuum intentum D. Tho. in ratione harū 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 cōuenientiæ quæ reperitur inter nomen ſubſtantiuum & adiectiuum, ſcilicet quòd 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 poſsit concedi, tres perſonas eſſe tres Deos, & aſſerit ipſe ſic poſſe concedi. Sed tamen ait quòd id non conceditur à Sanctis, ne præbeatur anſa gentilibus irridēdi 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 cōtra fidē, quod probatur. Quia nuſquàm reperitur in Sacra ſcriptura eſſe plures Deos, ſed eſſe tantùm vnum Deum. v. g. Exo. 3. Audi Iſrael, dominus Deus tuus vnus eſt. Et ad

Epheſ. 4.

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 tantùm 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. ſecundùm 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.

† Lſbr. 1. de Trl. c. 1. ante mediũ, tomo. 3.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrũ nomina eſſentialia cõcreta poſsint ſupponere pro perſona.

205 1. d. 4. q. 1. art. 2.

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 poſsit, vt dictum eſt †. Ergo cùm ſignificet eſſentiã, videtur quòd ſupponat pro eſſentia & non pro perſona.

Art. præce. &. q. 13. artic. 9.

¶ 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.

¶ 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 poſsit 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 ſecundùm 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

generans, niſi ponatur aliquid pertinens ad perſonas: vt putà, ſi dicamus, pater eſt Deus generans, & filius eſt Deus non generans, & ita non ſequitur ꝙ 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. medicum, 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.

Li. 2. 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.

Secũda 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 A 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, quòd D. Tho. expreſsè 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. B

DVbium primũ eſt, Vtrũ iſta propoſitio ſit vera, Deus generat, hoc eſt, vtrũ hæc vox, Deus, poſſit ſupponere pro perſonis. ¶Arguitur primo pro parte negatiua. 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, ꝙ 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 C 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, ꝙ Deus non generat Deum: quia Filius non generat: & ſic eſſent genitus Deus & Deus generans, & ita eſſent plu- D res 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, interE dum pro perſonis.

PRO ſolutione trium priorum argumentorum ſit concluſio de fide tenenda. Hæc propoſitio, Deus generat, eſt veriſsima & proprijſsima. Probatur primò 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. Nihilominùs aduertendum eſt, quòd ſubiectum illud nō 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, q̄ ibi ſupponit Deus & diſtribuitur pro omni eſſentia diuina in cōcreto, 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, q̄ omnis perſona diuina generat, eò quòd ratione prædicati notionalis ſubiectum reſtringitur pro perſona generante, Reſpondetur negando paritatem rationis. Nam perſona ex vi ſuæ ſignificationis tantum habet ſignificare perſonā & 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, nō 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 naturā 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, cōuenit 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 Deū, 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 & Filiū 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 commodiùs 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 tātum inueniuntur duo, ſcilicet, natura & ſuppoſitum. Tantum enim reperiuntur natura, & habens naturam, & id quod habet naturam ſuppoſitum eſt. At in illo tria reperiuntur, ſcilicet, natura, ſuppoſitū, & hic Deus, quod eſt ſingulare naturæ diuinæ: & eſt commune patri & filio & Spiritui ſancto. Rationem elegantem huius diſcriminis reddit Caietanus. Secundum fundamētum 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 erroneā. 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. Etenim hic Deus non ponit in numero cum tribus perſonis, ſicut neque deitas. Et præterea cū 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 tamē 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. Quapropter 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 æternus. ¶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,

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, cò quòd habet duas naturas verificantur duo contradictoria: nam Christus est mortalis & est immortalis, ergo de eadem re habente 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. existimant 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 supponere pro Deo isto in concreto, id est, pro hoc Deo immediatè. Cæterùm 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 contradictoriū, 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 in communi 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 fit 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. ca. 1. circa fin. & c. 2. in principio. 3.

¶ 2 Præterea. Generatis nobis vel corruptis, generantur vel corrumpuntur ea quæ in nobis sunt: sed filius ganeratur. Ergo cùm essentia diuina sit in filio, videtur quòd 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. 3. 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. 20. declinando ad finē tomo. 3.

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. † Lib. 1. de Trini. c. 1. ante mediū tomo. 3.

RESPON-

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc errauit 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, fit 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, & definit 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-

præcedenti articulo; & eſſentia eſt pater, vt patet ex ſolutione ad quintum, ergo eſſentia diuina generat. Conſequentia 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 pater, eidem eſſentiæ conueniet quòd generet. ¶ Quartò. Nam ſi pater generat, & eſſentia diuina non generat, ergo pater & eſſentia diſtinguuntur. Probatur conſequentia. Quia ex eo pater & filius diſtinguuntur realiter, quia vnus generat, & alter non generat. ¶ Quintò. Prouerb. 8. dicitur de ſapientia diuina. Nondum erant abyſsi & ego iam concepta eram, ergo diuina ſapientia & eſſentia concepta eſt & genita. ¶ Sextò. Pater cõmunicat filio ſuam eſſentiam, non niſi per generationem, ergo eſſentia diuina filij eſt genita. ¶ Vltimò. Eſſentia diuina filij vel eſt ingenita vel genita. Non primum, quia aliàs filius eſſet ingenitus, cum habeat eſſentiam ingenitam, ſupereſt ergo vt ſit genita.

His tamen argumentis non obſtantibus ſententia Magiſtri eſt tenenda de fide & oppoſita Abbatis Ioachin 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 catholica. & D. Thomas edidit opuſculũ. 24. in explicationem illius decretalis, & in confirmationem ſententiæ Magiſtri.

Ad primum argumentum reſpondetur negando antecedens. Et ad primam impugnationem dico, rationem D. Tho. tantum procedere de actionibus, quę importãt diſtinctionẽ 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 generãtem & genitum debet eſſe diſtinctio realis. Ad ſecundam impugnationem reſpondetur, quòd inter communicantem & rem communicatam non eſt neceſſaria diſtinctio realis, ſicut neque inter dantem & rẽ datam. Ad tertiam dico, quòd eſſentia diuina eſt principium quo generationis diuinæ inter quod principiũ & id quod generatur, non eſt diſtinctio realis, ſed potius eſt communicatio in omnibus perſonis diuinis reſpectu huius principij quo. Hinc patet ad ſecundũ argumentum. Non enim ſequitur, quòd ſi eſſentia diuina eſt principium quo quòd eſſentia diuina generet, quia ſolus pater eſt principium quod. ¶ Ad tertium negatur conſequentia: tum quia eſſentia diuina non ſupponit pro patre, vt latè explicat Magiſter Soto in tractatu de terminis diuinis: tum etiam quia variatur appellatio. 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 conſequentia eſt vera vel falſa. ¶ Ad quartum reſpondetur, quòd pater & filius non ex eo diſtinguuntur realiter, quia vnus generat & alter non generat, ſed quia habẽt 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 generetur, ſed quia generatur perſona filij in eadem eſſentia. ¶ Ad vltimum reſpondetur, quòd eſſentia diuina filij eſt ingenita, inde tamen non ſequitur, quòd filius ſit ingenitus. Quia generatio patris non terminatur ad eſſentiam, ſed ad perſonam filij.

Articuli qui ſequuntur non indigent commentario, 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.

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, Deus eſt Trinitas.

¶ 2 Præterea. Inferiora non prædicatur de ſuis ſuperioribus, niſi accidentali prædicatione: vt cùm dico animal eſt homo. Accidit enim animali eſſe hominẽ. Sed hoc nomen, Deus, ſe habet ad tres perſonas, ſicut commune ad inferiora, vt Damaſcenus dicit *. Ergo videtur quòd nomina perſonarum non poſſunt prædicari de hoc nomine Deus, niſi accidentaliter.

* Lib. 3. orth. fidei. ca. 4. circa prin.

SED contra eſt quod Auguſt. † dicit in lib. de fide ad Petrum, Credimus vnum Deum vnam eſſe diuini nominis Trinitatem.

† In ſer. 129. de tẽpore: eſt ſer. 3. in cœna Dñi.

RESPONDEO dicendum, quòd (ſicut iam dictum eſt †) licet nomina perſonalia vel notionalia adiectiua non poſſunt prædicari de eſſentia: tamen ſubſtantiua 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 prædicari, vt ſi dicamus, eſſentia eſt pater & filius & Spiritus ſanctus. Et quia hoc nomen, Deus, per ſe habet quòd ſupponat pro eſſentia (vt dictum eſt *) ideo ſicut hæc eſt vera, eſſentia eſt tres perſonæ, ita hæc eſt vera, Deus eſt tres perſonæ.

† Art. præced.

* Art. 4. huius quæſt.

AD primum ergo dicendum, quòd (ſicut ſupra dictum eſt †) hoc nomen, homo, per ſe habet ſupponere pro perſona, ſed ex adiuncto habet quòd ſtet pro natura communi. Et ideo hæc eſt falſa, homo eſt omnis homo: quia pro nullo ſuppoſito verificari poteſt. Sed hoc nomen Deus, per ſe habet quòd ſtet pro eſſentia. Vnde licet pro nullo ſuppoſitorũ diuinæ naturæ hæc ſit vera, Deus eſt Trinitas, eſt tamen vera pro eſſentia. Quod non attendens Porretanus eam negauit.

† Art. 4. huius q. ad. 3.

AD ſecundum dicendum, quòd cùm dicitur, Deus vel diuina eſſentia eſt pater, eſt prædicatio per identitatem, 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.1.art.1.

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 Hieron. † dicit, ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis. Sed ea quæ sunt communia tribus personis appropriare alicui, potest vergere in errorem fidei: quia potest intelligi q̄ vel illi tantū personæ conueniant cui approprian tur, vel quòd magis conueniant ei quàm alijs. Ergo essentialia attributa non sunt approprianda personis.

Habetur in Magist. sen. li. 1. d. 33. in fine.

¶ 2 Præterea. Essentialia attributa in abstracto significata significant per modum formæ. Sed vna persona non se habet ad aliam vt forma; cùm forma ab eo cuius est forma, suppositō 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 secundum modum intelligendi sunt priora personis, sicut commune est prius proprio: ergo essentialia attributa non debent esse appropriata.

SED contra est quod Apostolus dicit. 1. Corin. 1. Christum Dei virtutem & Dei sapientiam.

RESPONDEO dicendum, quòd ad manifestationem fidei conueniens fuit essentialia attributa personis appropriari. Licet enim Trinitas personarum demonstratione probari non possit (vt supra dictū est *) conuenit tamen, vt per aliqua magis manifesta declaretur. Essentialia verò attributa sunt nobis magis manifesta secundùm rationem, quàm propria personarum: quia ex creaturis ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem deuenire in cognitionem essentialium attributorum, non autem in cognitionem personalium proprietatū, vt supra dictum est. † Sicut igitur similitudine vestigij vel imaginis in creaturis inuenta vtimur ad manifestationem diuinarum personarum, ita & essentialibus attributis. Et hæc manifestatio personarum per essentialia attributa appropriatio nominatur. Possunt autem manifestari personæ diuinæ per essentialia attributa dupliciter. Vno modo per viam similitudinis, sicut ea quæ pertinent ad intellectum appropriantur filio qui procedit per modum intellectus, vt verbum. Alio modo per modum dissimilitudinis: sicut potentia appropriatur patri (vt Augustin. dicit) quia apud nos patres solent esse propter senectutem infirmi, ne tale aliquid suspicemur in Deo.

q.31.ar.1.

q.32.ar.1.

AD primum ergo dicendum, quòd essentialia attributa non sic appropriantur personis, vt eis esse propria asserantur, sed ad manifestandum personas per viā similitudinis vel dissimilitudinis: vt dictum est *. Vnde nullus error fidei sequitur, sed magis manifestatio veritatis.

In cor. art.

AD secundum dicendum, quòd si sic appropriarentur essentialia attributa personis quòd essent eis propria, sequeretur quòd vna persona se haberet ad aliam in habitudine formæ: quod excludit Augustin. in 6. † de Trinit. ostendens, quòd pater non est sapientia quam genuit, quasi solus filius sit sapientia vt sic pater & filius simul tantum possint dici sapientia, non autem 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 pater non est sapiens sapientia quam genuit, sed sapientia quæ est sua essentia.

† Lib. 6. de Trinit. c. 2. adiūcto. 1. tom. 3.

AD tertium dicendum, quòd licet essentiale attributum secundùm rationem propriam sit prius quàm persona secundùm modum intelligendi: tamen inquātum habet rationem appropriati, nihil prohibet proprium personæ esse prius quā appropriatum. Sicut color posterior est corpore inquantum est corpus: prius tamē est naturaliter corpore albo, inquantū est album.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrùm conuenienter à sacris Doctoribus sint essentialia personis attributa.

209 1.d.2.q.1. art. vnico. Et ibidem q.3.ar.1.& dist. 34. q. 2. ar. vnico

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter à sacris Doctoribus sint essentialia personis attributa. Dicit enim Hilar. in. 2. de Trinit. * æternitas est in Patre, species in Imagine, 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 q̄ irrationabiliter. Nam æternitas importat durationem essendi, species verò est essendi principium, vsus verò ad operationem pertinere videtur. Sed essentia & operatio nulli personæ appropriari inueniuntur. Ergo inconuenienter videntur ista appropriata personis.

† Lib. 2. de Tri. paulo post princ. Aug. lib. 6. de Trin. capit. 10.

† q. 35. artic. 2.

† q. 38. artic. 2.

¶ 2 Præterea. Augustin. in. 1. de doctri. † Christiana sic dicit: In patre est vnitas, in filio æqualitas, in Spiritu sancto æqualitatis vnitatisq̄; concordia. Et videtur q̄ inconuenienter: quia vna persona non denominatur formaliter per id quod appropriatur alteri. Non enim est sapiens pater sapientia genita, vt dictum est †. Sed sicut ibidem subditur, Tria hęc vnum omnia sunt propter patrem, æqualia omnia propter filium connexa omnia propter Spiritum sanctum. Non ergo cōuenienter appropriantur personis. Item secundum Augustin. Patri attribuitur potentia, Filio sapientia, Spiritui sancto bonitas. Et videtur hoc esse inconueniens. Nam virtus ad potentiam pertinet. Virtus autem inuenitur appropriari filio, secundùm illud. 1. ad Corin. 1. Christū Dei virtutem. Et etiam Spiritui sancto secundùm illud Luc. 6. Virtus de illo exibat & sanabat omnes. Non ergo potentia patri est approprianda.

Li. 1. c. 5. in fine. to. 3.

Art. præce. ad. 2. & q. 37. arti. 2. arg. 1.

Item Augustin. in lib. de Trin. † dicit, Nō confusè accipiendū est quod ait Apostolus, Ex ipso, & per ipsum, & in ipso: ex ipso dicens propter patrē, per ipsum propter filium, in ipso propter Spiritum sanctum. Sed videtur 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.

Libr. 6. de Tri. in fine illius. to. 3.

Item inuenitur veritas appropriari filio, secundùm illud Ioannis. 14. Ego sum via, veritas, & vita. Similiter liber

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 propriū aliquid eſſe:quia ſignificat ens ab alio.Omnis enim liber ab ali quo 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. interli.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. Secundùm 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 inquantum 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 Damaſce.† dicit. Et hoc tangit Auguſt.† cùm 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 frui: 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, genitiſque 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 ęqualitatem, 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 ꝙ 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 ęqualitas 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,ſapiētiæ, & 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

Libr. 10. de Tri.ca.11. ante med.

Libr. 6. de Tri.ca.10. in medio.

Loco nunc dicto.

Libr. 1. de doct. Chriſtia. cap.5. tom.3.

Libr. 1. de doct.chriſtia.ca.5.in fine to. 3.

† Li.1.c.8. parum ante mediū, &.c.18.

† Loco nūc proximè dicto.

inquantum

inquantum eſt verbum, quòd nihil aliud eſt quã 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 impellẽs 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 mediã: ſicut dicimus quòd faber operatur per martellum. Et ſic ly, per, quandoque non eſt appropriatum, ſed proprium filij: ſecundum 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 & ly per quem. Hæc verò præpoſitio, In, denotat propriè habitudinem continentis. Continet autem Deus res dupliciter. Vno modo ſecundùm ſuas ſimilitudines: prout, ſcilicet, res dicuntur eſſe inquantum ſunt in eius ſcientia. Et ſi hoc quod dico in ipſo, eſſet appropriatũ filio. Alio verò modo continentur res à Deo, inquantum Deus ſua bonitate eas conſeruat & gubernat ad finem conuenientem adducendo. Et ſic ly, in quo, appropriatur Spiritui ſancto, ſicut & bonitas. Nec oportet quòd habitudo cauſæ finalis (quanuis ſit prima cauſarũ) approprietur patri qui eſt principium non de principio, quia perſonæ diuinæ, quarum pater eſt principiũ, 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 veri-
q. 16. ar. 1. tas pertineat ad intellectum (vt ſupra dictum eſt †) appropriatur filio, non tamen eſt proprium eius. Quia veritas vt ſupra dictum eſt, cõſiderari 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 quidẽ importat notitiã, ſed
q. 14. ar. 1. in obliquo vitam. Eſt enim, vt ſupra dictũ eſt *, notitia Dei de his qui habituri ſunt vitã æternã. Vnde appropriatur filio, licet vita approprietur Spiritui ſancto, inquantum importat quendam interiorẽ motum, & ſic cõuenit cũ proprio Spiritus ſancti inquantũ eſt amor. Eſſe autem ſcriptum ab alio, non eſt de ratione libri inquantum eſt liber, ſed inquantum eſt quoddã artificiatum. Vnde nõ importat originẽ, neq; eſt perſonale, ſed appropriatur perſonæ. Ipſum autem nomen, qui eſt, appropriatur perſonæ filij, non ſecundùm propriam rationem, ſed ratione adiuncti: inquantum ſcilicet in locutione Dei ad Moyſen præfigurabatur liberatio humani generis, quæ facta eſt per filium. Sed tamen ſecũdùm quòd ly, 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 nõ ſit perſona. Dicimus enim, iſte lapis & iſte aſinus. Vnde & grammaticè loquẽdo, eſſentia diuina ſecundùm quòd ſignificatur & ſupponitur per hoc nomẽ, Deus, poteſt demonſtrari hoc pronomine, iſte, ſecundũ illud Exod. 15. Iſte Deus meus & glorificabo eum.

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
1. d. 26. q. 2. art. 1. & d. 33. ar. 2. & opuſc. 3. c. 58. 66. & 67.

AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur, quòd in diuinis non ſit idem relatio quod perſona. Quæcunq; enim ſunt idẽ, 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.

¶ 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. Phyſ. text. 24. & ſubſeq. tomo. 2.

¶ 3 Præterea. Quæcunque ſunt idem, ita ſe habẽt, 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 nõ eſt idem quod perſona in diuinis.

SED contra, in diuinis nõ differũt quod eſt, & quo eſt, vt habetur à Boet. † in lib. de Hebdo. Sed pater paternitate eſt pater. Ergo pater idẽ eſt quod paternitas. Et eadẽ ratione aliæ proprietates idẽ ſunt cũ perſonis.
Titul⁹ lib. eſt: An omne quod eſt bonum ſit: poſt mediũ illius.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc aliqui diuerſimodè opinati ſunt. Quidam enim dixerunt proprietates neq; eſſe perſonas, neque in perſonis. Qui fuerunt moti ex 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.

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 ſecundũ modum loquendi, vt ſupra dictum eſt †. Neceſſe eſt autẽ ponere proprietates in diuinis, vt ſupra oſtendimus *. 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 & eas tamen eſſe perſonas, ſicut eſſentiam eſſe in Deo dicimus, quæ tamen eſt Deus.

Q. præced. art. 1.

q. 32. ar. 2.

Loco nunc citato.

AD primum ergo dicendũ, quòd perſona & proprietas ſunt idem re, differunt tamen ſecundùm 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 ſuppoſito. 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 ſuppoſita, 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, q̃ 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.

A B C D E

Hiſtamen non obſtantibus ſententia Gregorij vel eſt error in fide vel proxima errori. Probatur primò autoritate Magiſtri ſenten. 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. Vltimò 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 deſignan-

deſignantes formam & proprietatē 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 cōcedamus, rationale eſſe in homine ſicut formam & differentiam conſtitutiuam hominis. ¶ Ad ſecundum reſpondetur, quòd pater communicat filio omnem entitatem quā habet abſolutam & eſſentialem. In quo ſenſu procedit definitio concilij, non autem communicat illi entitatem relatiuam.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm perſonæ diſtinguantur per relationes.

211 1.d.26.q.2.ar.& po.q.8.ar.3.& q.9.art.5.ad.18.

AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur, quòd perſonæ non diſtinguantur per relationes. Simplicia enim ſeipſis diſtinguuntur: ſed perſonæ ſunt maximè ſimplices. Ergo diſtinguūtur ſeipſis, & non relationibus.

¶ 2 Præterea. Nulla forma diſtinguitur, niſi ſecundùm ſuum genus. Non enim album à nigro diſtinguitur niſi ſecundùm qualitatem. Sed hypoſtaſis ſignificat indiuiduum in genere ſubſtantiæ. Non ergo relationibus hypoſtaſes diſtingui poſſunt.

¶ 3 Præterea. Abſolutum eſt prius quā relatiuum, ſed prima diſtinctio eſt diſtinctio diuinarū perſonarū. Ergo diuinę perſonæ non diſtinguuntur relationibus.

¶ 4 Præterea. Id quod præſupponit diſtinctionē, non poteſt eſſe primum diſtinctionis principium. Sed relatio præſupponit diſtinctionem, cùm 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.

Boet. de trini. nō proculà fi. lib.

RESPONDEO dicendum, quòd in quibuſcunque pluribus inuenitur aliquid cōmune, 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, ſecundùm 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 originē, vt dicamus quòd pater diſtinguitur à filio, in quantum ille generat, & hic eſt genitus. Relationes autem, ſiue proprietates manifeſtant conſequenter hypoſtaſeon ſiue perſonarum diſtinctiones: ſicut & in creaturis proprietates manifeſtant diſtinctiones indiuiduorum, quæ fiunt per materialia principia. Sed hoc non poteſt ſtare propter duo. Primò quidem quia ad hoc quòd aliqua duo diſtincta intelligantur, neceſſe eſt eorum diſtinctionem intelligi per aliquid intrinſecum vtrique: ſicut in rebus creatis, vel per materiam, vel per formam. Origo autem alicuius rei non ſignificatur, vt aliquid intrinſecum, ſed vt A 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 nō 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 cōmunis remanet indiuiſa, ſed oportet quòd ipſa diſtinguentia conſtituant res diſtinctas. B 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 & contretum. Sed contra rationem originis eſt, quòd conſtituat hypoſtaſim vel perſonam. Quia origo actiuè ſignificata ſignificatur, vt progrediens à perſona ſubſiſtente, vnde preſupponit eam. Origo autem paſsiuè ſignificata (vt natiuitas) ſignificatur vt via ad perſonam ſubſiſtentem, & nondum vt eam conſtituens. Vnde melius dicitur quòd perſonæ ſeu hypoſtaſes diſtinguantur relationibus quàm per originem. C 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 nō eſt diſtinctiua & conſtitutiua hypoſtaſis.

AD primum ergo dicendum, quòd perſonæ ſunt ipſæ relationes ſubſiſtentes. Vnde non repugnat ſimplicitati diuinarum perſonarum, quòd relationibus diſtinguantur. D

AD ſecundum dicendum, q̄ perſonæ diuinæ non diſtinguuntur in eſſe in quo ſubſiſtunt, neq; in aliquo abſoluto, ſed ſolum ſecundùm id, q̄ ad aliquid dicuntur. Vnde ad earum diſtinctionem ſufficit relatio.

AD tertium dicendum, q̄ quanto diſtinctio prior eſt, tāto proprinquior eſt vnitati. Et ideo debet eſſe minima. Et ideo diſtinctio perſonarū non debet eſſe niſi per id quod minimū diſtinguit, ſcilicet per relationem.

AD quartum dicendum, quòd relatio præſupponit diſtinctionem ſuppoſitorum quando eſt accidens: E 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 perſonarū. 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 cōcluſio. Nomina diuina ſignificātia relationes vt Pater Filius & Spiritus ſanctus importāt.

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 tamē poſſumus non permixtim diſſerere de earum conſtitutione. De quo tamen dicēdum eſt copioſiùs 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, Vtrùm diuinæ perſonæ conſtituantur & diſtinguantur per proprietates abſolutas. Et probatur primò pars affirmatiua ex illo Prouerb. cap. 30. quod eſt nomen eius aut nomē 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 proprietatē 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 etiā probatur. Quia relatio paternitatis noſtro modo intelligendi eſt poſterior generatione: quia fundatur in illa, ergo. Et cōfirmatur 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 Lynconienſem, & Ioannem de Rippa, qui docebant diuinas perſonas conſtitui proprietatibus abſolutis, quas tamē proprietates conſequebantur quædam relationes, quæ extrinſecè ſe habent ad conſtitutionem diuinarū 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. Baptizātes eos in nomine Patris & Filij & Spiritus ſancti. Secundò probatur ex cōcilio XI. Toletano ſtatim à principio dicente, q̄ 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 eodē 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 cōuenit 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 ſecūdò. 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 oppoſitū 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 perſonā, 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 & nominādi 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 nomē 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 nomē eius, aut nomē filij eius si nosti? Secundò respondetur, quòd Sapiens in illo loco inquirebat aliud nomen secundæ personæ Trinitatis non tamen absolutū, 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, Vtrùm diuinæ personæ distinguantur & cōstituantur 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, q̄ sint primò diuersæ & se totis distinguantur. Quoniam secundùm fidem personæ diuinæ cōueniunt 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 cōmunem essentiam indiuisa est, secundùm vero proprietates personales discreta. Igitur in eo sensu quærimus, 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 q̄ 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 vtrumq̄; consequens est falsum. Etenim 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 constituēs 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. Nā omne quod est forma alicuius, est causa formalis eius.

PRO decisione huius dubij sit prima conclusio. Diuinæ personæ non distinguuntur se ipsis, 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 vtcumq̄; explicari si dicamus concilium id tantum intendere, quòd diuinæ personæ nō distinguuntur secundùm essentiam communem, sed per proprietates personales, siue in cōcreto, 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 Theologorū in distinctione citata fauet huic cōclusioni, 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 secūdùm 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 personā 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

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 fundamentũ, 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 modũ 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 cõſtituantur per origines D. Bona. in. d. citata. 26. q. 3. & Marſilius. q. 30. art. 1. docent partẽ affirmatiuã, & addunt, q relationes perſonales nõ quidem conſtituunt perſonas, oſtendunt tamẽ illas cõſtitutas.

Pro ſolutione nota, quòd etiam in hoc dubio loquimur de conſtitutione & diſtinctione perſonarum non ſecundùm rem ipſam abſolutè, ſed prout à nobis concipiuntur & ſignificantur. Etenim relatio & origo. v. g. paternitas & generatio à parte rei eadem prorſus eſt relatio paternitatis & identicè & formaliter, habet tamẽ fundamentum propter ſui eminentiam vt à nobis concipiatur, & per modum relationis & per modum originis. Et idcirco vt bene aduertit hîc 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. Nã omne conſtitutiuũ perſonæ ſiue primariũ ſiue ſecundarium debet eſſe intrinſecum perſonæ cõſtitutæ.

Secunda concluſio. Perſonæ diuinæ diſtinguuntur per origines ſecundariò & per ordinem ad noſtram cognitionẽ. 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 Auguſt. 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 tantũ 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 literarũ, in qua perſonæ diuinæ explicantur nominibus relatiuis, ſcilicet Pater, Filius, & Spiritus ſanctus. Denique. Omne ens vel eſt relatiuum, vel abſolutũ, ergo figmentũ eſt aſſerere, proprietates diuinas abſtrahere à relatiuo & abſoluto.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm abſtractis per intellectũ relationibus à perſonis, adhuc remaneant hypoſtaſes.

212 1. d. 26. q. 1. arti. 2. & poſ. q. 8. ar. 4. & opuſ. 3. ca. 61. & 62.

AD TERTIVM ſic proceditur. Videtur, quòd abſtractis per intellectum proprietatibus ſeu relationibus à perſonis, adhuc remaneãt 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 q ſit aliquis, quod eſt eſſe hypoſtaſis. Ergo remota proprietate à perſona, remanet hypoſtaſis.

¶ 3 Præterea. Auguſt. dicit. 5. de Trinit. † Nõ 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. 5. de Tri. c. 6. in prin. to. 3.

SED contra eſt quod Hilar. 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. Libr. 4. de Tri. nómul tum remotè à prin.

RESPONDEO dicendũ, quòd duplex ſit abſtractio per intellectum. Vna quidem ſecũdùm quod vniuer-

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 solũ animal. In abstractione verò quæ attenditur secũdùm formam à materia vtrunq; manet in intellectu. Abstrahendo enim formam circuli ab ære remanet seorsùm in intellectu nostro & intellectus circuli & intellectus æris. Quanuis autem in diuinis non sit vniuersale neq; particulare nec forma & materia secundùm rem, tamẽ 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 suppositа in quantum sunt ipsæ personæ subsistentes. Sicut paternitas est ipse pater. Hypostasis enim significat aliquid distinctum in diuinis, cùm hypostasis sit substantia indiuidua. Cùm igitur relatio sit quæ distinguit hypostases & constituit (vt dictũ 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, q̃ persona est rationalis naturę indiuidua substantia. Vnde ad hoc quòd esset hypostasis, & nõ persona, oporteret abstrahi ex parte naturæ rationalitatẽ, non autem ex parte personæ proprietatem.

Li. 3. orth. fidei. ca. 6. in prin.

Arti. præc.

Art. præce.

Art. præce.

Boet. li. de duabus naturis. 3. pagin. in principio.

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 subsistẽs in natura rationali. Vnde remota proprietate distinguente à persona nõ remanet hypostasis, sed remaneret, si tolleretur rationalitas naturæ. Tam enim persona quàm hypostasis est substantia indiuidua. Vnde in diuinis de ratione vtriusq; est relatio distinguẽs.

AD secundum dicendum, q̃ paternitate, pater non solum est pater, sed est persona: & est quis siue hypostasis. Nec tamen sequitur q̃ filius non sit quis siue hypostasis, sicut non sequitur quòd non sit persona.

AD tertium dicendum, quòd intentio Augustini nõ fuit dicere quòd hypostasis patris remaneat ingenita remota paternitate: quasi innascibilitas constituat & distinguat hypostasim patris. Hoc enim esse non potest: cùm 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 modũ quo vniuersale abstrahitur à particulari, relationibus abstractis per intellectum non remanent hypostases, sed natura communis tribus personis, scilicet Deitas. Ratio est, quia remouetur proprium constituiuum hypostasis.

Secunda conclusio. Si abstractio fiat ad eum modum quo forma abstrahitur à materia, tunc opus est distinctione. Nam si fiat sermo de proprietatibus nõ 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 conclusionẽ, Vtrùm facta illa abstractione de qua loquitur prima cõclusio, natura diuina quæ remanet sit verè persona. Quidã Theologi dicunt, illã esse personã, non sicut patrẽ, aut filiũ, sed sicut philosophi cognoscebant vnũ Deũ & appellabant illũ singularem personam. Et probant. Quia natura diuina facta illa abstractione est rationalis naturæ indiuidua substantia, ergo est persona. Respondetur q̃ abstractio vniuersalis à particulari potest esse negatiua & pręcisiua. Tũc dico, q̃ si fiat abstractio proprietatũ à personis abstractione negatiua, tunc cõuincit factũ argumentũ q̃ natura diuina quæ remanet, habet rationẽ personæ, quia est omnino incõmunicabilis. Si vero abstractio sit præcisiua, illa natura non habet rationẽ personæ: quia nõ est positiuè incõmunicabilis, imo est cõmunicabilis ex modo abstractionis.

ARTICVLVS IIII.

¶Vtrùm actus notionales præintelligantur proprietatibus.

213 1. di. 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, q̃ 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.

¶ 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 ſecundùm intellectum præſupponit actum notionalem. Quia relatio in quantum huiuſmodi fundatur ſuper actum. Alio modo ſecundum quod eſt conſtitutiua perſonæ. Et ſic oportet ꝙ 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 è 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 in quantum relatio ſit conſtitutiua diuinæ perſonæ? Arguitur primò pro parte negatiua. Quoniam Diuus Thomas in. 5. concluſione diſtinguit paternitatem in quantum eſt conſtitutiua perſonæ à ſemetipſa in quantum eſt relatio, ergo vt relatio non eſt conſtitutiua.

¶ Secundò. Paternitas in quantum relatio præſupponit perſonam Patris conſtitutam, ergo. Probatur antecedens. Quia vt docet D. Tho. in eadem quinta concluſione, Paternitas in quantum relatio præſupponit generationem actiuam, ergo & perſonam Patris generantem. Et confirmatur. Paternitas vt relatio fundatur in generatione actiua, quod hîc 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 con-

Et confirmatur. Proprietas perſonalis diuina dicit perfectionem, & quidem infinitā. 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. Conſequēs eſt falſum, ergo. Sequela patet. Quia vna perſona relatiua non priùs intelligitur cōſtituta in eſſe relatiuo, quā 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 nō conſtituit perſonam Patris prout eſt relatio, ſequitur quòd conſtituit prout eſt proprietas abſoluta. Quia inter abſolutum & relatiuum nullum datur mediū, conſequēs 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 ſentētia aſſerit, diuinas perſonas conſtitui per relationem nō actualem, ſed aptitudinalem. Itaque paternitas cōſtituit perſonam Patris non prout habet eſſe actu, ſed in virtute, & quaſi in potentia. Hanc ſententiam ita explicant, q diuina eſſentia quatenus in virtute & radice continet relationem paternitatis conſtituit perſonam Patris. Et quatenus continet in radice & virtute relationē 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 cōtinet in radice relationē Paternitatis nō eſt forma relatiua, ſed abſoluta ſimpliciter, ſed perſona Patris nō conſtituitur per proprietatem abſolutam ſed relatiuā, vt probatū eſt artic. 2. ergo. Maior eſt manifeſta. Quia eſſentia vt ſic præintelligitur relationi, ergo vt ſic non eſt forma relatiua, ſed abſoluta. Et cōfirmatur. 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 nō eſt dicendū. ¶ Durandus in 1.d.27.q.1.dicit, q Paternitas inquantum eſt relatio, & prout dicit habitudinē 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 rationē & 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 ſentētia 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 quæſtionē putans ſe ſequi Durandum, tertiam docuit ſentētiam, quæ omnino differt à ſentētia Durandi. Eſt igitur tertia ſententia, quòd perſonæ diuinæ conſtituuntur per relationem, nō 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 ſecūdum 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 cōcepta, & 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 referēdi Patrem ad Filium, ſed ſub hac ſecunda conſideratione præſupponit ſeipſam in prima conſideratione ſumptam, & præſupponit etiam perſonam Patris conſtitutam. Sed ego ſic intelligo, quòd paternitas vt conſtituit eſt relatio concepta, id eſt, implicita, ſcilicet non expreſsè 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 cōcipitur per habitudinem ad filiationem tanquàm actu referens Patrem ad Filium. Sed eadem paternitas prout cōcipitur conceptu abſoluto, id eſt ad modum cuiuſdam formæ & proprietatis abſolutæ, conſtituit perſonam Patris. Itaque Caietanus & Ferrara conueniunt in hoc, quòd vterque docet, paternitatem ſecundùm quòd eſt eſſentialiter & formaliter relatio conſtituere perſonam Patris. Differunt tamen in hoc, quòd Caietanus ſecūdùm aliquos putat paternitatem prout conſtituit perſonam Patris concipi conceptu relatiuo, id eſt, per modū formæ relatiuæ, quæ apta nata eſt referre Patrē 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 nō attendendo ad noſtrum modum intelligendi, & poteſt diſputari de re ipſa prout à nobis cōcipitur 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 propriā 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 ſubſiſtēs. Alterum eſt, quòd ſit incommunicabilis. Et quidē ratio ſubſiſtentiæ præcipua eſt in ratione perſonæ, incō-

municabilitas verò eſt modus quidam intrinſecus per ſe pertinens ad perſonam, quo ſecluſo non ſaluatur ratio perſonæ. His ſuppoſitis ita explico concluſionem, quod relatio diuina. v. g. paternitas ſecundùm quòd dicit In, conſtituit perſonã Patris, qua ratione perſona eſt in ſe ſubſiſtens: eadẽ 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, q̃ ex parte rei cognitę omnes fateri tenemur, q̃ paternitas prout conſtituit perſonam Patris eſt forma relatiua. Probatur cõcluſio. Quia verè ſecundùm fidem eſt aſſerendũ q̃ 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 vero non credo Caietanum appellare relationem vt conceptam, quia expreſsè cognoſcatur à nobis quando prius cognoſcimus Patrem vt hypoſtaſim, quàm vt generantem: tũc enim nondũ Patrem diſtinctè cognoſcimus; ſed aliquid cui non repugnat eſſe relatiuũ, ſcilicet hanc perſonam, imò eſt relatiuum, ſed nõdum expreſsè cognitum: quandò autem eſt expreſsè 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 neceſsitate debet concipi ſecundùm quòd eſt forma actu referens Patrē & Filium, & non concipitur vt forma relatiua. Conſequentia videtur euidens. Quia vnaquæque res concipitur ſecundùm id quod ei eſſentialiter cōuenit. 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 nō intelligatur primarius eius effectus formalis. v. g. nequit intelligi, quòd albedo inſit corpori, & quòd corpus nō 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 nō 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 etiā prout actu exercito referunt. Cæterum non probat q intellectus qui imperfectè & cognitione abſtractiua intelligit conſtitutionem diuinarum perſonarum, cognoſcat eas conſtitui per relationes quatenus actu referunt. Quia nihil incōuenit quòd intellectus cognoſcat imperfectè aliquam rationem, & quòd non cognoſcat ea quæ eſſentialiter ad illam pertinent. v. g. benè ſtat q quis cognoſcat hominem conceptu imperfecto & confuſo, & quòd non cognoſcat eius differētiam eſſentialem, ſcilicet, rationale. Ita impræſentia dico, q quanuis ſit de eſſentia paternitatis vt forma relatiua eſt, quòd actu referat Patrem ad Filium, tamen benè 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 modū formæ indifferēter ſe habentis ad hoc vt actualiter referatur. Et ſic præintelligitur quòd conſtituat perſonam Patris in ſemetipſa ſubſiſtētem, & ſecūdùm ſe referibilem ad Filiū. Et hoc prouenit ex eo q 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 perſonā conſtitutam ad aliud. Ex dictis ſequitur;

Tertia concluſio. Relatio diuina prout eſt relatio concepta nō 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 idē pollet quod paternitas prout eſt relatio concepta: quia vt ſic conſtituit perſonam Patris, ſicuti diximus. Paternitas autē vt relatio idem eſt apud D. Thomam, quod paternitas prout eſt relatio exercita. Et ex hac explicatione reſtat etiam ſolutum primum argumentū 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 cōſiſtit 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 perſonā ad aliam, ergo. Conſultò dixi in concluſione formaliter: quia vt inquit hîc Caietanus, relatio vt concepta quaſi radicaliter cōſtituit diſtinctionem inter diuinas perſonas, eò quòd conſtituit illas vt referibiles inter ſe.

Sed arguet quis. Idem principium eſt cōſtitutiuum & diſtinctiuum perſonæ, ergo ſi relatio concepta conſtituit perſonam, etiam diſtinguit. Ad hoc reſpōdetur, quòd relatio cōcepta & relatio exercita ſecūdùm rem eſt eadem omnino, & ſola noſtra cōſideratione 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 ſubiectū, & 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, nō ſecundùm rem ipſam præciſè, ſed per ordinem ad cōſiderationem noſtram. ¶ Ad ſecundum reſpondetur, quòd ſi fiat ſermo de relatione diuina prout à nobis concipitur, tunc dicēdum eſt quòd relatio concepta non fundatur in actu notionali, quin potius præintelligitur actui notionali. Relatio verò exercita fundatur quidē in actu notionali, ſed vt ſic non eſt cōſtitutiua 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 fundamentū paternitatis. Quoniam diuinæ relationes cùm ſint ſubſiſtentes, nō egent aliquo fundamēto. 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 aduertēdum eſt omnino, quòd ſi fiat ſermo de prioritate reali aut formali citra dubium actus notionalis nō eſt prior relatione: qula in Trinitate nihil eſt priùs aut poſteriùs.

Cæterum dubitatio eſt, vtrùm actus notionalis ſit ratio relationis. v. g. quærimus, vtrùm ſicut dicunt Theologi, quòd immutabilitas eſt ratio æternitatis, ita dicēdum ſit quòd generatio eſt ratio paternitatis: quia vnica perfectio diuina quanuis nò ſit prior altera, benè 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 relationū. Ratio eorum eſt. Quoniam paternitas & generatio important vnam & eandem relationem: quæ tamen differūt 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, neceſſum erat quòd in re ipſa reſponderent

diſtinctæ

distinctæ perfectiones, distinctæ, inquam, fundamentaliter, sicut contingit in æternitate & immutabilitate. Sed hæc ratio non cõuincit: quia etiam distinguuntur ratione genitor & Pater, & dicimus quòd quia generat Filium, est Pater. ¶ Ad tertium respondetur, quòd 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 secũdùm 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, q̃ 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 q̃ 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, q̃ 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 inquantum dicit In, cõstituit diuinam personam; sed relatio vt relatio est dicit In, ergo inquantum 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, q̃ 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 supposito, 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, ꝙ 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 cogunt nos 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, ꝙ 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, ꝙ Trinitas numerabilis est tribus personalibus hypostasibus. Certè 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, ꝙ Trinitas numerabilis est tribus subsistentijs, id est, tribus proprietatibus personalibus: quoniam cum subsistentia in cõcreto sumatur pro hypostasi nihil mirum ꝙ subsistentia in abstracto quandoq; sumatur pro constitutiua proprietate personali. Ex quo sequitur, quòd quanuis nostra conclusio habenda sit vt probabilior quàm oppositа, & 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 substantiuè, 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

loqui de eſſe exiſtentiæ, & ſubſiſtere in hoc loco poteſt 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 locũ vt expreſsiſsimũ refert Caietanus. ¶ Item in hac quæſtione 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 ſentẽtiam docet etiam Capreolus putans eſſe D. Tho. vbi ſupra. Et probatur primùm 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 vnũ 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. Conſequentia 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 exiſtẽtia 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 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, quòd 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 cõpetit ſuppoſito & hypoſtaſi & mediatè eſſentiæ & naturæ, vt ſupra retulimus ex D. Thoma in tertia parte quæſtione. 17. In diuinis autem exiſtere per ſe primò 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 primùm 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 actuat 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 expreſsè, 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 ſubſiſtentẽ 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 tantũ 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 essentiali, 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. Probatur 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, quanuis secundùm se vnica sit & simplex, tamen prout est in tribus personis quasi modificata & determinata per tres proprietates relatiuas: habet rationem trium subsistentiarum. Itaque eademmet 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 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 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 indiuiduis. Nam si quandoque multiplicatur, illud prouenit ex eo quòd non totaliter participatur ab indiuiduis, sed quasi partialiter. Diuina autem essentia totaliter communicatur tribus personis diuinis: subsistentia autem vt subsistentia pertinet per se ad rationem personæ & 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 exposito. Ex hoc restat explicatum secundum testimonium D. Tho. in argumento allatum. Ad confirmationem respondetur, quòd abstracta relatione à persona Patris primùm 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 subsistantiale diuinæ essentiæ, eo quod esse subsistantiale 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.

QV Æ-

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. 651. † 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.

lib. 5. de tri. 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 Auguſt. † 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

Paragra. 2. circa finẽ.

dicit in 1. Sentent. 26. diſtin. † quòd generatio & natiuitas alijs nominibus dicuntur paternitas & filiatio.

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 impoſi

A tionem 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 accipi-

B mus, & 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 attri-

C buimus 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.

D

¶ Vtrùm actus notionales ſint voluntarij.

215

1. di. 6. art. 1. 2. & 3. & po. q. 2. artic. 3.

AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur quòd actus notionales ſint volũtarij. Dicit enim Hilar. † 1. lib. de Syno. Non naturali neceſsitate ductus Pater, genuit Filium.

† In medio lib. & eſt diffinitio 25. & etiã aliquãtulũ à med. lib.

¶ 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

E 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.

Hic lib. ad Oroſiũ inſcribitur Dialo. 65. † Queſt. habetur. to. 4 c. 7. in principio.

¶ 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 creaturę, 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 impasibili 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 Syno. circa medium.

In 2. folio post mediũ lib.

A D 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.

Loco in argu. citato.

A D secundum dicendum, quòd Apost. nominat Christum filium dilectionis Dei, inquãtum est à Deo superabundanter dilectus, non quòd dilectio sit principium generationis filij.

A D 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, quamuis per modum voluntatis procedat.

Incorp. ar. & q. 19. ar. 3. ꝓcipuè.

A D 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.

A D 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. August. 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.

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 expreſsè 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

A Capreolus in 1. d. 6. citata q. 1. art. 1. concluſione 6. & inter ſoluendum argumēta contra eandē concluſionē. Idem docet Torres hic. 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,
B 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
C 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.
D 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 ſecūdùm ſemetipſam
E 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 & neceſſariò. 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 adeò 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 præſuppo nit 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 eruditè 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.

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, improprijſſimè & 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. Impropriè enim omne voluntarium liberū appellatur. 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 quanuis 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, q̄ 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. 216

¶ 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 ſe ipſo, aut de aliquo alio. Si de aliquo alio, cùm id de quo aliquid generatur, ſit in eo quod generatur, ſequitur q̄ 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 q̄ 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. li. 7. de trī. nō procul à fine lib.

¶ 2 Præterea. Id de quo aliquid generatur, eſt principiū eius quod generatur: ſi ergo Pater generat Filiū de eſſentia vel natura ſua, ſequitur q̄ 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 *. Q. 41. ar. 3

¶ 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 obijci de Spiritu ſancto propter hoc quod dicitur Zach. 12. Dixit Dominus extēdens cœlum, & fundans terram, & creans ſpiritum hominis in eo. Et Amos 4. ſecundum aliam literam; Ego formans montes, & creans ſpiritum.

Cap. 1. circa fin. to. 3. 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, q̄ filius non eſt genitus de nihilo, ſed de ſubſtātia patris. Oſtēſum eſt enim Q. 27. art. 2. & q. 33. art. 2. & 3. ſupra †, quòd paternitas & filiatio & natiuitas verè & propriè 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 Q. 45. ar. 1. oſtendetur †) non q̄ nihilum cedat in ſubſtantiā rei, ſed quia ab ipſo tota ſubſtantia rei producitur, nullo alio præſuppoſito. Si ergo filius procederet à patre de nihilo exiſtens, hoc modo ſe haberet ad patrē, vt artificiatū ad artificē: quod manifeſtū eſt nomen filiationis propriè habere non poſſe, ſed ſolum ſecūdùm aliquam ſimilitudinē. Vnde relinquitur, q̄ ſi filius Dei procederet 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 præſciuit & prædeſtinauit fieri conformes imaginis filij ſui, vt ſit ipſe primogenitus in multis fratribus. Relinquitur ergo q̄ 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 Q. 27. ar. 2. ſolum ſecundùm originem, vt ex dictis patet †.

A D 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.

A D 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 eſſen-
Lib. 15. de Trin. c. 13. in fine to. 3. tia patris, id eſt, de patre eſſentia: propter hoc quod Aug. 15. lib. de Trinit. † dicit; Tale eſt q̄ dico de Patre eſſentia, acſi expreſsius dicerem de patris eſſentia: Sed hoc non videtur ſufficere ad ſenſum huiuſmodi locutionis. Poſſumus enim dicere, q̄ creatura eſt ex Deo eſſentia: non tamen q̄ 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.

A D 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.

A D quartum dicendum, q̄ 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 q̄ 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 q̄ 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 inductæ 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.

li. de Syno. in 2. 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 ſecūdùm 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.

¶ Circa ſolutionem ad primũ & ſecundum nota, q̃ in 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 ipſemet 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 eruditè diſſoluentem argumenta Durandi.

In ſolutione ad ſecũdum D. Tho. reprehendit Magiſtrum Sentent. eò quòd in diſt.5. citata docuit, quòd eſſentia in generatione filij concurrit ad modum principij actiui formalis, quoniam eſt ipſamet forma eſſentialis filij. Cæterum in hac re oportet vti diſtinctione. Nam eſſentia & ſubſtantia diuina in ordine ad generationem Filij poteſt conſiderari vel ex parte Patris generantis, & ſic citra dubium concurrit ad modum principij actiui: poteſt etiam conſiderari ex parte Filij geniti, & 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 formam, in qua Filius eſt conſubſtantialis Patri.

ARTICVLVS IIII.

¶ 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 diuinæ 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 habitum eſt *. Ergo in diuinis non debet dici potẽtia per Q.25.artl. 1. ad 3. & 4. arg. comparationem ad actus notionales.

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. †li.3.cont. Maxi.c.7. circa finẽ, tomo.6.

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.

A D primum ergo dicendum, quòd ſicut ſecũdùm 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.

A D 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.

A D 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 ſecundùm rem, alia ſecundùm rationem tantum, ſecundùm rem quidẽ Deus diſtinguitur per eſſentiã à rebus, quarum eſt per creationẽ principium: ſicut vna perſona diſtinguitur ab alia cuius eſt principium, ſecundùm 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 propriè & 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 apertè 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 tñ 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.

218 1.d.7.q.1. ar.2.& poſ. q.2.arti.2. libr.5.Metaphy.text 17.tom.3.

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 potentia actiua esse principium agendi, vt patet in 5. Metaph.* Sed principium in diuinis respectu personæ dicitur notionaliter. Ergo potentia in diuinis non significat essentiam sed relationem.

Lib.5.Metaph. text. 17.to.3.

¶ 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 filium,ita & vult. Sed voluntas generandi significat essentiam. Ergo & potentia generandi.

RESPONDEO dicendū, ꝙ quidam dixerunt, ꝙ potentia generandi significat relationem in diuinis. Sed hoc esse non potest. Nam illud propriè dicitur potentia in quocunq; agente quo agens agit. Omne autē 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 potētia generatiua in aliquo generante, in quo genitū similatur generanti. Filius autē 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 quā Deus subsistit,quod non aliundè quàm de Deo subsistit. Sic igitur dicendum est, ꝙ potentia generandi principaliter significat diuinam essentiam, vt magister dicit. 7. dist. 1.senten.non autem tantum relationem. Nec etiā essentiam inquantū 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 indiuiduum 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 generat est natura diuina,in qua sibi filius assimilatur. Et secūdùm hoc Damasc.* dicit,quòd generatio est opus naturæ non sicut generantis,sed sicut eius quo generās generat. Et ideo potentia generandi significat in recto naturam diuinam,sed in obliquo relationem.

L.1.de trini. nó procul à fin. Et libr. 5. etiā ad finem.

L.1.ortho. fid.c.8.

AD primum ergo dicendum, quòd potentia non 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 quantò 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, ꝙ essentia diuina est principium quo generans generat, non sequitur ꝙ 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 potentiā, potentia generandi significatur in recto, & generatio in obliquo. Sicut si dicerem essentiā patris. Vnde quantum ad essentiam quæ significatur, potentia generādi 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.

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 genitum assimilatur generanti. Arguitur sic. Genitum assimilatur generanti in forma substantiali, at forma substantialis non est potentia generatiua,ergo. Respōdetur, quòd genitum assimilatur generanti primariò quidem & principaliter in forma substantiali,secundariò verò & minus principaliter etiam assimilatur illi in potētia generatiua. v. g. ignis genitus assimilatur igni generanti primò quidem in forma substantiali ignis, secundariò vero in calore, quæ est potentia generatiua. Assumpsit autē D. Tho. illam propositionem, in qua abstrahit ab vtraq; assimilatione & primaria & secundaria,eò quòd nomine potentiæ generatiuæ comprehendit vtrumque principiū quo generationis,& radicale primarium,quod est forma substantialis, & immediatum & secundariū, 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 riguroſe loqui oportet dicere ꝙ 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. distin. 7.

Prima sententia,quæ 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 sanctorū, qui passim constituunt in diuinis potentiam generatiuam. Vide patrum testimonia apud magistrum in illa distinctione. Quædam etiam referuntur à D. Tho. in hac quæ-

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

A reſpondetur, quòd cum 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 con
B ditionem, quòd ſit extenſus in ſubiecto. Ex hoc ſequitur quòd illa exempla adducta deficienter explicant rem iſtam, 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
C 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 Au
D guſtino 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 aliâs 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 intel-
E lligendi, 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 dici ſolet, 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 generatiuā includere in obliquo relationē 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 allatū de potentia productiua effectus infiniti non est ad rem, tum quia illa potētia 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 nō 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, filiū 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 cū 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 potētia 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 præcedēti 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, nō 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 præcisè 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 primū, 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 distinguitur ratione ab essentia, & nihil aliud importat quàm ordinē 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 principaliùs 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 cōsideratur in illa, nisi habitudo quædā ordinis, vt supra dicebat D. Tho. 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. 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. 1. d. 7. q. 2. art. 2. & in lib. & post. q. 2. art. 1. ad. 10. & artic. 4.

¶ 2 Præterea. August.* dicit contra Maxi. Filius non genuit creatorem. Neque enim quia non potuit, sed quia non oportuit. Li. 3. c. 12. circa finē. tom. 6.

¶ 3 Præterea. Deus pater est potentior ad generandum quàm pater creatus. Sed vnus homo potest generare plures filios. Ergo & Deus. Præcipuè cum potentia patris vno filio generato non diminuatur.

SED contra est quod in diuinis non differt esse & 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, q̄ 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 nō est. Vnde in diuinis non potest esse nisi vna tātum filiatio subsistens, † In suo symbolo fidei.

ſubſiſtens, ſicut & albedo ſubſiſtens non poſſet eſſe niſi vna. Secũda verò 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 gerundiuum 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 Auguſt. 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, quòd 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 hîc 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 & ſimilitudinẽ. 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. ca. 9. † Text. 20. tom. 3.

AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur, q̃ 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 ęqualitas, 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. ar. 1.

¶ 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.

Libr. 6. de Tri. c. 10. parũ à prin cip. tom. 3.

¶ 4 Præterea. Æqualitas relatio quædam eſt: ſed nulla relatio eſt communis omnibus perſonis, cùm 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 ſuo ſymbolo fidei.

RESPONDEO dicẽdum, quòd neceſſe eſt ponere æqualitatem in diuinis perſonis. Quia ſecundùm 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 inęqualiũ non poteſt eſſe vna quantitas numero. Quãtitas autem in diuinis non eſt aliud quàm eius eſſentia. Vnde relinquitur, q̃ ſi eſſet aliqua inæqualitas in diuinis perſonis, q̃ non eſſet in eis vna eſſentia. Et ſic non eſſent tres perſonæ vnus Deus. Quod eſt impoſsibile. Oportet igitur æqualitatẽ ponere in diuinis perſonis.

Lt. 10. Metaph. text. 15. 16. & 17. tom. 3. † In lib. de Trin. paulo à prin.

AD primum ergo dicendum, q̃ 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 virtũtis, 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, idẽſt, 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. q̃ 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. Secundùm eſſẽ quidem, inquantum ea quæ ſunt perfectionis naturæ, ſunt maioris durationis. Secundùm operationem verò, inquantũ ea quæ ſunt perfectioris naturæ, ſunt magis

Libr. 6. de Trini. c. 8. circa med. tom. 3.

potentia

potentia ad agendū. Sic igitur, vt Aug.* dicit in lib. de fide ad Petrū. Æqualitas intelligitur in patre & filio & Spiritu ſancto, inquantū nullus horū aut præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut ſuperat poteſtate.

AD ſecundum dicendum, q̄ vbi attenditur æqualitas ſecundùm quantitatem virtualem, æqualitas includit in ſe ſimilitudinē & 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 dicdēum, q̄ æqualitas vel ſimilitudo dupliciter poteſt ſignificari in diuinis, ſcilicet per nomina, & per verba. Secundùm quidē quòd ſignificatur per nomina, mutua æqualitas dicitur in diuinis perſonis, & ſimilitudo. Filius enim eſt ęqualis & ſimilis patri, & è conuerſo. Et hoc ideo: quia eſſentia diuina nō magis eſt patris quā filij. Vnde ſicut filius habet magnitudinē patris, quod eſt eſſe eum æqualē patri: ita pater habet magnitudinē filij, quod eſt eſſe eum ęqualem filio.

c.9.ămed. Sed quantū ad creaturas (vt Diony. † dicit. 9. c. de diuinom.) non recipitur cōuerſio æqualitatis & ſimilitudinis. Dicuntur enim cauſata ſimilia cauſis inquantū habent formam cauſarum, ſed nō è conuerſo: quia forma principaliter eſt in cauſa & ſecundario in cauſato. Sed verba ſignificant æqualitatē 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.

AD quartum dicendum, q̄ in diuinis perſonis nihil eſt conſiderare niſi eſſentiam, in qua communicāt, & relationes in quibus diſtinguuntur. Æqualitas autē 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 infinitū. 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. q̄ in his appellatio tantū eſt relatiua.

EST Vnica concluſio. Neceſſe eſt ponere æqualitatem in diuinis perſonis.

COMMENTARIVM.

COnclusio huius articuli eſt certa ſecūdùm fidē, & definitur in Symbolo Athanaſij, vt refertur in argumēto Sed contra. Et ad Philip. 2. dicitur de Filio. Non rapinam arbitratus eſt eſſe ſe æqualem Deo. Et idem eſt omnino de Spiritu ſancto. Itē Ioan. 8. & 10. dicitur, q̄ Pater & Filius ſunt vnum. Et. 1. Ioan. 4. dicitur, q̄ omnes tres perſonæ ſunt vnum, ideſt, habent eandem eſſentiam, perfectionem & virtutem.

DVbitatur circa ſolutionem ad quartum, Vtrùm æqualitas in diuinis perſonis ſit relatio realis? & eadē 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, q̄ extrema ſint realia, & q̄ realiter diſtinguantur. Si dicas, q̄ præter has duas conditiones requiritur, q̄ 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 antecedēs. Quia abſolutè cōcedimus ſecundùm fidē, diuinas perſonas eſſe æquales; hæc autē æqualitas, de qua fides loquitur, nō eſt aliquid rationis confictum ab intellectu, ergo. Et cōfirmatur. Ante omnē operationē intellectus reperitur in diuinis perſonis totum fundamentū æqualitatis, ergo & ipſa relatio æqualitatis. Cōſequentia patet. Quia poſito fundamento ſtatim conſurgit relatio. Antecedens probatur. Quia totum fundamentū æqualitatis cōſiſtit in hoc, q̄ diuinæ perſonæ ſint realiter diſtinctæ, & quòd tanta perfectio ſit in vna quāta eſt in alia; ſed hæc omnia reperiuntur ante operationē 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 nomē 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 & ſimilitudinē eſſe relationes reales in diuinis perſonis. Mouetur propter quædā argumenta ex his quæ fecimus & alia quæ videnda ſunt hic in Caietano. D. Tho. in ſolutione ad. 4. huius artic. & ſupra q. 28. art. 4. ad 4. docet expreſsè, q̄ æqualitas in diuinis eſt relatio rationis: & idem docet de relatione ſimilitudinis. Ad ſolutionē ergo huius queſtionis omnino pōderanda eſt doctrina D. Tho. in ſolutione ad quartum huius articuli. Qua præſuppoſita reſpōdetur ad quæſtionē, q̄ ſententia D. Tho. eſt longè probabilior ſententia Scoti, & eſt etiā ſententia Magiſtri, vt refert D. Tho. ad. 4. & probatur primò. Ad relationē realem requiritur, q̄ fundamentū ſit reale, & realiter diſtinctum in vtroq; extremo; ſed fundamentū æqualitatis nō eſt realiter diſtinctum in extremis huius relationis, ſcilicet in perſonis, ergo. Minor eſt euidens in Theologia, quā Scotus nō negat: quia fundamentū æqualitatis nō 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 nō poteſt eſſe fundamentū alterius. Probatur vero maior. Sed primum ſupponamus, q̄ ſit

ſermo

sermo de relatione reali mutuâ, & non de relatione tertij generis. Probatur. Extrema referũtur realiter ratione fundamenti, ergo ipsa fundamenta debent esse distincta realiter in extremis, imo vt hîc benè aduertit Caiet. sunt quæ primò referuntur tanquã rationes referendi. Et confirmatur. Nã aliàs sequeretur, q duo extrema non opponerentur realiter relatiuè in illa forma, in qua conueniunt, & in qua sunt vnũ, consequẽs apparet in intelligibile, ergo. Sequela est euidens. Nã extrema opponuntur relatiuè ratione fundamenti, ergo si fundamentum est vnũ & 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 albedinẽ, relatio similitudinis in albedine non esset realis in illis hominibus. Quia fundamentũ illius relationis esset vnum & idẽ in vtroq; extremo. Ita censet Caiet. hîc, & Capreol. in 1. d. 31. q. 1. ad argumẽta Scoti cõtra quartam conclusionem. Secunda ratio pro cõclusione colligitur ex D. Tho. supra. q. 28. art. 4. ad 4. Si æqualitas esset relatio realis in Deo, sequeretur, quòd in diuinis essent plures quã quatuor relationes reales, consequens esset erroneum in fide, ergo. Sequela videtur euidens. Quod si dicas, æqualitatẽ quanuis sit relatio realis non ponere in numero cũ alijs quatuor relationibus, eò q realiter identificatur cum illis. Contra. Relatio spirationis actiuæ realiter identificatur cũ relationibus paternitatis & filiationis, & tamen ponit in numero cum illis, vt supra visum est, eò q secundũ se est relatio realis, ergo id ipsum cẽsendũ esset de æqualitate, si verè est relatio realis. Hoc argumẽtũ habet solutionẽ nõ improbabilẽ. Et idcirco ex sententia Scoti non colligitur euidenter ponẽdas esse in Deo plures relationes quã quatuor.

AD argumenta respondetur. Ad primũ satis iam responsum est inter arguendum. Ad secundum argumentum respondetur, q si de re ipsa fiat sermo, relationes personales neque fundantur in essentia, neq; in alio fundamẽto. Quia sunt relationes subsistentes, quæ secum afferunt sua fundamenta, vt supra diximus. Si verò fiat sermo per ordinem ad nostram cognitionem, iam supra diximus, quòd istæ relationes prout sunt exercitæ fundantur in actibus notionalibus, & nõ in essentia. v. g. paternitas fundatur in generatione. Vnde ad argumentũ negatur minor. ¶ Ad tertium argumentum Torres hîc & alij Theologi dicunt, quòd relatio æqualitatis licet sit relatio rationis, quia tamen habet à parte rei integrum fundamentum est simpliciter & formaliter in diuinis personis ante omnem actualem intellectus considerationẽ. Cæterùm Caiet. in hoc articulo docet, q æqualitas non est formaliter in diuinis personis ante actualem intellectus considerationẽ, sed tantum fundamentaliter. Et ad verificandã doctrinam fidei, quæ docet, diuinas personas æquales esse, satis fuerit, quod sit fundamentũ reale in ipsis huius relationis æqualitatis. Hęc sententia mihi magis probatur. Et omissis alijs rationibus probatur sic. Quoniã ad intelligendum formaliter æqualitatẽ esse in diuinis oportet, quòd per intellectum distinguamus fundamẽtum huius relationis & constituamus illud quasi distinctũ in extremis huius relationis. Nam quandiu fundamentum intelligitur per modum vnitatis in extremis, vix possumus explicare quo pacto extrema relatiuè oppo-

A nantur secundùm rationem illius fundamenti, in qua sunt vnum, & intelliguntur vnum. Igitur dicendũ apparet, q sicut filius ante operationẽ intellectus est idẽ sibiipsi, quanuis hæc relatio identitatis eiusdẽ ad se ipsum non sit formaliter ante operationẽ 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 similitudinẽ, B 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 expressionem 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, & expressionem vnius ab alio, & tunc æqualitas & similitudo ita significata pertinent ad rationem imaginis, & est relatio realis, sicut relatio C 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 fidẽ asserendum est, diuinas personas distingui inter se realiter, sed in diuinis non est realis distinctio, vbi non est relationis oppositio, ergo. Et confirmatur. Secundũ fidem diuinæ personę referuntur adinuicẽ relatiuè, ergo opponuntur reali oppositione relatiua. Probatur consequentia. Quoniam referri est opponi. Sed notandum est, quòd huiusmodi oppositio realis in diuinis D non est aliud neque identicè nec formaliter, quã 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 reali distinctione, & quòd seipsis distinguuntur; non alia superaddita distinctione.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm persona procedens sit coæterna suo principio, vt Filius Patri.

E

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, q persona procedens nõ sit coæterna suo principio, vt Filius Patri. Arius. 12. modos generationis assignat. Primus modus est iuxta fluxum lineæ à puncto. Vbi deest æqualitas simplicitatis. Secũdus modus est, iuxta emissionẽ radiorũ à sole. Vbi deest æqualitas naturæ. Tertius modus est iuxta characterem seu impressionem à sigillo. Vbi deest consubstãtialitas & potẽtiæ efficiẽtiæ. Quartus modus, est iuxta immissionem bonæ voluntatis à Deo. Vbi etiã deest cõsubstantialitas. Quintus modus est, iuxta exitũ accidẽtis à subst antia. Sed accidẽti deest subsistẽtia. Sextus modus est, iuxta abstractionem speciei à materia: sicut sensus accipit speciem à re sensibili. Vbi

221 4. cõtra. c. 11. Et po. q. 2. art. 3. co. & q. 3. art. 13. Et opu. 3. c. 41

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 desinit 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 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 q.41.ar.2. 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 secundùm 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 successiuè 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.

q. præced. art. 2.

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 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 secundùm dicēdum, quòd æternitas excludit principium durationis, sed non principium originis.

AD tertium dicendum, quod omnis corruptio est mutatio quædam. Et ideo omne quod corrumpitur incipit non esse & desinit esse. Sed generatio 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 genuite. to mo. 8. Greg. 29. lib. moral. cap. 1.

¶ *Conclusio est affirmatiua.*

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm in diuinis personis sit ordo naturæ.

222 1.d.12.ar. 1.& po.10. ar.3. Et po. q.10.art.3. cor.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd 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.

¶ 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 sym bolo 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 sym bolo fidei.

RESPONDEO dicendum, quòd ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium. Vnde sicut dicitur principium multipliciter, scilicet secundùm situm, vt punctus: secundùm intellectum, vt principium demonstrationis, & secundùm 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 secundùm Augustt.† non quo alter sit prius altero, sed quo alter est ex altero.

Q. 33. ar. 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, q̃ 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 q̃ relatiua sunt simul natura & intellectu, in quantum 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.

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.

223 1. d. 9. q. 1. art. 2. Et 4. cõtra. ca. 7. ratione. 11. &. c. 21. co. 7. & po. q. 2. ar. 3. cor. fi. & q. 20. arti. 4. cor. co. 1. Et Boe. de tri. q. 3. art. 4.

¶ 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, q̃ 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 *, quod 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.

q. 33. ar. 2. &. 3.

Lib. de Synod. in. 3. fol. ante finem lib.

AD primum ergo dicendũ, q̃ verba illa intelliguntur dicta de Christo secundùm 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, q̃ subiectio filij, naturæ pietas est, id est, recognitio autoritatis paternæ. Subiectio autẽ cęterorum, creationis infirmitas.

In suo symbolo fidei. Li. 9. de trini. inter medium & finem lib.

† Parũ à medio illius. Habẽt hic liber inter opera Hilarij.

AD secundum dicendum, q̃ 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.

† Ar. 1. huius q. ad. 1. arg. † Li. 3. contra Maxi. ca. 18. post med. to. 6.

Originis

Originis quæstio est, quid de quo sit, æqualitatis autē, qualis aut quantus sit. Paternitas igitur est dignitas patris, sicut & essentia patris. Nam dignitas est absoluta, & ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadē essentia quæ in patre est paternitas, in filio est filiatio. Verè ergo dicitur q̄ 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 secūdùm relationem accipientis.

AD tertium dicendum, quòd relatio in diuinis nō est totum vniuersale, quāuis 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 negatū 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 consequētia, 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 essentiā 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 1.d.19.q.2.art.2. Et 4.contra.c.9.fi. &.65. Et Io.10.li.6.col.2.fi. &.c.16.16. l.7.co.2. †Text.23. tom.2.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd filius non sit in patre, & econuerso. 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, secundùm 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 opponūtur 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 sūam trāsmutationem. Vnde sequitur quòd cùm essentia patris sit in filio, quòd in filio sit pater. Et similiter cùm filius sit sua essentia, sequitur quòd sit in patre, in quo est 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 unum oppositorum relatiuè est in altero secundùm 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 eadē ratio est de Spiritu sancto.

Li.5. de trī. in vlt. fo. li.

AD primum ergo dicendum, quòd ea quæ in creaturis sunt, non sufficienter repræsentant ea quæ Dei sunt. Et ideo secūdùm nullum eorum modorum quos Philosophus enumerat, filius est in patre, aut econuerso. Accedit tamen magis ad hoc modus ille, secundùm 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 secundùm 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 potentiā. Dicitur enim Ioen. 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 potētia eius qui præcipit & docet, quā eius qui obedit & audit: sed pater mandat filio, secundū illud Ioā. 14. Sicut mādatū dedit mihi pater, sic facio. Pater etiā docet Filiū, secūdū illud Ioā. c. 5. Pater diligit filiū, & omnia demōstrat ei quæ ipse facit. Similiter & filius audit, secundū illud Ioan. 5. Sicut audio iudico. Ergo pater est maioris potentiæ quā filius.

¶ 3 Præterea. Ad omnipotentiam patris pertinet quòd 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 finẽ. tom. 6.

† q. 41. art. 6. ad. 1.

SED contra eſt quod dicitur Ioan. 5. Quæcunque pater facit, hæc & filius ſimiliter facit.

RESPONDEO dicendum, q̃ 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. huiꝰ 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, cùm 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 trin. in. 2. fo. poſt mediũ lib.

AD ſecundum dicendum, q̃ 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, q̃ 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 q̃ quicquid poteſt pater, poteſt filius: non tamẽ ſequitur q̃ 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 quæruntur 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, q̃ 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.

A

¶ 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 Trĩ. nõ procul à fi. lib.

¶ 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, q̃ 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 quòd 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.

B

C

AD primum ergo dicendum, q̃ 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. *

D

In cor. art.

AD ſecundum dicendum, q̃ illud quod ſic mittitur, vt incipiat eſſe vbi prius nullo modo erat, ſua 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 definit 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.

E

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm miſsio ſit æterna, vel temporalis tantum.

227

1. d. 15. q. 1. art. 2.

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 Euange. 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 quædā 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 ſecũdùm miſsionem viſibilem, vel etiã vt ſit in homine ſecundùm 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 cùm mitti non conueniat Patri, vt S. Tho. determinat art. 4. ſequenti, non erit eſſentiale: eſſentialia namque 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, quòd 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.

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 pręceptū 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 quanuis 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, primò 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; ſolùm conuenit Filio & Spiritui ſancto. Ad confirmationem reſpòdetur, 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 2. di. 24. q. 2. art. 1.

AD TERTIVM ſic proceditur. Videtur, q̄ 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.

¶ 2 Præterea. Hæc præpoſitio, ſecundùm, denotat habitudinem alicuius cauſæ, ſed perſona diuina eſt cauſa quod habeatur donum gratiæ gratum facientis, & non è conuerſo, 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. Auguſt. † 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 mitti tur ſecundùm ſolam gratiam gratum facientem. Libr. 4. de Trin. c. 20. in med. tomo. 3.

¶ 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 Auguſt. † 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. Ex li. 3. ca. 4. circa finem elicitur. to. 3.

RESPONDEO dicendum, q̄ diuinæ perſonæ cōuenit mitti, ſecundū quod nouo modo exiſtit in aliquo: dari autē, ſecundùm q̄ habetur ab aliquo: neutrū autem horū eſt niſi ſecundùm 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 rationa

li, ſed

li,sed etiam habitare in ea sicut in templo suo.Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio q̃ 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 potestatẽ fruendi diuina persona est solum secundùm gratiam gratũ facientem.Sed tamen in ipso dono gratiæ gratum facientis Spiritus sanctus habetur, & inhabitat hominem. Vnde ipsemet Spiritus sanctus datur & mittitur.

A D primum ergo dicendum, quòd per donum gratiæ gratum facientis perficitur creatura rationalis, ad hoc quòd liberè nõ solum ipso dono creato vtatur, sed vt ipsa diuina persona fruatur.Et ideo missio inuisibilis fit secundùm donum gratiæ gratum facientis, & tamen ipsa persona diuina datur.

A D secundum dicendum,quòd gratia gratum faciens disponit animam ad habendam diuinam personam. Et significatur hoc cùm dicitur, quòd Spiritus sanctus datur secundùm donũ gratiæ. Sed tamẽ ipsum donum gratiæ est à Spiritu sancto. Et hoc significatur, cùm dicitur,q̃ charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum.

A D tertium dicẽdum, quòd licet per aliquos effectus filius cognosci possit à nobis,nõ tamẽ per aliquos effectus nos inhabitat,vel etiam habetur à nobis.

A D 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,secũdùm quod dicitur quòd alicui datur spiritus propheticus vel miraculorum, inquantũ 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 faciẽtem Deus est nouo modo in creatura rationali.

Secunda conclusio. Per donum gratiæ gratum facientis ipsamet persona Spiritus sancti datur & mittitur.

COMMENTARIVM.

HÆ D. Thomæ conclusiones non exiguam habent difficultatem. Et quidẽ contra primam vt ampliùs 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 nõ solum dicitur mitti per gratiam gratum facientem. ¶ Secundo arguitur. Quando Deus communicat homini donum prophetiæ vel interpretationis sermonũ, & donum linguarum: & alias similes gratias gratis datas est in homine nouo modo quàm antea erat, ergo ratio adducta à Diuo Thoma pro prima conclusione supponit falsum.

Ad hæc statim respõdendum est ex doctrina Diui Thomæ in hoc articulo, quòd Deus quatuor modis dicitur esse in creaturis vel per essentiam, præsentiã & potentiam, & his tribus modis est in omnibus rebus creatis.Quarto verò modo est tãtum in creatura intellectuali,scilicet sicut cognitum in cognoscente & sicut amatum in amante. ¶ Nota secundò, 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 existẽdi Dei in creaturis rationalibus,per cognitionem fidei & amorem charitatis, quia secundùm 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 faciẽtem,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 & charitatẽ, ergo per solam gratiam gratum faciẽtem, 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 cõmunicantur gratiæ gratis datæ dicitur esse Deus nouo modo quasi habitans in eis sicut in tẽplo,si non habent gratiam & charitatem.

DVbium tamen graue est circa secũdam conclusionem D.Tho. Vtrum quando homini datur donum gratiæ & charitatis, detur etiam illi ipsa persona Spiritus sancti secũdùm 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 donũ 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 nõ 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 & amatũ 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,donũ 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

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 hîc 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. Hîc 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 diffuſe 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 ſecũdùm effectum gratiæ & charitatis, ſed etiã ſecũdùm 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:

A 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.

229

AD QVARTVM ſic proceditur. Videtur, quòd Patri etiam conueniat mitti. Mitti enim diuinam perſonam eſt ipſam dari: ſed Pater dat ſeipſum (cùm haberi non poſsit niſi ſeipſo donante) ergo poteſt dici quòd Pater mittat ſeipſum. 1. d. 15. q. 2. arti. vnico.

¶ 2 Præ-

¶ 2 Præterea. Persona diuina mittitur secundùm inhabitationem gratiæ. Sed per gratiam tota Trinitas inhabitat in nobis, secundùm illud Ioan. 14. Ad eum veniemus, & mansionē apud eum faciemus. Ergo quælibet diuinarum personarum mittitur.

¶ 3 Præterea. Quicquid conuenit alicui personæ, conuenit omnibus, præter notiones & personas. Sed missio nō significat aliquam personā, neque etiā notionem, cùm sint tātum quinq; notiones, vt supra dictum est †. ergo cuilibet personæ diuinæ conuenit mitti.

Q. 32. ar. 3

SED contra est quod Augustinus †. dicit in 2. lib. de Trin. quòd solus pater nunquam legitur missus.

li. 2. de tri. ca. 5. paulo post princ.

RESPONDEO dicendum, quòd missio in sui ratione importat processionē 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 cōuenit esse ab alio.

Art. 1. & 2 huius q.

AD primum ergo dicendum, quòd si dare importet liberalem communicationem alicuius, sic pater dat seipsum inquātum se liberaliter communicat creaturæ ad fruendum. Si verò importet autoritatem dantis respectu eius quod datur, sic non cōuenit dari in diuinis, nisi personæ quæ est ab alio, sicut nec mitti.

AD secundum dicēdum, quòd licet effectus gratiæ sit etiā à Patre qui inhabitat per gratiam, sicut & Filius & Spiritus sanctus: quia tamē non est ab alio, non dicitur mitti. Et hoc est quod dicit Aug †. 4. de Trinit. quòd pater cùm in tēpore à quoquam cognoscitur, nō dicitur missus. Non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat.

li. 4. de tri. ca. 20. post med. to. 3.

AD tertium dicendum, quòd missio inquantum importat processionē à mittente, includit in sui significatione notionē, nō 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 secundùm originem, ergo Patri non conuenit mitti.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm Filio conueniat inuisibiliter mitti.

230 1. di. 15. q. 4. art. 1. Et 4. con. c. 8. co. 9. & ca. 23. col. 2.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd filio non conueniat inuisibiliter mitti. Missio enim inuisibilis diuinæ personæ attēditur, 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 secūdum gratiam gratū facientem. Sed dona quæ pertinent ad perfectionē intellectus, nō 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 ita vt montes transferam charitatem autem non habeam, nihil sum. Cùm ergo filius procedat, vt verbum intellectus, videtur quòd nō conueniat sibi inuisibiliter mitti.

Artt. præc. & art. 1. huius quæst.

¶ 3 Præterea. Missio diuinæ personæ est quædam processio vt dictum est †. Sed alia est processio filij, alia Spiritus sancti. Ergo & alia missio, si vterque mittitur. 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 gratiā, 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 dicendū, quòd licet omnia dona inquantum dona sunt, attribuantur Spiritui sancto. (quia habet rationem primi doni secundùm quòd est amor: vt supra dictum est) aliqua tamē dona secūdum proprias rationes attribuuntur per quandam appropriationem filio, scilicet illa quæ pertinent ad intellectum. Et secundùm illa dona attenditur missio filij. Vnde Augustinus †. dicit 4. de Trinit. quòd tunc inuisibiliter filius cuiquam mittitur, cùm à quoquam cognoscitur atque percipitur.

li. 4. de tri. ca. 20. circa med. to. 3.

AD secundum dicēdum, quòd anima per gratiā conformatur Deo. Vnde ad hoc quòd aliqua persona diuina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quòd fiat assimilatio illius ad diuinam personā quæ mittitur per aliquod gratię donū. Et quia Spiritus sanctus est amor, per donū charitatis anima Spiritui sancto assimilatur. Vnde secundùm modum charitatis attenditur missio Spiritus sancti. Filius autē est verbū, non qualecunque, sed spirans amorem. Vnde Augustinus dicit in * 9. lib. de Trinit. Verbum autē quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. Non igitur secūdùm quamlibet perfectionem intellectus mittitur filio: sed secūdùm 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 signāter dicit Aug. † quòd filius mittitur cùm à quoquā cognoscitur atque percipitur. Perceptio autem experimentalem quandam notitiam significat. Et hęc propriè dicitur sapientia quasi sapida scientia, secundùm illud Eccle. 6. Sapientia doctrinæ secūdum nomen eius est.

li. 9. de tri. ca. 10. circa finem: to. 3

Loco citato in solut. 1. argum.

AD tertium dicendum, quòd cùm missio importet originē personæ missæ, & inhabitationem per gratiam (vt supra dictum est *) si loquamur de missione quantum ad originē, sic missio filij distinguitur à missione Spiritus sancti, sicut & generatio à processione. Si autē 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 nō 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 diuinam personā inuisibiliter mitti significat nouum

modum

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. 2. 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 quòd 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.

li. 3. de tri. ca. 4. & lib. 15. ca. 27. inuitur, tom. 3.

SED contra eſt quòd ſecundùm 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, quòd 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.

A D primum ergo dicendum, quòd miſsio inuiſibilis eſt facta ad patres veteris teſtamenti. Vnde dicit Aug. † 4. de Trinit. quòd ſecundùm quòd filius mittitur inuiſibiliter, fit 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.

li. 4. de tri. ca. 20. parū ante me diū, tom. 3.

A D ſecundum dicendum, quòd etiam ſecundùm profectū virtutis, aut augmentū gratiæ fit miſsio inuiſibilis. Vnde Auguſt. 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 ſecundùm illud augmentum gratiæ præcipuè miſsio inuiſibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquē nouum actū vel nouum ſtatū gratiæ: vt puta cùm aliquis proficit in gratiam miraculorum, aut prophetiæ, vel in hoc quòd ex feruore charitatis exponit ſe martyrio, aut abrenuntiat his quæ poſsidet, aut quodcunque opus arduum aggreditur.

li. 4. de tri. ca. 20. to. 3

A D 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.

A D quartum dicendum, quòd gratia eſt in ſacramentis nouæ legis inſtrumentaliter, ſicut forma artificiati eſt in inſtrumentis artis, ſecundùm 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.

232 Locis ſupra, artī. 6. inductis.

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 ſecūdùm 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 fortè 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 Auguſt. dicit † 3. de Trinit. Si ergo aliquæ ſpecies viſibiles apparuerunt, hoc factum fuit per Angelos. Et ſic ipſi Angeli mittuntur, & non Spiritus ſanctus.

li. 3. de tri. ca. 4. 5. & 9. tomo. 3.

¶ 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,

fibilis, 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, ꝙ Deus prouidet omnibus secũdùm 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 secũdùm aliqua indicia hominibus quodammodo demonstrauit: ita conueniens fuit vt etiam inuisibiles missiones diuinarum personarum secundùm aliquas visibiles creaturas manifestarentur. Aliter tamen Filius & Spiritus sanctus. Nam Spiritui sancto inquantũ 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. 11. art. 12.

A D primum ergo dicẽdum, 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 creaturã visibilẽ, in qua apparuit in vnitatem personæ, vt quod illi conuenit de illo prædicetur. Vnde non potest dici minor patre, propter visibilem creaturam.

A D secundum dicendũ, quòd missio visibilis Spiritus sancti non attenditur secundùm visionem imaginariam quæ est visio prophetica: quia vt Augustinus 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; iterũ 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 nũcupata 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 illarũ corporalis extitit species, vt aliquid significaret atque prædiceret. Sic igitur apparet, quòd missio visibilis neq; attenditur secundùm visiones prophetic as, quæ fuerunt imaginariæ & non corporales, neque secundùm signa sacramentalia veteris & noui testamenti in quibus quædam res præexistentes assumuntur ad aliquid significãdum. Sed Spiritus sanctus visibiliter dicitur esse missus inquantum fuit monstratus in quibusdam creaturis, sicut in signis ad hoc specialiter factis.

li. 2. de trí. ca. 6. parũ à med. to. 3

A D tertium dicẽdum, ꝙ licet illas creaturas visibiles tota Trinitas operata sit, tamẽ factæ sunt ad demonstrandũ specialiter hanc vel illam personã. Sicut enim diuersis nominibus significatur Pater & Filius & Spiritus sanctus, ita etiã diuersis rebus significari potuerunt: quanuis inter eos nulla sit separatio, aut diuersitas.

A D quartum dicendum, quòd personã filij declarari oportuit, vt sanctificationis autorẽ (vt dictũ 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 nõ assumeretur ad aliquid agendum, sed ad indicandum tantum. Et propter hoc etiam non oportuit quòd duraret, nisi quandiu perageret officium suum.

In corp. ar.

A D 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.

A D sextum dicendum, quòd nõ 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 quidẽ vtilitas est, vt per huiusmodi visibilia signa fides confirmetur & propagetur. Quod quidem principaliter factum est per Christum & per Apostolos, secundùm illud Heb. 2. Cùm initium accepisset enarrari per dominum ab eis qui audierũt, in nos confirmata est. Et ideo specialiter debuit fieri missió visibilis Spir. sanct. ad Christum, ad Apostolos, & ad aliquos primitiuos sanctos, in quibus quodammodo Ecclesia fundabatur, ita tamen quòd visibilis missio facta ad Christum demõstraret missionem inuisibilem: non tunc, sed in principio suæ conceptionis ad eum factam. Facta autem est missio visibilis ad Christum, in baptismo quidem sub specie columbæ, quod est animal fœcundum, ad ostendendum in Christo autoritatem donandi gratiam per spiritualem regenerationem (vnde vox Patris intonuit, Hic est filius meus dilectus) vt ad similitudinem vnigeniti alij regenerãrentur. 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 varijs 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 Augustinum †.) ad designandum inhabitationem diuinæ personæ per gratiã, sed ad aliquid aliud manifestandum.

li. 2. de trí. ca. 17. circa finẽ, 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-

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. 3.

AD OCTAVVM ſic proceditur. Videtur, q̃ 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. ſan. 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. tom.3.

SED cõtra eſt quòd filius mittitur à Spiritu ſancto ſecũdùm 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 ſecundùm 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 ſolum 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.

lib.2. de tri. ca.5. per totum, to.3.

SVMMA ARTICVLI.

SI verbum mitto aut participium mittens, dicat principium perſonæ quæ mittitur, ſola perſona

A *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 expreſsè D. Auguſt. in lib. 2. de Trinit. cap. 5. vbi dicit Spiritum
B 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 quędam, dicunt aliqui Theologi, q̃ 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
C 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, q̃ 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, q̃ ſi rigoroſè 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 effe-
D ctum 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, quanuis non procedat ab illa à qua mittitur, vnde Pater 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.

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 ſecũdùm 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 differit de his quæ ad Deum ſecundùm ſe ſpectant, vt hactenus fecit D. Thom. & deinde deſcendit ad cognitionem Dei quatenus eſt cauſa creaturarum, quam conſiderationem hîc aggreditur Diuus Thomas: Hîc 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 primò 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 efficienti; 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.

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.



D 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 fit ignitum ab igne. Oſtenſum eſt autẽ

Q.3.art.4. Q.11.art. 3.&.4.

ſupra *, cùm de diuina ſimplicitate ageretur, q̃ Deus 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 ſecũdùm recipientia. Relinquitur ergo quòd 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 perfectiſsimè 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 quòd 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 concluſionum neceſſariarum. Et ideo dicit Ariſt. in † 5. Meta

Lib.5.met. tex.6.to.3.

phyſi. 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. Et 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. I. & 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 autoritatibus liquet,verũ etiam lumine naturali est cõstantissima. De qua re vide D.Tho.2.cont.gent. c.15. & 16.Cæterù 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,ꝙ omne ens sit creatũ à Deo,& respondet ꝙ 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 nò 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 effectiuè.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, ꝙ ratio D.Tho.non sit bona. Illa ratio non probat de materia prima,neq; de actu essendi ꝙ sit effectiuè 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 præsenti æquipollent,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 & finali,& nõ necessariò intelligitur de causa effectiua: atq; ita communiter solet dici,ꝙ albedo, quæ est maximus & supremus 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. Deniq; 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, ꝙ 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; & ècontrario 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. Econtrario 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 homini 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-

lat cum modo loquẽdi antiquorum philoſophorum, qui referente Aug. Eugubino lib. 3. de perenni Philoſophia. c. 8. Deum appellabant vniuerſum, quaſi complectentem vniuerſitatem totius entis, mundum verò creatum dicebant eſſe quandam particulam illius vniuerſitatis participatam ab ipſo Deo. Primum modũ loquendi Scoti inferiùs nos reducemus ad ſenſum D. Tho. & Ariſtot. ¶ Secundò notandum eſt, q̃ duplici modo poteſt aliquid dici tale per eſſentiam, etiam in vtroq; ſenſu expoſito à nobis. Primò formaliter, id eſt, q̃ id quod dicitur tale per eſſentiam ſit tale eſſentialiter: ſicut homo eſt animal rationale per eſſentiam. Secundo modo cauſaliter, ideſt, quòd id quod prædicatur de aliquo ſit 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 ſecundo ſenſu. v. g. Homo dicitur admiratiuus per eſſentiam cauſaliter. Et in hoc ſenſu Philoſophi ſæpè dicunt ignem eſſe calidum per eſſentiam. Sed obſeruandum eſt, quòd vt proprietas aliqua accidentaria dicatur conuenire alicui per eſſentiam in ſecundo ſenſu, non eſt neceſſe, quòd taliter ſit adæquata ſubiecto, vt nullo modo extra ipſum reperiatur: aliàs enim ignis non eſſet calidus per eſſentiam in hoc ſenſu, quia calor extra ignẽ etiam reperitur; ſed illud duntaxat neceſſarium eſt, q̃ talis forma accidentaria ſit proprietas tãtum illius ſubiecti, & per ſe loquẽdo 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 intelligentiam huius rationis potiſsimum deſeruit, tres conditiones neceſſariæ ſunt, iuxta mentem Caietani in hoc artic. Prima, q̃ ſit eſſentia & quidditas ipſa, quæ de illo prædicatur. v. g. Deus dicitur bonus per ſuam eſſentiam, quia eſt ipſa quidditas & eſſentia bonitatis, & ſi per impoſsibile daretur albedo ſeparata, eſſet albedo per eſſentiam, quia eſſet ipſa quidditas & natura albedinis. 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 habitudinem ad corpus, quod ſua natura reſpicit. Tertia conditio eſt, quòd ſit naturaliter ſubſiſtens; & non ſatis fuerit quòd ex modo ſignificandi ſubſiſtat, ſicut albedo cùm ſignificatur per hanc vocem, habet modum rei ſubſiſtentis, ſed requiritur quòd ſubſiſtat à parte rei. Neque ſufficit quòd ſubſiſtat per miraculũ, ſicut quantitas in ſacramento altaris quodammodo ſubſiſtit. Iſtæ conditiones deſumptæ ſunt ex D. Tho. & quidem primam ponit expreſsè. 2. cont. gent. cap. 52. ratione vltima, quod adhuc expreſsiùs 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 eſſentiam tale formaliter, qui & proprijſsimus modus eſt conueniendi per eſſentiam, licet etiam ſecunda conditio verificetur de eo quod eſt tale per eſſentiam cauſaliter. Sed pro earum intelligentia arguitur contra eas.

A Primò, Homo eſt animal rationale per eſſentiam, & tamen non prædicatur quidditas hominis de illo in abſtracto, ergo prima conditio quæ hoc exigebat, falſa eſt. Similiter, humanitas eſt natura animalis rationalis per eſſentiam, at illa non eſt aliquid ſubſiſtens, vt expoſcebat tertia conditio, ergo falſa eſt iſta etiam conditio. ¶ Secundò contra ſecundam conditionem quæ potiſsimum neceſſaria ponitur. Natura ſpecifica eſt in quolibet indiuiduo ſecundùm totam ſuæ rationis amplitudinem, & nihilominus nullum indiuiduorum eſt tale per eſſentiam vt expreſsè affirmat S. Tho. loco dudum ex Metaph. citato, ergo illa conditio non eſt ſufficiens, ne que vera. Maior probatur. Tota ratio ſpeciei nihil minus conuenit naturæ. v. g. humanæ contractæ per in-
B diuiduantia principia Petri, quàm ſi ſeparata ab omni indiuiduo ſubſiſteret, quod patet inductiuè per prædicata ad quidditatem illam ſpectantia diſcurrendo. Confirmatur. In Angelo. v. g. Gabriele, eſt natura ſuæ ſpeciei ſecundùm amplitudinem totam, tum eſſentialem, vt conſtat, tum gradualem, quam in indiuiduis habere poſſet: at non eſt talis per eſſentiam, ergo. Probatur maior quoad ſecundam partem. Secundum naturæ curſum, imo vt quidam aiunt probabiliter, neque per Dei potentiam poteſt eſſe aliud indiuiduum in illa ſpecie,
C ergo hoc indiuiduum nunc exiſtens habet omnem amplitudinem, omneſq; gradus indiuiduales debitos illi naturæ. ¶ Pro ſolutione horum argumentum notandũ eſt diligenter cum Caiet. quòd ſubſiſtere non eſt ſufficiens ratio vt res ſubſiſtẽs ſit per eſſentiam, nam homo eſt ens ſubſiſtens, & angelus, tamen non eſt ens per eſſentiam, ſed ſubſiſtere alicuius actus qui ſecundùm ſuũ ordinem & rationem formalem conſideratus receptibilis eſt in aliquo ſubiecto, & non recipitur neque con-
D trahitur, hoc eſt quod facit eſſe tale per eſſentiam. v. g. bonitas eſt actus qui ſecundùm ſuũ ordinẽ receptibilis eſt vt ſignificatur per iſtũ conceptum bonitas, vt patet, in creaturis enim recipitur. At quia aliqua eſt bonitas ſubſiſtens & nõ cõtracta, ſcilicet Deus, eſt bonitas per eſſentiam. Similiter ſi eſſet albedo ſubſiſtens & nõ contracta in ratione albedinis eſſet albedo per eſſentiã. Ex hoc ſequitur, ſecundã conditionẽ inferre tertiã, & è cõuerſo ex tertia infertur ſecunda quaſi à poſteriori. Nã ex hoc q̃ aliquis actus receptibilis ex natura ſua reperi
E tur in aliquo ſecundùm omnem ſuã latitudinẽ & perfectionem, neceſſario ſequitur, quòd ſit ſubſiſtens naturaliter, quia nõ habet aliquod recipiens à quo limitetur & cõtrahatur: atq; vice verſa, ex hoc quòd aliquis actus ſecundùm ſuũ ordinem ſit receptibilis, naturaliter infertur quòd habeat omnẽ ſuam perfectionẽ, propter eandem rationẽ, quia cũ ſubſiſtat in ſeipſo nõ habet à quo poſsit limitari. Ex qua doctrina reſpondetur ad argumenta. ¶ Ad primum reſpõdetur primò, quod illa prima conditio non eſt intelligenda ſecundũ modũ prædicationis, ſed ſecundùm rem: & hoc fortè probat argumentum. Reſpondetur ſecundò, quòd illud argumẽtũ videtur ſupponere, aliquod prædicatum in creaturis conuenire illis per eſſentiã propriè & in rigore in ſecundo ſenſu, quod eſt impoſsibile, nam ſi quod eſſet, maximè quidditas & ſubſtantia ſpecifica, ſed hæc in indiuiduis materialibus contracta & limitata per indiuidualia principia inuenitur, & præterea communiter tam ſcilicet in ſpiritualibus, quem in materialibus aliquid reperitur præter naturam ſpecificam, ſcilicet ſuppoſitũ

ſubſiſtens

tum subsistens in illa: in omnibus enim creaturis differt quòd est à quodquid est, vt dicit S. Tho. supra. q. 3. art. 3. &. 4. In omnibus ergo substantijs realiter existentibus natura specifica solum est per participationē, quandoquidem præter naturam specificā est aliquid aliud adiunctum. Cæterùm si aliquod prædicatum daretur, quod conueniret alicui creaturæ per essentiam, propriè in secundo sensu, tunc absq; dubio prima conditio verificaretur etiam secundùm modum prædicandi de tali prædicato, siquidem in abstracto prędicaretur de subiecto suo, ita vt esset verum dicere, quòd talis creatura esset sua quidditas & essentia. Cuius ratio est, quia tunc subiectum nihil includeret neque diceret præter naturam prædicati, imo tunc esset omnino ipsa natura prædicati vt expresse asserit D. Tho. 1. Metaph. vbi supra. Ex quo patet solutio ad secundùm cum sua confirmatione, 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 cōtracta & limitata. Ad secundam partem primi argumenti 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, conclusionem D. Thom. esse veram, vt patuit supra in principio art. & eius rationem esse optimam, quę quan uis explicitè non concludat Deum esse effectiuam causam omnium entium, vt doctè aduertit Caiet. concludit tamen implicitè & efficaciter. Cuius vis ad hoc reducitur. Deus taliter est ens per essentiam quòd complectitur 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 comprehenderet in se omnem entis plenitudinem. Rursus, ergo omne ens extra Deum causatur à Deo effectiuè. Probatur hæc consequentia. Quia si esset aliquod ens non causatū à Deo effectiuè, illud ens nō contineretur in Deo virtualiter & eminenter. Ad hunc sensum potest reduci interpretatio Scoti supra relata. Nā si Deus est totum & infinitum ens, ergo cōtinet eminenter omnem particularitatē entis, quæ reperitur extra Deum.

AD argumenta in oppositum. Ad primū respondetur 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, vtrùm Deus sit causa efficiens omnium entium. ¶ Ad secundum respondetur, quòd licet in Deo nō sit actio transiens formaliter, est tamen eminenter. Quicquid enim creaturæ causant per actionem transeuntē, causat Deus per immanentem altiori quodam & eleuatiori modo. ¶ Ad tertiū negatur antecedens, & ad probationē dico, ꝙ illa maxima, essentiæ rerum sunt æternæ, est vera quoad connexionē, non quia illæ essentiæ existant ab æterno. Etenim vt colligitur ex D. Tho. supra. 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 essendi non est simpliciter, quia tantum est in pura potentia & non in actu, atque ita quando essentia producitur sub actu essendi non solum existentia causatur à Deo, sed etiam ipsamet essentia rei, quia educitur de pura potentia ad primum actum, quod docet expresse D. Tho. de potentia. q. 3. ar. 5. ad. 2. Ex quo patet, quòd essentia cuiuscunq; rei est ens per participationem causatum à Deo. Ad secundam probationem respōdetur, ꝙ 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 realis, in qua sit. Nam chimeræ essentialiter conuenit esse monstrum. Hæc enim prædicatio, chymera est monstrum, est essentialis, & tamen hæc conuenientia essentialis in nulla reali potentia fundatur, sed solum in hoc, ꝙ res importata per prædicatū non est alia à re importata per subiectū, vt colligitur ex Arist. 7. Meta. tex. 57. Ex hoc sequitur, ꝙ Deus nō causat connexionem prędicati essentialis cum subiecto neq; formaliter, neque fundamentaliter. Non formaliter, quia vt sic est ens rationis: non fundamentaliter, quia fundamentum essentialis connexionis non est aliud, nisi identitas rei importatæ per vtrumq; extremū connexionis. Vide de hoc Ferrar. 2. cont. gent. c. 52. Sonci. lib. 9. Metaph. q. 4. Nihilominus si attentè considerentur quæ in explicatione 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, ꝙ illa quidditas de tali subiecto non prædicetur in abstracto, quæ est secunda conditio, neq; naturaliter subsistat, 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 discriminis est, quia si esse existentiæ essentialiter competeret alicui creaturę, talis creatura haberet à semetipsa secundùm suā actualitatem quòd poneretur extra suas causas. Cæterùm licet homini conueniret esse animal rationale per essentiam, non quantum ad primam actualitatem, sed prout est in potentia actiua Dei, adhuc in prima sui actualitate 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 participationem & causatum à Deo. ¶ Ad quartum negatur antecedens. Ad probationem respondetur, quòd ista ratio D. Tho. (quicquid velit Caiet. in hoc art.) extēditur ad probandum, materiam primam esse causatā seu concausatam à Deo effectiuè. Sed quoniam, vt videbimus 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 respondetur, quòd actus essendi, quo essentia creata constituit, est ens per participationem & non per essentiam, & nō est suū esse, quicquid dominus Caiet. dicat, quoniā ipse nō subsistit propriè loquēdo, sed est quo essētia

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 vtraq́ue cauſalitate, & propriùs 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 fortaſsis 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, Vtrùm 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. Metaphyſi. 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 ſecundùm 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, cæterùm 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 Ariſtot. 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 ſupra 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 ſecundùm 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 ſine 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. hìc & 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 dupli ci ſenſu dicuntur eſſe entia neceſſaria: primò negatiuè, id eſt, quòd non habeant potentiam intrinſecam deſitionis: & hic ſenſus veriſimus 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 proprius effectus eſt eſſe omnium rerum, vt explicabitur quæſt. ſeq. Verum eſt, quòd D. Thom. in. 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, quòd ſuppoſita productione harum rerum à Deo neceſſariam habet connexionem cum eſſe earum forma, non quidem quòd ſit

cauſa

causa formalis illius esse, aut esse sit propria illius formę passio, neque Physica neque Metaphysica: sed quia forma est proprium illius susceptiuum & materiale, sicut diaphanum est propriū 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 cōtra Democritū. 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, & simiter omnia vera ad vnum primum verum. Vnde licet omnia habeant causam finalem, non tamen habēt causam effectiuam. Cæterum istæ glossæ destruunt textū de quo vide latiùs Sonzin. & Iauel. supra. Breuiter pro nunc ostēduntur falsæ. Et quidem contra primam est, nam Aristot. 8. Phys. ic. vbi supra, loquitur de principio motus æterni, volens asserere contra Democritum, q̄ rei æternæ sit causa quærenda. Et 5. Metaph. tex. 6. ait, quòd necessarium quoddam est ex se, quoddā ab alio, & necessarium ex se ait esse Deum. Contra secundam vero est euidens argumētum. Nam omne quòd habet propriè causam finalem, habet causam efficientem, ergo si corpora cœlestia & substantiæ separatæ habent causam finalem, habent etiam causam efficientē. Antecedens probatur. Nam causa finalis est cuius gratia aliquid fit. Probatur tertiò cōclusio secundū Arist. Deus est causa ordinis vniuersi siquidē in 12. Meta. tex. 52. appellat Deū ducē Vniuersi, ergo est causa ipsarum rerum, ex quibus constat vniuersum. Probatur cōsequentia. Quia ordo vniuersi sequitur naturaliter ex ipsis rebus, vnde si Deus nō 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 Cōmentator in lib. de Substantia orbis ait: sciendum est, q̄ cœlum indiget non tantum virtute in loco mouente, sed etiā virtute largiente in se & in sua substantia permanētiam æternā. 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 nō solū pendent à Deo sicut imperfectum à perfecto, sed etiā tanquā à causa effectiua. Secunda pars huius conclusionis probata manet ex dictis in præcedēti. Et præterea probatur. Nā hoc modo possemus asserere q̄ equus pēdet à leone, & leo ab homine. Nā leo est perfectior equo, & homo leone, ergo.

AD argumenta in oppositum. Ad primum respōdetur ex S. Tho. supra. q. 9. art. 2. vbi omnino vidēdus est Caiet. vbi docet, dupliciter dici aliquid incorruptibile & necessarium, vno modo per potentiā 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 diuinā, quoniam vnaquælibet res simpliciter est denominanda ab eo quod sibi competit ex principijs intrinsecis, & non ab eo quod conuenit per respectum ad potentiam extrinsecam, quicquid dicant Auicena & Scotus, de quorum impugnatione vide Caietanum hìc & Ferrar. 2. cont. gent. c. 30. Iauellum in 12. Metaph. q. vltima.

¶ Ad secundum respondetur quòd probat, Angelos motores habere virtutem infatigabilem, sed non infinitam simpliciter, quia multa sunt, quæ non possunt facere, vt mouere cœlum velocius. ¶ Ad tertium & quartū respondetur, quòd Arist. errauit in hoc quòd æstimabat Deum ex necessitate suæ naturæ producere omnia, & non liberè, & ideò putauit impossibile, vt ex nihilo fieret aliquid de nouo, sed non negauit quin æterna emanatio incorruptibilium esset ex nihilo; id est, neque 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 quadā 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.

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.

¶ 2 Præterea. Actio & passio diuiduntur contra se inuicem. 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. Et sic cū omne agens agat inquātum est actu, sequitur quòd omne factū aliquo modo sit in actu. Sed materia prima est tantum in potentia inquantum huiusmodi. Ergo contra rationem materiæ primæ est quòd sit facta.

SED contra est, quod dicit Augustinus * 12. confes. Duo fecisti domine, vnum prope te, scilicet, angelum: aliud prope nihil, scilicet, materiam primam.

RESPONDEO dicendum, q̄ antiqui Philosophi paulatim, & quasi pedetentim intrauerūt in cognitionem veritatis. A principio enim quasi grossiores existētes nō existimabāt esse entia nisi corpora sensibilia.

235

Supra. q. 14. ar. 11. cor. Et. 1. d. 36. q. 1. art. 1. Et vert. q. 3. art. 5. cor. Et po. q. 3. art. 5. & q. 4. Et opus. 3. c. 69. 98. 229. 239. Et ro. 11. l. 5. co. 3. Et Physi. 8. l. 2. to. 3. † Text. 62. tom. 2.

Lib. 2. confess. c. 7. in fine. to. 1.

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 aduenies contrahitur ad determinatū modum eſſendi vt homo contrahitur per album. Vtrique igitur 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. Hoc igitur 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.

Li.2. de generat. text. 56. tom. 2.

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 B ens inquantum ens in actu ſuppoſita materia, ergo inquantum ens ſimpliciter non neceſſario fit ex nihilo. Probatur minor. Materia ſecundùm ſe eſt non ens in actu, ergo illa ſuppoſita 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, homi nem ex non homine. Item ſequitur, quòd nullum agēs poſsit per ſe producere ens niſi producat ex nihilo, ſed producet per ſe ens tale ex non ente tali. Vnde deniq; D 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.

C

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 ho minem non eſt cauſa animæ rationalis, reſpondetur, quòd eſt cauſa animæ quatenus eſt forma informans, E 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 ſubſtātiæ, 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

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 dicendum, 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 Ariſtot. in † 12. Metaph.

Lib.12. metaph. text. 52. tom. 3.

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 fit 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 quãdo 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 secundã autoritatẽ. ¶ Ad tertium negatur minor. Ad probationẽ 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, ꝙ etiam si daretur materia sine forma, & ex illa fieret homo, non tamen fieret per se ens inquantũ ens, quia non fit ex simpliciter nõ ente. Et si dicas, fit ex nõ ente simpliciter, ergo fit ex non ente, negatur consequentia. Si ly, non, infinitet totum hoc, ens simpliciter, tũc 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 nõ ens simpliciter, est superius ad non ens.

Supereſt tamen vnum argumentũ: circa illud quod D. Tho. supponit scilicet, quod est causa rerum secundùm ꝙ sunt entia, si datur causa alicuius rei secundùm quod est ens, ergo illa causa erit cuiuslibet entis, atque adeo erit causa sui. Confirmatur. Nullus homo potest esse causa hominis inquantum homo, sed tantũ huius hominis. Sortes enim non generat hominem, sed Calliam, quia aliàs seipsum generaret, ergo nullum ens potest esse causa entis inquantũ ens, sed inquantũ tale vel tale. ¶ Ad hoc respõdetur, quod cùm 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 tamẽ statim sequitur, ergo omnis habens capillos est crispus. Item Christus inquantum homo merebatur, ergo omnis homo meretur nihil valet. Argumẽtum ergo bene probat, quòd ratio quare efficitur aliquid: non est quia est ens, sed non probat ꝙ in isto vel in illo non producatur quidquid habet rationem entis. Sed pro maiori intelligẽtia argumenti facti vide D. Tho. supra q. 13. art. 5. ad primum vbi docet, ꝙ agens vniuocum non est causa vniuersalis totius speciei, quia esset causa suiipsius, & in eo sensu dicit Arist. quòd generatur Callias & nõ 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 indiuiduo, non vniuersaliter.

DVbitatur secundo. Vtrum cõclusio principalis sit certa secũdùm fidem. D. August. 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 coæternã ipsi, ex qua produxit hęc visibilia. Eundem errorem tribuit Chrysostomus Valentino & Marcioni & Manichæo homilia. 2. super Genesim. Contra quos omnes est veritas catholica, quã sancti doctores ex scriptura & fide confitentur materiam primam, quam Græci Hilem vocãt, productam à Deo in initio temporis. Sic ait August. libro. 1. super Genesim. c. 14. catholica fides præscribit & certissima ratio docet, nullarum naturarũ 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, ꝙ materia prima non fit à Deo producta. Nam Aristot. 1. Phys. tex. 34. sequens communem 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. nõ est facta à Deo. Respondetur, quòd illud axioma philosophorum ex nihilo nihil fit, in duplici sensu est acceptatum ab Arist. Primò ꝙ 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 philosophorũ. Nota solutionem ad tertium huius articuli.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm causa exemplaris sit aliquid præter Deum.

236

AD 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.

¶ 2 Præterea. Omne quod est per participationẽ, reducitur ad aliquid per se existens, vt ignitũ ad ignẽ, sicut iam dictum est †. Sed quæcunque sunt in sensibilibus rebus, sunt solum per participationẽ alicuius speciei. Quod ex hoc patet, quòd in nullo sensibilium inuenitur solum id quod ad rationem speciei pertinet, sed adiunguntur principijs speciei principia indiuiduãtia. 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. † Arti. 1. huius quæst.

¶ 3 Præterea. Sciẽtiæ & diffinitiones sunt de ipsis speciebus, non secundùm quod sunt in particularibus, quia particulariũ nõ est sciẽtia, nec diffinitio. Ergo sunt quædã entia quæ sunt entia vel species nõ in singularibus. Et hæc dicuntur exẽplaria. Ergo idem quod prius.

¶ 4 Præterea. Hoc idem videtur per Diony. qui dicit † 5. cap. de diui. nõ. quòd ipsum secundùm 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 exẽplar est idẽ quod idea. Sed ideæ (secundùm 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 considerãdum est, quòd ad productionẽ alicuius

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 ſecundum quod quædam ſunt ad ſimilitudinem aliorum, vel ſecundum 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 ſecũdum 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 quòd 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 mediũ & 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, quanuis 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.

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.

237 Inf. q. 65. ar. 2. & qõ. 103. art. 2. Et 2. diſt. 1. 12. ar. 2. co. Et 3. cõtra c. 17. & 18

¶ 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.

tex. 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 generanté, 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, Vtrùm 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 possit 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. tex. 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 & secundùm 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 propriè non est causa finalis actionis Dei: est tamen ratio eius. Volo dicere, q̃ quemadmodũ docent Theologi, q̃ immutabilitas diuini esse est ratio æternitatis,

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 distinguerētur, diuina bonitas esset causa finalis huius actionis. Ex hoc sequitur q̄ 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 hîc, omnia agētia præter primū agens, sed non appellat imperfecta, quia secundùm suam speciem habeat defectum: nam homo generans hominem, perfectum agens est secūdùm suā speciem: sed vocat imperfecta, quia in ratione agētium in communi nō habent esse in actu omnino, sed simul sunt in potentia. Et hæc sunt in duplici differētia: 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 rationē nota secundò, q̄ omnia hæc agentia agunt propter finem acquirendum: nam agentia corruptibilia agunt, vt se conseruent secundùm propriā speciem: incorruptibilia verò agunt vt conseruēt suā perfectionē, scilicet assimilationem ad primam causam in eo quod operantur, cū illius influxu qui omnia fecit. Itaque perficiuntur talia agētia, quia cùm agunt recipiūt non solum esse, sed etiā 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, habetq́; proinde rationem medij respectu eius. Secundò notandū, q̄ aliquādo finis operis potest esse bonū separatum & extraneū 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 notandū, q̄ Deus inquātum agens, ita agit propter suam bonitatē, q̄ 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 attēditur 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 generātis. Deinde notandū, q̄ 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 proueniēs: & 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, q̄ omne agēs operatur propter seipsum, vel conseruandum, vel cōmunicandum, principaliùs quàm propter rem ipsam factam & eius formā 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 diffinluit 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 creationē.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm creare sit ex nihilo aliquid facere.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd creare nō sit ex nihilo aliquid facere: dicit enim Augustinus cōtra aduersariū legis & prophetarū. Facere est quod omnino non erat: creare verò est ex eo quod iam erat, educendo aliquid constituere. 238 2. di. 1. q. 2 ar. 2. Et po. q. 3. arti. 1.

¶ 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 prepositio, ex, importat habitudinē alicuius causæ & maximè materialis: sicut cùm dicimus quòd statua fit ex ære. Sed nihil nō 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. Beda in hūc locū, to. 1.

RESPONDEO dicēdum, quòd (sicut supra dictum est *) non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationē totius entis à causa vniuersali, quæ est Deus: & hanc quidem emanationē designamus nomine creationis. Quod autē procedit secundùm emanationem particularem, nō præsupponitur emanationi. Sicut si generatur homo, nō fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, & album ex non albo. Q. præced. art. 2.

albo. Vnde si cõsideretur emanatio totius entis vniuersalis à primo principio, impossibile est quòd aliquod ens præsupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil, quòd 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.

A D primum ergo dicẽdum, quòd Augustꝰ. æquiuocè vtitur nomine creationis secundùm quod creari dicuntur ea quæ in melius reformantur, vt cùm dicitur aliquis creari in episcopum. Sic autem non loquimur In corp.ar. hîc de creatione, sed sicut dictum est *.

A D 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.

A D 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 præpositio, ex, potest includere 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, iste loquitur de nihilo, quia non loquitur de aliquo. Et vtroque modo verificatur cùm dicitur ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo hæc præpositio, 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. Arist. nouit emanationem rerum, & tamen posuit æternam & non secundùm 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, ꝙ mundus cœperit, quod S. Tho. negat in quæst. 46. artic. 2. in corpore, ait enim, quòd 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. Augustꝰ. lib. de fide & symbolo artic. 4. dicit, quòd creare apud Latinos idem est, quòd generare. In quo sensu Ecclesiastꝰ. 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 ꝙ 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. hunc sensum intelligit. Et D. Basilius explicans illud 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, ꝙ creare sit ex nihilo aliquid facere, hęc acceptio familiaris est omnibus Theologis, quã hauserunt ex Magistro sent. in 2. d. 1. & ex Augustꝰ. 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, ꝙ 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 hîc de creatione prout est ex nihilo aliquid fieri, ex nihilo, id est, nõ ex aliquo tãquàm ex materia aut subiecto, siue sit ordo positiuus sicvt pręcesserit nõ esse ipsum esse, siue nõ, vtroq; enim modo est creare. Vnde in solutione ad tertiũ, nõ oportet intelligere, ꝙ 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 inquantum ens, cuius definitionis explicatio patet ex his quæ diximus præcedenti q. artic. 2. Altera diffinitio est ꝙ 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-

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 ſecundùm 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 ꝙ Deus faciat quòd totum nõ ſit maius ſua parte, vel ꝙ 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 quòd 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 ſuſtẽtetur 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.

habetur ex Beda ſuper hunc locũ.

SED contra eſt quod dicitur Gen. 1. In principio creauit Deus cœlum & terram, vbi dicit gloſ. † quòd creare eſt aliquid ex nihilo facere.

q.præced. artic.1.

RESPONDEO dicendum, ꝙ 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 ꝙ illud præſuppoſitum nõ eſſet cauſatũ ab ipſo. Oſtenſum eſt autem ſupra *, quòd nihil poteſt eſſe in entibus quod non ſit à Deo, qui eſt cauſa vniuerſalis totius eſſe. Vnde neceſſe eſt dicere quòd Deus ex nihilo res in eſſe producit.

Q.præced. art.1.&2.

q.præced. artic.2.

AD primum ergo dicendũ, ꝙ antiqui Philoſophi, ſicut ſupra dictum eſt *, non conſiderauerunt, niſi emanationem effectuum particularium à cauſis particularibus, quas neceſſe eſt præſupponere aliquid in ſua actione. Et ſecundùm hoc erat eorum cõmunis opinio, ex nihilo nihil fieri. Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab vniuerſali rerum principio.

AD ſecundum dicendum, quòd creatio nõ eſt mutatio niſi ſecundùm 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 poteſt accipi aliquid idẽ aliter ſe habens nunc & prius, niſi ſecundùm intellectum tantum: ſicut ſi intelligatur aliqua res prius non fuiſſe totaliter, & poſtea eſſe. Sed cùm actio & paſsio conueniant in ſubſtantia motus, & differant ſolum ſecundùm 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.10.& 11.tom.3.

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.

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 ſecundùm 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 ſecũdùm ſe immediatè creatum; nam Adam ex limo terræ factus eſt, non per creationem ex nihilo, ſed ſenſus eſt, quòd mediatè 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. Auguſt. in lib. de fide, & ſymbolo cap. 2. Hanc concluſionem negant illi, qui materiam primã negant eſſe factam à Deo, inter quos recenſetur Plato à Magiſtro in 2. ſenten. diſt. 1. contra quos eleganter diſputat D. Baſilius homil. 1. 2. Et tertio Exameron. Et D. Chryſoſt. hom. 2. & 3. in Geneſim.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm creatio ſit aliquid in creatura.

240
1.di.40.q.1.arti.1.t. Et po.q.3. artic.3.

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.

¶ 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 subiectū 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.

SED contra, maius est fieri aliquid secundùm totam substantiam, quàm secūdum 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 entiū. 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.

Art. præc. ad 2.

AD primum ergo dicendum, quòd creatio actiuè significata significat actionem diuinam, quæ est eius essentia, cum relatione ad creaturā. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundùm rationē tantum. Relatio verò creaturæ ad Deum est relatio realis, vt supra dictum est †, cùm de diuin. no. ageretur.

Q. 13. ar. 7

AD secundum dicendum, quòd quia creatio significatur vt mutatio, sicut dictum est †: mutatio autem media quodammodo 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 (cùm hoc ipsum q̄ sunt, ad aliquid dicantur) non referuntur per aliquas alias relationes, sed per seipsas, sicut etiam supra dictum est *, cùm de æqualitate personarum ageretur.

Art. præcedenti.

Q. 42. ar. 1 ad 4.

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, quòd 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 secundùm 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 hîc, 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 potētiæ executiuæ, ergo &c. Et confirmatur. Executio imperij diuini intellectus & voluntatis est actio transiens in externam materiam, sicut executio imperij nostri intellectus circa rem agēdam: sed creatio est executio diuini imperij, ergo. ¶ Tertiò. Actio immanēs 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 etiā Caietanus, quod inuniuersum

omnis

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 trāſiens Dei quæ in creatura ſubiectetur. Hæc eſt contra Aureolum & Greg. ſed eſt expreſſa ſententia D.Tho.2.cōtra 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 & creaturā: 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 trāſiens,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 mediā.Secūdò probatur.Operatio tranſiens eſt actualitas quædam & complementum potentiæ actiuæ operantis,ſed eſt impoſsibile quòd actiua potētia 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 nō 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 tamē eſſet actualitas & complementum diuinæ potentiæ, & ex conſequenti eſſet quidem effectus Dei,ſed nō operatio tranſiens. Vltimò probatur. Nam ex oppoſita ſententia ſequitur quòd potentia Dei creatiua non ſolum ſit principium effectus vel creaturæ,ſed etiā actionis,conſequens aduerſatur D.Tho.ſupra quæſt.25.artic.1.ad tertium.Probatur ſequela.Nam ſi creatio eſt actio Dei trāſiens 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 ꝙ ſit perfectio intrinſeca ipſius Dei. Conſequens autē eſt falſum, ergo. Sequela eſt euidens. Probatur minor dupliciter. Primò, quia ſequeretur ꝙ aliqua perfectio Dei aduenireti illi ex tēpore,quia mutaretur ſubſtantia Dei. Probatur ſequela. Creatio,quæ eſſentialiter eſt actio tranſiens, nō 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 quādo actu tranſit in creaturam ad extra. Secundò probatur illa minor. Nam ſiue creatio ab æterno ſiue ex tempore conueniat Deo, illud tamē ſequitur,quòd aliqua perfectio cōueniat Deo,quæ potuit non conuenire:hoc autem eſt falſiſsimū, 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,eſtq́; 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 tamē 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 hîc 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 effectū extra potētiam, ſed hæc actio Dei immanens quæ eſt creatio,tranſit in effectum extra potētiam 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 cōſtituit in Deo potentiam executiuam diſtinctam à voluntate & intellectu, non loquebatur ex propria ſententia:ſentētiam autem propriā explicuit in ſecunda ſolutione illius argumēti quarti,cùm docet,quòd potentia executiua in Deo nō 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 diuinū abſq; aliqua media actione executiua ſortitur propriū effectum propter eminentem virtutem ſuam. ¶ Ad tertium reſpōdetur,quòd actio,quæ eſt formaliter immanens & virtualiter eſt trāſiens,infert effectum ad extra, atque ſi eſſet actio purè tranſiens,creatio autem eſt virtualiter tranſiens & formaliter immanens.

DVbitatur ſecūdò pro ſolutione quarti argumēti, 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 confir-

confirmatur ex Diuo Thoma hîc ad primum dicente, quòd creatio eſt ipſamet Eſſentia Dei, ergo eſt æterna. ¶Secundò. Creatio actiua (vt diximus circa tertiã concluſionem dubij pręcedentis) 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 ſecundùm 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 ſecundùm 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 diſpoſito 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 ſit 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 poſsit 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.

DVbitatur tertiò circa primam cõclusionem articuli. Vtrum relatio realis, quam ponit in creatura creatio passiua, sit relatio transcedentalis, 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: prędicamentalis 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 secundùm 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 hîc 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 verè 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 vltimò. 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 verã mutationem & passionem correspondentem creationi tamen eam esse mutationem alterius rationis ab omni 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 hîc à D. Tho. ad 2. & tertium. Secunda pars probatur. In omni mutatione ex necessitate prę̃supponitur 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 simpliciẽ, 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 punA cto creationis dicitur facta esse. ¶ Ad secũdum respondetur. Primò, q relatio creaturę ad creatorem fundatur in ipso esse creaturæ, quatenus simplici emanatione fit à Deo. Itaque non fundatur propriè 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, q 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, q actio diuina prout est in Deo, est eius essentia cum relatione ratioB nis 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 q ait S. Tho. in art. Subtracto motu ab actione & passione, nihil remanet nisi relatio. Et per hoc patet ad confirmationem. ¶ Ad tertiũ respondetur, q creare seu creari specialissimo modo sumitur à Theologis, vt suprà hoc quod est recipere esse ex nihilo, importet quandam nouitatẽ, id est, q antea non referebatur creatura ad Deũ. Vnde fatemur, q si mundus fuisset ab æterno per emaC nationẽ 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 præcessit talis dependentia & relatio. Sed aduerte ex S. Tho. q. 3. de potẽtia, art. 3. ad 6. q 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. q creatio & conseruatio rerũ secũdùm rem sunt vna & eadẽ actio, sicut illuminatio aeris à sole, & conseruatio D luminis sunt eadẽ omnino operatio Solis: sed tamẽ formaliter loquẽdo, nõ est concedendũ, q creatio sit conseruatio, aut ecõtra. Quoniã creatio importat in re creata nouitatẽ & inceptionẽ essendi: conseruatio verò importat continuationẽ præexistentis esse. Ex quo sequitur, q 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; E 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 æuo, 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 secundùm rem, verissima est sentẽtia Duran. Probatur. Quia secũdum rem creatio non est mutatio distincta realiter ab ipso esse rei creatę, sed solum addit realẽ relationẽ supra 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. Strictè 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, q relatio creationis sit accidẽs. Sed idipsum expressè docet S. Tho. q. 3. de potentia, art. 3. ad 3. vbi dicit, q talis relatio est accidẽs, & cõsiderata secũdùm q inhæret, posteriùs est quàm res creata, sicut accidẽs posteriùs est subiecto. Si verò consideretur secundùm q 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.

¶ 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, q 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 &

241 Inf. artt. 8. Et verit. q. 27. ar. 9. Et pot. q. 3. ar. 5. 12. Et artt. 3. 2. & art. 8. 3. Et quol. 8. q. 5. art. 1. Et op. 87. c. 4. † Propos. 4. in prin. tomo. 3.

Art. præcedenti.

li. 7. Meta. tex. 2. to. 3

formæ & huiuſmodi, quæ non ſubſiſtunt, magis ſunt coexiſtentia, quàm entia, ita magis debent dici cõcreata quàm creata. Propriè verò creata ſunt ſubſiſtentia.

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 eſſe 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.

Artı. 1. huius quæſt. & q. 44. artic. 2.

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 fit niſi ex creatione. Nam creatio eſt productio totius eſſe, & 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. cõt. c. 21. & 55. & 56. col. 1. Et lib. 3. c. 68. Et po. q. 3. arti. 5. Et opuſ. 3. c. 80. 94 8. & 56. Et opuſ. 15. c. 10. art. 39. † Lib. 1. 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, cùm 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 ſecundùm 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. 2. 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.

li. 3. de tri. ca. 8. per totum to. 3.

RESPONDEO dicendum, quòd ſatis apparet in primo aſpectu ſecundùm 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, quòd 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 ſecundùm 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 prę ſupponitur omnibus alijs, ſcilicet, eſſe abſolutè. Vnde non poteſt aliquid operari diſpoſitiuè, & inſtrumentaliter ad hunc effectum, cùm creatio non ſit ex aliquo præſuppoſito: quod poſsit diſponi per actionem inſtrumentalis agentis. Sic igitur impoſsibile eſt, quòd alicui creaturæ 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.

Ex propoſitione 3. poteſt haberi. tomo. 3.

4. Sen. diſt. 5. 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. 3. art. 4.

igitur

igitur ſubſtantia immaterialis non poteſt producere aliam ſubſtantiam immaterialem ſibi ſimilem, quātum ad eſſe eius, ſed quantum ad perfectionem aliquam ſuperadditam: ſicut ſi dicamus, quòd ſuperior angelus illuminat inferiorem, vt * Diony. dicit; Secūdum 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 etiā euidēter apparet, q̄ nullū ens creatū pōt cauſare aliquid, niſi præſuppoſito aliquo. Quod repugnat rationi creationis.

ca. 4. & 10. cœle. hier. à medio.

A D ſecundum dicendū, q̄ ex cōtrarijs fit aliquid per accidens, vt dicitur in † 1. Phyſic. Per ſe autē fit aliquid ex ſubiecto quod eſt in potētia. Contrariū 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 cōtrarias: quibus quaſi ligatur potentia ne reducantur in actū. Et quāto magis fuerit potentia ligata, tāto requiritur maior virtus in agente ad reducendam materiam in actū. Vnde multo maior potentia requiritur in agente, ſi nulla potentia præexiſtat. Sic ergo patet quòd multò maioris virtutis eſt facere aliquid ex nihilo, quàm ex cōtrario.

lib. 1. Phyſ. text. 43. & ſequē. to. 2

A D tertium dicendū, q̄ virtus facientis non ſolum cōſideratur ex ſubſtātia facti, ſed etiā ex modo faciēdi. Maior enim calor non ſolum magis, ſed etiā citius calefacit. Quanuis igitur creare aliquē effectū finitum non demonſtret potentiā infinitā, tamen creare ipſum ex nihilo demōſtrat potentiā infinitā. 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 præſuppoſita potentia, quale agēs eſt creans, ſit infinita: quia nulla proportio eſt nullius potentiæ ad aliquam potentiā, quam præſupponit virtus agentis naturalis, ſicut nō 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.

In ſolut. ad arg. 2. præ.

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 nullū 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, q̄ 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, quòd in duplici ſenſu poteſt diſputari, an creatura poſsit creare. Primò, de facto. Secundò, de poſsibili. De primo quidē 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 præceſsit, quæ ſimul cum ipſo Deo concurreret ad creandum. Secūdò, ex illo Eccleſiaſt. 18. Qui viuit in æternum, creauit omnia ſimul. Ex quo ſic argumētor. Si Deus mediāte vna creatura aliam crearet, non propriè dici potuit, quòd creauerit omnia ſimul, ſed potiùs diceretur, q̄ ſucceſsiuè creauit. Et cōfirmatur ex concilio Lateranēſi, 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 creaturā mediante alia creatura. Hanc ſententiam eſſe fidei veritatē docent ſancti Patres, præſertim D. Aug. lib. de Fide ad Petrū. 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, quòd creatura de facto in prima rerum conditione aſſumpta fuerit à Deo vt inſtrumentum ad creādum, & hoc probant argumēta. 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 primū aſſerendū eſt, quòd creatura per nullā potentiam poteſt eſſe cauſa principalis creationis. Et quidem iuxta mentē D. Tho. in hoc articulo illi antiqui philoſophi, qui putauerant Deū creaſſe creaturam corporalem medijs ſpiritualibus creaturis, nō exiſtimabant creaturas ſpirituales creaſſe tāquam cauſas principales, ſed tanquā inſtrumenta diuinæ virtutis. Verum eſt tamē, q̄ quibuſdam alijs Theologis placet Philoſophos illos antiquos docuiſſe creaturas ſpirituales fuiſſe cauſas principales creandi, & non pura inſtrumēta. Ita ſentit Palacios in 2. diſt. 1. diſputatione tertia. Sed quicquid ſit de mente philoſophorum. Probatur, q̄ nulla creatura poſsit per nullam potentiā eſſe cauſa principalis creationis. Primo. Ad creandum vt cauſa principalis requiritur virtus infinita in ipſa cauſa, ſed eſt impoſsibile, q̄ aliqua creatura habeat virtutē infinitam, ergo. Probatur maior. Ad producendam aliquam formā de aliqua potentia requiritur aliqua virtus, & quò potentia magis remota eſt à forma, eò maior virtus requiritur in agente, ergo ad producendam formam ex nulla potentia requiritur infinita virtus. Hæc ratio colligitur ex ſolutione ad ſecundum & tertium huius articuli, quam tuetur hîc 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 inquātum ens &c. ergo virtus creatiua eſt productiua entis inquantum ens, & ex cōſequenti 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

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 prędicãdo, 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.

A ¶ 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 poſſit 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
B 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,
C 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 diſpoſitiuè ad actionem principalis agentis. Eſt argumẽtum. Creatura corporalis poteſt aſſumi à Deo, imo & de facto aſſumitur ad operandum inſtrumentaliter
D circa ſubiectum purè ſpirituale, ſed creatura purè corporalis non poteſt propria virtute & per aliquid ſibi proprium (quod idem eſt) operari diſpoſitiuè 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 inſtru
E menti 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. q 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 tam 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, quòd 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. Secũdò, quia solum ait, posse creaturam esse causam instrumẽtalem, at vero Auicenna tribuebat hanc virtutẽ secundum proprias formas & naturas secundarũ causarum, quanuis 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 imposibilem, quanuis 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 insidijs repugnant, Magistri opinionem probabiliorem esse sententia D. Thomæ existimant. Secundò est notandum, q 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 expresse, quòd in creatione concurrerit vt instrumentum aliqua creatura. Nihilominus ratione Theologica 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 Geneseos secundùm numerum dierũ sex, dicitur Deus aliquid feciss̃e 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 Damasce. 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. Deniq; in ca. 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 latiùs est probata in principio articuli.

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. 10. & 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 ſuapte natura 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. 21. 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. 21. 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, A 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, B 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 determi C nationem 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 diſpoſitiuè 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 D 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 prærequiſita ad actionẽ principalis agentis in E genere cauſæ materialis & diſpoſitiuæ, non poteſt ſuppleri 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 diſpoſitiuè 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 inſtru A
mentum ad creandum, actio Dei principalis agentis
non poterit attingere ens inquantum ens, qui eſt effe-
ctus creationis, niſi vt determinata in inſtrumento per
actionem propriam inſtrumenti: ſed actio Dei vt ſic de
terminata non poteſt attingere ens inquantum ens, er-
go. Maior ex dictis relinquitur manifeſta. Minor pro-
batur. Actio propria & connaturalis inſtrumento ſua
virtute non poteſt attingere ens inquantum ens; ſed
cum ſit actio determinata habet determinatam habitu
dinem ad tale vel tale ens, & ex neceſsitate præſuppo-
nit ens, ergo etiam diuina operatio vt eſt determinata
per propriam operationem inſtrumenti habet determi B
natam habitudinem ad tale vel tale ens, & non eſt pro-
ductiua entis inquantum ens, &c. Et hæc eſt ratio po-
† tiſsima & adæquata concluſionis D. Tho. quanuis ipſe
alijs rationibus probet eandem veritatem: vt eſt vide-
re in. q. 3. de Potentia. art. 4. in corpore.

AD argumenta reſpondetur. Ad primum dico, q̃
ex oppoſita ſententia ſequuntur duæ contradi-
ctoriæ veræ, ſcilicet, creaturam eſſe inſtrumentũ
creationis, & non eſſe inſtrumentum creationis, nam
affirmatiuam concedit oppoſita ſententia, negatiua ve
ro probatur ex dictis, quia deeſt creaturæ aliqua ratio
omnino neceſſaria vt ſit inſtrumẽtum creationis, quo- C
niam deeſt illi quòd propria virtute operetur ad crea-
tionem 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, cu
ius nihil præſupponitur in termino à quo. Et per hoc
patet ad confirmationem. Etenim ad creandum non ſo
lum requiritur virtus infinita in cauſa principali, ſed
etiã requireretur in cauſa inſtrumentali, quod implicat D
contradictionem. ¶ Ad tertium, nego antecedens, ad
probationem primùm negatur conſequentia. Quoniã
in conſeruatione iam præſupponitur ſubiectum, ſcili-
cet, ipſum accidens ſeparatum circa quod poteſt ver-
ſari 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 inſtru-
mentaliter 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, præ E
ſertim cum conſeruatio rerum ſubſiſtẽtium nihil aliud
ſit ſecundùm rem, quàm continuatio creationis. Cæte-
rùm ſi accidens ſeparatum gerit vicem ſubſtãtiæ à qua
ſeparatur & cuius eſt virtus, vt contingit in quantitate
ſacramenti altaris, eædem cauſæ naturales à quibus cõ-
ſeruaretur in ſubiecto concurrunt ad eius conſeruatio-
nem, 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 argumen
to, non docet neceſſarium eſſe, quòd inſtrumentum ha
beat propria virtute operationem quæ ſua natura attin
gat & diſponat ſubiectum circa quod operatur agens
principale: & hoc vel ex eo poteſt colligi, quod D. Tho
mas in. 2. 2. q. 178. art. 1. ad. 1. inquit, poſſe Deum eleua
re intellectionem meam & quamlibet actionem imma
nentem vt inſtrumentaliter concurrat ad effectum mi
raculoſum patratum in quocunque externo ſubiecto:
res autem certa eſt, quòd actio immanens ſua natura
non poteſt attingere & diſponere ſubiectum extern-
num, quo circa D. Tho. tantum docet in illa propoſi-
tione, 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 prin-
cipale, ſiue non contingat ex natura ſua: quoniam hu-
iuſmodi 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 com-
munis ſententia Philoſophorum, poteſt à Deo ſuppleri,
& ita inſtrumentum poteſt diuina virtute concurre-
re ad actionem & ad effectum agentis principalis, licet
non contingat ſubiectum præuio contactu per opera-
tionem ſibi connaturalẽ. At quo pacto operatio pro-
pria inſtrumẽti ſe habeat diſpoſitiuè ad effectum prin-
cipalis agentis, cùm tamen nõ attingat ſubiectum, ex-
plicandum eſt iuxta ea quæ diximus circa ſecundam
concluſionem in primo corollario. Et circa modum ſe-
cundum 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. Se-
cundò vtitur actione propria ipſius inſtrumenti in or-
dine ad animam, & mediante communicatione appli-
cat animæ ſuam virtutem diuinam, & ſuam actionem
productiuam gratiæ. Et quanuis operatio naturalis &
propria inſtrumenti per ſeipſam immediatè non attin-
gat 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 inſtru-
menti. Quemadmodum licet ſola anima rationalis per
intellectum producat intellectionem non vtendo or-
gano corporeo, nihilominus non ſola anima dicitur
intelligere, ſed totus homo conſtans ex anima & cor-
pore, eò quòd intellectus dum eſt in corpore non pro-
ducit intellectionem niſi determinatus à phantaſmate
corporeo: ita hîc nõ ſolum operatio communicata in-
ſtrumento à Deo autore principali dicitur concurrere
ad productionem gratiæ, ſed totum inſtrumentũ cor-
poreum, etiam ſecundùm actionem ſibi propriam, eò
q̃ actio communicata ab agẽte principali non attingit
productionẽ gratiæ, niſi quaſi determinata per actio-
nem propriam inſtrumenti. In hoc ſenſu debet intelli-
gi id quod ſupra diximus, inſtrumentũ deferre & appli
care per ſuam propriam operationem virtutẽ & actio-
nem principalis agentis ad ſubiectum circa quod fit
operatio principalis agentis. Et in eodem ſenſu intelli-
gitur id quod dicit Caiet. 3. p. q. 13. art. 1. quòd inſtru-
mentum corporeum defert imperium practicum diui-
ni intellectus ad opus miraculoſum, & ad ſubiectum
circa quod tale opus patratur. Vide illum ibi. Ex hoc ſe
quitur, quòd licet operatio diuina, ſi ſecundùm ſe con-
ſideretur, non expoſtulet aliquod ſubiectũ præſuppo-

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 determinatione 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 inſtrumentum, ſicut ſunt ſacramenta: ſed ita ſe habet atque ſi non eſſet ens reſpectu illius; ergo ſi inſtrumentũ corporale nõ obſtante hac improportione poteſt operari circa ſubiectum purè ſpirituale, poterit etiam operari circa non ens producendo aliquid ex nihilo. Reſpondetur, quòd inter rem corporalem & ſpiritualem eſt conuenientia aliqua & proportio, nempe in ratione entis, vtraq; eſt enim ens determinatum & participatum, quę proportio licet non ſufficiat ad hoc quòd corporalis creatura per ſeipſam immediatè contingat rem ſpiritualem contactu proprio quantitatiuo, ſufficit tamen ad hoc, quòd contingat illam per actionem communicatam à Deo, quatenus illa actio diuina determinatur per propriam operationẽ ipſius corporalis creaturæ modo iam expoſito.

Ad primam confirmationem reſpõdetur, nego antecedens. Ad probationem dicitur, ꝙ operari propria virtute effectum principalem & proportionatum agẽti non eſt inſtrumenti: at vero inſtrumentum poteſt comparari ad effectum duplicem, alterum ſibi proportionatum, reſpectu cuius non habet formaliter eſſe inſtrumentum: alterum vltra proportionem ipſius inſtrumenti, & ad hunc concurrit in virtute principalis agentis cui aſſimilatur effectus. Ad ſecundam confirmationem reſpondet Caiet. hîc, bene poſſe eſſe, quòd actio propria inſtrumenti coincidat cum actione, quam ipſum inſtrumentum participat à principali agente. Cæterùm Ferrar. vbi ſupra putat neceſſarium eſſe, quòd inſtrumẽtum habeat geminam actionem, alteram ſibi connaturalem; & alteram participatam ab agente principali. Veritas eſt quòd requiritur duplex actio in inſtrumento iuxta doctrinam D. Thom. in hoc articulo, non tamen eſt neceſſe, quòd ſit duplex actio realiter diſtincta vna ab alia tanquam res à re: ſed ſatis fuerit formalis diſtinctio: & hoc probãt rationes Caiet. & Ferra.

¶ Ad quintum & ſeptimum argumentũ reſpondetur, quòd aliqui Theologi propter huiuſmodi argumenta putant creaturam poſſe diuina virtute concurrere inſtrumentaliter ad anihilandum, negant vero conſequẽtiam argumenti, aſſignantq; diſcrimen, quia in anihilatione præſupponitur aliquid circa quod poteſt creatura habere actionem: at in creatione nihil præſupponitur circa quod poſsit creatura diſpoſitiuè operari. Cæterùm oppoſita ſententia multò verоſimilior eſt, & magis conſentanea doctrinæ D. Tho. (imò mihi demonſtratio eſt) quòd nulla creatura poſsit concurrere ad anihilandum ad modum cauſæ phyſicæ etiam inſtrumentalis. Probatur primò, quoniam anihilatio non poteſt fieri per aliquam actionem poſitiuam circa rẽ quæ anihilatur, ſed per ſubtractionem diuini concurſus conſeruantis illam in eſſe; ſed ad huiuſmodi ſubtractionem diuini concurſus nulla creatura poteſt operari inſtrumentaliter, quia aliàs oporteret habere actionem circa ipſum Deum; nam reuera ipſum eſſe à ſolo Deo conſeruatur ſine aliqua media creatura, ergo non poteſt creatura cooperari ad tollendum ipſum eſſe, niſi poſſet circa Deum agere qui eſt cauſa totalis ipſius eſſe, hoc autem eſt impoſsibile, ergo. Explicatur hoc. Poteſt quidẽ ignis facere quòd non ſit aqua, quia eſſe aquam pendet ex accidentibus & cauſis ſecundis quæ ſunt impedibiles 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 conſeruat creaturam, actio autem diuina eſt eius eſſentia circa quam nulla creatura poteſt operari: ergo. Quibuſdam tamen videtur, non eſſe improbabile, quòd aliqua creatura poſsit inſtrumentaliter concurrere ad anihilandam materiam primam, & ad anihilanda corpora cœleſtia, quoniam poteſt aſſumere Deus creaturam, vt inſtrumẽtaliter actione poſitiua ſeparet formam à materia non inducendo aliam formam in ipſam: ſed facta hac ſeparatione, naturali conſequio materia prima conuerteretur in nihilum, quia non poteſt conſeruari ſine forma, ergo. Idem argumentum fit in corporibus cœleſtibus. Sed hoc argumẽtum nullatenus conuincit. Reſpondetur enim quòd in tali caſu ipſe Deus anihilaret materiam primam, vel conſeruaret illam introducendo aliam formam, etiam ſi ad eiuſmodi introductionẽ creatura non concurreret. Vel ſecundùm aliorum opinionem, conſeruaret illam ſine forma per manutenentiam ſolam. Ex dictis patet ad quintum. ¶ Ad ſextum reſpondetur, ꝙ ſecundùm opinionem eorum qui dicũt ſacramenta & miniſtrum eſſe cauſam moralem iuſtificationis & gratiæ; & quòd ipſa gratia & iuſtificatio à ſolo Deo efficitur ſecundùm modum efficientiæ phyſicæ, facilis eſt ſolutio omniũ horum. Reſpondetur enim, ꝙ etiam creatura poteſt inſtrumentaliter vt cauſa moralis concurrere ad creandum, vel anihilandum. v.g. Si Chriſtus petijſſet à Patre quòd in præmium ſuæ paſſionis quotiens ſacerdos cõſecraret produceretur vnus Angelus bonus, & anihilaretur vnus dæmon, tunc ſacerdos eiſdem verbis eſſet inſtrumentum creandi, ſed morale. Pro cuius explicatione notandum eſt, ꝙ cauſa principalis moralis dicitur cauſa quæ operatur voluntate liberè. v.g. conſiliando, imperando, ſuadendo, merendo, & alijs modis pertinẽtibus ad mores, & ideo moralis cauſa dicitur. Cauſa vero inſtrumentalis moralis, eſt omne medium quod deſumitur ad tales effectus. v.g. ipſa verba imperãtis, pecunia data pro redemptione captiui eſt inſtrumentum liberandi ipſum, ſimiliter chirographum promiſsi eſt cauſa inſtrumentalis. Cauſa phyſica eſt, quæ realiter cum aliqua actione & motu tangit effectum ſiue etiam ſit motus ſecundùm artem ſiue ſecundùm naturam, & hoc modo negant, ſacramẽta eſſe cauſam gratiæ, vel miniſtrum, ſed ſolus Deus efficientia 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 effi cientia reali inſtrumentali ad gratiam producendam, & multi ſequuntur illam opinionem: ideo reſpondetur in forma, quòd creatio ex parte modi ex nihilo, eſt impoſsibilis creaturæ, & quanuis conſecratio ſit maius opus ex parte termini, tamen præſupponit aliquid circa quod habeat propriam actionem creatura: & ideo non eſt eadem ratio. Et per hoc patet ad confirmationem. ¶ Ad ſeptimum partim iam dictum eſt: ſed reſpõdetur negando antecedens, quoniam ſacerdos non anihilat

hilat ſubſtãtiam panis efficienter, ſed facit eſſe illic corpus Chriſti. Vnde definit eſſe illic panis Deo non conſeruante illum. Et ad replicas reſpondetur, quòd ſi non ſuccederet corpus Chriſti, eſſet anihilata ſubſtantia panis, ſed non efficienter à ſacerdote, ſed à Deo non conſeruante. Item ipſa accidentia quæ manerent non poſſent anihilari, niſi à Deo propter rationem iam dictã. ¶ Ad octauum reſpondetur, quòd talis productio aceti non eſt ex nihilo, quia accidentia ſupplent vicem materiæ ad recipiendas diſpoſitiones præcedentes ad acetum neceſſarias. Et quod S. Tho. ait, materia nõ poteſt haberi niſi per creationem, verum eſt ſecundùm ordinem naturæ: ſed tunc materia non producitur ab agente naturali, ſed forma aceti educitur de potentia accidẽtium quæ ſupplent vicem materiæ, Deus autem producit ipſam materiã. Quæ productio an debeat dici creatio ambiguum eſt, nam materia per ſe non eſt creabilis, 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 creationem. Quòd ſi dicatur talis productio materiæ generatio, ſeu congeneratio, ſequitur quòd agens naturale attingit ad productionem materiæ, nam attingit ad id quod generatur & ad omnia quę congenerantur. Ideo enim dicimus, quod non attingit ad animam rationalem, quia ea non congeneratur, ſed perſe producitur in eſſe à ſolo Deo. Quare videtur dicẽdum, quòd eſt quædam 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, conſequẽter producit Deus talem materiam cum dependentia à forma, & ab eſſe ſuppoſiti, & non quaſi aliquid recipiens in ſe eſſe, ſicut anima rationalis.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrùm creare ſit proprium alicuius perſonæ.

243 1.pro.con. 1.ſin.& po. q.9.artl.5. 10.

AD SEXTVM ſic proceditur. Videtur, quòd creare ſit propriũ alicuius perſonæ. Quod enim eſt prius, eſt cauſa eius quod eſt poſt, & perfectum imperfecti. Sed proceſsio diuinæ perſonæ eſt prior quàm proceſsio creaturæ, & magis perfecta: quia diuina perſona procedit in perfecta ſimilitudine ſui principij, creatura verò in imperfecta. Ergo proceſsiones diuinarum perſonarum ſunt cauſa proceſsionis rerum. Et ſi ſic creare eſt proprium perſonæ.

¶ 2 Præterea. Perſonę diuinæ non diſtinguuntur abinuicẽ niſi per ſuas proceſsiones & relationes. Quicquid igitur differenter attribuitur diuinis perſonis, hoc conuenit eis ſecundùm proceſsiones perſonarum & relationes. Sed cauſalitas creaturarum diuerſimodè attribuitur diuinis perſonis. Nam in ſymbolo fidei Patri attribuitur quòd ſit creator omnium inuiſibilium & viſibilium. Filio autem attribuitur, quòd per eum omnia facta ſunt, ſed Spiritui ſancto quòd ſit Dominus & viuificator. Cauſalitas ergo creaturarum conuenit perſonis ſecundùm proceſsiones & relationes.

¶ 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 quolibet 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. q̃ communia totius diuinitatis ſunt omnia creabilia. Cap. 2. non remotè à principio.

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 perſonis. Vnde creare non eſt proprium alicui perſonæ, ſed commune toti Trinitati. Sed tamen diuinæ perſonæ ſecundùm rationem ſuæ proceſsionis habent cauſalitatem reſpectu creationis rerũ. Vt enim ſupra oſtenſum † eſt, cùm de Dei ſcientia & voluntate ageretur: Deus eſt cauſa rerum per ſuum intellectum & voluntatem, ſicut artifex rerum artificiatarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, & per 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 rationes productionis creaturarum inquantum includunt eſſentialia attributa, quæ ſunt ſcientia & voluntas. Q. 14. art. 8. & q. 19. art. 4.

AD primum ergo dicendum, quòd proceſsiones diuinarum perſonarum ſunt cauſa creationis, ſicut dictum * eſt. In cor. art.

AD ſecundum dicendum, quòd ſicut natura diuina, 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, ordine 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 creandi ab alio. De Filio autem dicitur: Per quem omnia facta ſunt, inquantum habet eandẽ virtutem, ſed ab alio. Nam hæc præpoſitio, Per, ſolet denotare cauſam mediam, ſiue principiũ de principio. Sed Spiritui ſancto, qui habet eandem virtutem ab vtroque, attribuitur q̃ dominando gubernet & viuificet quæ ſunt creata à Patre per Filium. Poteſt etiam huius attributionis communis ratio accipi ex appropriatione eſſentialium attributorum. Nam ſicut ſupra dictum eſt *, Patri attribuitur & appropriatur potentia quæ maximè manifeſtatur 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 appropriatur bonitas, ad quam pertinet gubernatio deducẽs res in debitos fines, & viuificatio, nam vita in interiori quodam motu conſiſtit. Primum autem mouens eſt finis & bonitas. q. 39. ar. 8.

AD tertium dicendum, quòd licet effectus Dei procedat ex quolibet attributorum, tamẽ reducitur vnuſquiſque

quisque effectus ad illud attributum, cum quo habet conuenientiam secundùm propriam rationem. Sicut ordinatio rerum ad sapientiam, & iustificatio impij ad misericordiam & bonitatem se superabundãter 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 secundùm 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, q̃ creare sit proprium alicuius personæ diuinæ. Primò, q̃ 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 Anguſt. 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, q̃ 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, eius 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 indiuisum 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. Itẽ aliâs 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 Caiet. & 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 mysterium Trinitatis, commentantur isti, quòd in quollbet 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 q̃ ratio operandi non est amor essentialis, sed notionalis. Ex quo infert q̃ 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

Filium tanquam per ideam expreſſam & artificioſam & per Spiritū ſanctū tāquā per inclinationē 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 nō habet vim affectiuā in Deo, ſed ſolus amor notionalis. ¶ Probatur hæc ſententia. Primò ex D. Tho. in hoc articulo dicente in. 2. concluſione, quòd diuinæ perſonæ ſecundùm rationem ſuarum proceſsionū habent cauſalitatem reſpectu creationis creaturarum, ex quo apertè colligitur, quòd ſicut diuinæ perſonæ, Filius & Spiritus ſanctus habēt diuerſam rationem procedendi, ita habēt diuerſum modum cauſandi, altera per modū exemplaris, altera per modum affectionis. Quòd autem hæc doctrina D. Tho. non ſit accipienda per accommodationem, vt hîc exponit Caiet. probatur. Nā D. Tho. ſupra. q. 27. art. 1. ad. 3. dicit, q̄ ſicut in ratione artificis intrinſecè inuoluuntur & exemplar productū in intellectu, quòd artifex imitatur, & affectio voluntatis, qua determinatur ad vſum ſuæ artis, ita in ratione primi artificis Dei intrinſecè clauduntur & verbū expreſſum, quod eſt exemplar omnium creaturarum, & Spiritus ſanctus qui eſt amor & inclinatio ad producēdas creaturas. Simile quidem aſſerit D. Tho. in hoc articulo. Ex quibus colligitur, quòd nō 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. Nā 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 ſit 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 & intrinſecū 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, & nō quatenus diſtinguūtur 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 inquātum eſt Deus Pater, ita vt Paternitas ſit conditio neceſſaria ad creandū, ſicuti eſt ad generandum adintra, hoc autem ſi concedatur, habeo intentum, ſcilicet, quòd creatio non eſt actio purè eſſentialis, ſed partim notionalis, imo & fortaſsis ſimpliciter notionalis, ſicut generatio, ergo.

Quartò & vltimò arguitur. Si creatio eſt actio purè eſſentialis, ſequitur quòd prius noſtro modo intelligendi, fundato in re ipſa cōueniat Deo actio creādi, quàm generatio Verbi diuini, conſequens non eſt admittendum, ergo. Probatur ſequela. Quoniam eſſentialia priora ſunt ſecundùm rationem notionalibus, vt fatētur 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 damnāt 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 ſententiā Henrici, cognitio & amor eſſentialis non habent vim practicam

ćticam & 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. Cæterùm ſi intelligatur de exemplari quaſi ſecundario non per accommodationem, ſed per proprietatem conuenit ſecundæ perſonæ, quia non conuenit hoc alijs perſonis, ſed dumtaxat 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 cūſuis 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 intrà 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 reſponſum 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. Cęterùm 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 q̄ 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. & infra. q. 93. art. 16. co. Et. 1. d. 3. q. 2. ar. 3. & 4. & cont. c. 25. fin. & pos. q. 9. ar. 9. col. fin. & q. 32. 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.

Libro. 6. de Trinit. non procul à fine lib. to. 3.

SED contra est, quod Augustinus dicit * 6. de Trinit. quòd Trinitatis vestigium in creaturis apparet.

RESPONDEO dicēdum, q̄ omnis effectus aliqualiter repręsentat suam causam, sed diuersimodè. 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 Augustinus 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 li. de natura bo. c. 3 † 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. preced.

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

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 & riguroſè 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 ſecundùm 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 fit 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 quòd ea quæ ſunt à natura, non ſunt creaturæ. Quod eſt hæreticum.

Gen. ad lit. ca. 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 quæſt.

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
C 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.

D CIrca 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.

E De principio durationis rerum creatarum.

COnſequenter conſiderandū eſt de principio durationis rerum creatarū. Et circa hoc quærūtur tria. 246 1. d. 1. q. 1. ar. 5. & d. 2. q. 1. art. 3. col. Et. 2. cō. c. 34. & 37. fin. Et po. q. 3. art. 17. Et quol. 3. q. 14. ar. 2. cor. & 1. col. 6. col. 5. & 4.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm vniuerſitas creaturarum ſemper fuerit.

AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur, q̄ vniuerſitas creaturarum, quæ nunc mundi nomine nuncupatur, non incœperit, ſed fuerit ab æterno. Omne enim, quod incœpit 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.

Li. 1. Phys. tex. 82. tomo. 2.

¶ 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.

† Lib. 1. de cœlo. text. 30. tom. 2.

¶ 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 incipientem 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 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. 1. 3. & 4.

¶ 10 Præterea. Cuius actio est æterna, & effectus 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 demonstratiuè probari 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. quā 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.

Li. 5. tex. 6. circa fin. implicitè, tomo. 3. † q. 19. ar. 3

Li. 8. Phys. à princ. lib. per multos textus tomo. 2.

Li. 1. de cœlo. tex. 101. & seq. & 8. Physicor. à princ. per mul. tex.

Li. 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 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.

Li. 5. Meta. tex. 17. tomo. 3.

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.

Li. 1. de cœlo tex. 120. tom. 2.

AD tertium dicendum, quòd Arist. in † 1. Physic. probat materiam esse ingenitam per hoc, q̄ non habet

Li. 1. Phys. text. 82.

subiectum de quo fit: in primo autē de Cœlo & Mundo probat * cœlum ingenitum, quia non habet contrarium ex quo generetur. Vnde patet, quòd per vtrumque non concluditur nisi ꝙ materia & cœlum non incœperunt per generationem, vt quidam ponebāt: præcipuè de cœlo. Nos autem dicimus, ꝙ 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, ꝙ 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 prę̄supponatur aliqua mutatio, nec etiam propter imaginationē temporis. Aliter enim est intelligendum de agente particulari quod præsupponit aliquid, & causat alterum, & aliter de agente vniuersali quod producit totū, sicut agens particulare producit formā, & præsupponit materiam: vnde oportet quòd formam inducat secundùm 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, ꝙ sicut dicitur in † 4. Physic. prius & posterius, est in tempore secundùm 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 tem-

Li. 4. Phys. tex. 99. tomo. 2.

poris, præsupponit æternitatem tēporis & motus. Vnde Arist. hanc rationem inducit in † 8. Physic. contra eos qui ponebant æternitatem temporis, sed negabant æternitatem motus.

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 quòd 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. 41. ar tic. 2.

AD decimum dicendum, ꝙ 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 mūdus 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, ꝙ sententia Arist. assentis, 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 sciētia Dei tractatu primo, referentē sententias Poetarum ac Philosophorū. Nota etiam omnia argumenta huius articuli cū eorū solutionibus, quoniā sunt precipua argumēta Philosophorū & aliorū qui errauerunt circa mundi productionē. ¶ Aduersus omnes Philosophorum errores statuenda est veritas fidei, quæ docet mundū quoad omnes sui partes & etiā quantum ad materiā primam non ab æterno, sed in tempore fuisse productū. Constat hęc veritas ex scripturis Sanctis Genes. 1. In principio creauit Deus &c. Prou. 8. Dominus possedit me &c. antequam

quàm quicquam faceret. Ioan. 17. Clarifica me Pater, claritate quam habui apud temetipsum priusquam mundus fieret. Diffinitur etiam hæc veritas in Concilio Lateranensi I. & refertur in cap. Firmiter. de summa Trinitate. Deus (inquit) ab initio tẽporis vtramq; &c. Congruentiæ optimæ propter quas Deus nõ ab æterno sed in tempore creauit mũdum, colliguntur ad sextum huius art. & ex. 2. contra gent. cap. 38. propè finẽ. 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 tẽpore ab ipso dispositum.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm mundum incœpisse sit articulus fidei.

247 Locis supra ar. 1. 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 mũdi præcessisset mundum: contra quod procedunt rationes Aristot.* ponentis cœlum ingenitum. Ergo oportet dicere q̃ mundus sit factus ex nihilo. Et sic habet esse post non esse. Ergo oportet quòd esse incœperit.

Li. 1. de cœlo. à tex. 20 ad. 32. vsq; tomo. 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. Manifestè 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.

Lib. 2. Phy. tex. 29. tomo. 2. † tex. 5. tomo. 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 sola 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 dicẽdum, q̃ mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, & demonstratiuè probari non potest: sicut & supra de mysterio Trinitatis dictũ 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 secundùm rationem suæ speciei abstrahit ab hic & nunc: propter q̃ 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 autẽ demonstrabile vel scibile. Et hoc vtile est vt consideretur, ne fortè aliquis quod fidei est demonstrare præsumens, rationes non necessarias inducat, quæ præbeant materiã 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 Augustꝰ. † 11. de ciuit. Dei, philosophorum ponentiũ æternitatem mundi duplex fuit opinio. Quidam enim posuerunt, quòd substantia mundi non sit à Deo. Et horũ est intolerabilis error. Et ideo ex necessitate refellitur. Quidam autem sic posuerunt mundum æternum, q̃ 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 quifecit. 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 q̃ nõ 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. to. 5.

Lib. 10. ca. 31. tom. 5.

q. 45. ar. 2.

AD secundum dicendum, q̃ illi qui ponerent mũdum ęternum, dicerent mundum factum à Deo ex nihilo: non quòd factus sit post nihilum secundùm quòd

nos intelligimus per nomen creationis, ſed quia nõ eſt factus de aliquo. Et ſic etiam non recuſant aliqui eorũ creationis nomen: vt patet ex Auic.† in ſua Metaph.

Lib. 9. c. 4.

AD tertium dicendum, quòd illa eſt ratio Anaxa. quæ ponitur in. 3. Phyſic. Sed non de neceſsitate concludit, niſi de intellectu qui deliberãdo inueſtigat quid agendum ſit, quod eſt ſimile motui. Talis autem eſt intellectus humanus, ſed non diuinus, vt ſupra patet *.

q. 14. ar. 12

AD quartum dicendum, quòd ponentes æternitatem mundi, ponunt aliquam regionem infinities eſſe mutatam de inhabitabili in habitabilem, & è cõuerſo. Et ſimiliter ponunt, quòd artes propter diuerſas corruptiones & accidentia infinities fuerunt inuentæ, & iterum corruptæ. Vnde Ariſt. dicit in lib.* Meteo. quòd ridiculum eſt ex huiuſmodi particularibus mutationibus opinionem accipere de nouitate mundi totius.

Lib. 1. meteor. c. vlt. poſt mediũ tom. 2.

AD quintum dicendum, quòd etſi mundus ſemper fuiſſet, non tamen parificaretur Deo in æternitate, vt dicit Boet. in fine de† conſol. quia eſſe diuinum eſt eſſe totum ſimul abſque ſucceſsione. Non autem ſic eſt de mundo.

Li. 5. de cõſol. proſa. 6 peulo poſt princip.

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 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 effectũ, multiplicarentur in infinitum. Sicut ſi lapis moueretur à baculo, & baculus à manu, & hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in cauſis agentibus nõ reputatur impoſsibile. Vt putà ſi omnes cauſæ quæ in infinitum multiplicantur, non teneant ordinẽ niſi vnius cauſæ, ſed earum multiplicatio fit per accidens. Sicut artifex agit multis martellis per accidens: quia vnus poſt vnum frangitur. Accidit ergo huic martello, quòd agat poſt actionem alterius martelli. Et ſimiliter accidit huic homini inquantum generat, quòd ſit generatus ab alio. Generat enim inquantum homo, & non inquantũ 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 depẽderet ab hoc homine, & à corpore elementari, & à ſole: & ſic in infinitum.

AD octauum dicendum, quòd hanc rationem, ponentes æternitatẽ mundi, multipliciter effugiunt. Quidam enim non reputant impoſsibile eſſe infinitas animas actu, vt patet in Metaphy. Algazelis, dicentis hoc eſſe infinitum per accidens. Sed hoc improbatum eſt *ſuperius. Quidam verò dicunt animam corrumpi cũ corpore. Quidam verò, q̃ ex omnibus animabus remanet vna tantum. Alij verò (vt Auguſt.† dicit) poſuerũt propter hoc circuitum animarum, vt ſcilicet animæ ſeparatæ à corporibus poſt determinata temporũ curricula iterum redirent ad corpora. De quibus omnibus in ſequentibus eſt agendum. Conſiderandum tamen, q̃ 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.

q. 7. art. 4.

Lib. de hæreſ. ca. 46. to. 6. Idem etiã ſermo. 143. de tẽpore. to. 10.

SVMMA ARTICVLI.

PRima cõcluſio 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 nõ poſsit 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 habendam iſtam euidentem cognitionem ſat fuerit oſtendere omnia argumenta philoſophorum, qui errauerunt in hac parte, habere vero ſimilem ſolutionem: & ita ferè omnia diſſoluuntur à D. Tho. in hac quæſt. & 2. cõtra gent. vbi ſupra. Et aduerte q̃ in Concilio Latera. II. Seſſ. 8. diffinitur ſolubilia eſſe omniũ Philoſophorum argumẽta, & ſtrictè præcipitur ibi Chriſtianis Philoſophis, vt quoties in publicis lectionibus recenſuerint cõcluſiones & principia Philoſophorum circa mundi æternitrtem, conentur totis viribus explicare veritatẽ catholicam, & Philoſophorum argumenta diſſoluere. Nota ſecundò, q̃ ſi loquamur propriè & in rigore de 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, & incredibilis. Sed de hac re copioſius in. 2. 2. quæſt. 1. artic. 6. & 8. Nota tertiò, quòd mundum nõ ſemper fuiſſe poteſt dupliciter intelligi, vno modo vt loquamur de mundo iſto cum omnibus ſuis partibus, & ſpeciebus rerum, & motibus & generationibus collectiuè. Altero modo vt ſit ſenſus, quòd nihil huius mundi neque Angelus neq; homo, nec cœlũ, 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 quanuis poſsit demonſtrari de aliqua creatura, quòd cœperit. v. g. de homine, at non de qualibet. Nam de Angelo de cœlo non poteſt oſtẽdi quòd cœperit, ſed ſola fide tenetur.

HIS ſuppoſitis eſt quæſtio grauis, An mundus potuerit eſſe ab æterno? Et quidem in hac celebri diſputatione innumeræ grauiſsimorũ Theologorum circumferuntur ſententiæ. Prima eſt, quæ docet implicare contradictionem quòd aliqua creatura produceretur ab æterno. Hanc ſententiam tenet Heru. 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

hendi 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, quanuis habeat esse per veram productionem, nam aliàs filius Dei incœpisset,quia habet esse per æter 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.Probatur 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.¶Quartò.Sequeretur quoddam absurdum valde graue & paradoxum, imò & omninò 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. ergo.Hæc duo vltima & alia similia argumenta congerit hic autor vbi supra, sed ex horum solutione omnia manebunt soluta. ¶Sed pro hac opinione sit 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 de extrinseco tēpore (vt est dialecticorū dogma ab omnibus receptū)dignoscitur per suas de ineſſe. Probātur 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 possit.Præterea August.12.de ciuit.c.15.dicit,angelos nō potuisse esse coæternos creatori.Et D.Damasc.lib.1. de orthod.fide.c.8.Creatio(inquit)est ex Dei voluntate opus existens,& non coæternum cum 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. ¶Secundò.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 cùm 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 Arist.3. Phys.tex.56.& ibi à M. Soto,tum etiam ab alijs.Asserunt enim implicare contradictionē, quòd 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. Quanuis 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

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 nullá 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 duratione 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, ꝙ 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 hîc & 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 æter-

A no 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
B 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, aliâs 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
C 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
D 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, & iliis debetur. Hæc concluſio quoad primam partem quæ loquitur de rebus corruptibilibus ſatis probatur rationibus factis pro tertio dicto Magiſtri Soto. Secunda verò pars eſt contra ſecundum eius dictum. Sed tamen probatur, quia ſimili ratione quam fecit M. Soto de rebus corruptibilibus vti poſſumus ad probandum, quòd nec vnum angelum potuiſſet Deus
E 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 rei 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 quòd non fuit creatus ab æterno, quia datur primum & vltimum illius operationis, ergo & ipſius angeli. Si autem dicatur, ꝙ non fuit creatus cum operatione libera, ſed

ſolum

ſolum cũ naturali cognitione ſui & amore, & quòd per 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, ꝙ 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 ęterno 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. Aduertendum 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 ęternitatis, 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 tantùm probant, Deum non potuiſſe mundum producere in ea diſpoſitione, quam modo habet. Cęterùm reſpõdetur ad ea ſigillatim, quatenus videntur impugnare reſolutionem factam. Et ad primum reſpondetur, quòd in tali caſu abſolutè eſſet dicendum, quòd 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 ſolùm 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. Secundò 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.

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, quòd 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 anima duertit 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 inquantùm 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 præſuppoſito 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 fortaſsis 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 conceſsimus in prima concluſione, ſcilicet, Deum potuiſſe mundum producere ab æterno quantùm ad ſubſtantiam creaturarum, non tamen probant q̃ potuerit illum creare relinquendo illum ſuæ naturæ & diſpoſitioni quã modo habet. Vnde ad primum patet. Cęterùm 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, & è 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 producendus 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, & quòd 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 efficere & efficit, quòd non demonſtratur fuiſſe ab æterno, nec cœpiſſe in tempore, ſed quòd ſola fide tenetur tanquam certum ac firmum quòd 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.

248 2. d. 1. q. 1. art. 6. 3. Et quol. 5. q. 1. ar. 1. cor. & opuſc. 9. q. 100.

AD TERTIVM ſic proceditur. Videtur, quòd creatio rerum non fuit in principio temporis. Quod enim non eſt in tempore, non eſt in aliquo temporis. Sed creatio rerum non fuit in tempore. Per creationem enim rerum ſubſtantia in eſſe producta eſt. Tempus autem nõ 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. Li. 6. Phyſi. text. 40. & ſeq. tom. 2.

¶ 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 habere principiũ. Et ad hoc excludendum exponi tur: 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 sicut 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. Q. præced. art. 2.

AD tertium dicendum, quòd nihil fit nisi secundùm quod est. Nihil autem est temporis nisi nũc. Vnde non potest fieri nisi secundùm aliquod nunc. Non quia in ipso primo nunc sit 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 August. 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. Secundò, 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 primam: q. 44. ar. 2.

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, ſecũdùm 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 †, ꝙ 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 ſuffi cienter 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, & repreſentat 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, ꝙ 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, ꝙ 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 A 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 cùm 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 B quia perfectiùs repræſentatur infinita bonitas per plures differentes perfectiones. Si enim vnam tantùm 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 perfectiùs manifeſtatur bonitas Dei, quàm per vniuerſitatem creaturarum, ergo falſum eſt quòd per vnam creaturam non poteſt ſufficienter manifeſtari. Reſpondetur, ꝙ quanuis humanitati Chriſti ſit communicata infinita perfectio perſonæ Verbi, tamẽ hoc non eſt manifeſtum lumine naturali, ſed fidei & gloriæ C lumine cognoſcitur. At modò loquimur de naturali perfectione, quę naturaliter cognita ducit in cognitionem creatoris.

ARTICVLVS II.

Vtrùm inæqualitas rerũ ſit à Deo.

250 2.cõt.c.39 vſque 45. incluſiuè, & lib.3.ca. 97. & poſt q.3.ar.16. & de Ani. ar.7.cor. † li.5.Met. tex.20.to mo.3.

AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur, ꝙ 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.

D ¶ 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, ꝙ Orige. volens excludere poſitionem ponẽtium diſtinctionem in rebus E 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 inęqualitas 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

ralium 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 Augustꝰ dicit * 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 inęqualitatem: 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.

li. 11. de ciuit. Dei. ca. 23. à medio tom. 5. Cyri. Alex. lib. 1. com. in Ioan.

li. 8. Meta. tex. 10. to. 3

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 aliam 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 Augustꝰ † appropriatur vnitas) processit Filius, cui appropriatur æqualitas: & deinde creatura, cui competit inæqualitas: sed tamen etiam à creaturis participatur quædam æqualitas, scilicet proportionis.

li. 1. de doct. Christ. c. 5. in fin. to. 3.

A D tertiũ dicendũ, q̃ ratio illa est quæ mouit Orige. * 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.

li. 1. Periar. cap. 7. circa med. to. 4.

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.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd non sit vnus mundus tantũ, sed plures. Quia vt Augustꝰ dicit in † lib. 83. q. incòueniens 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.

251 Pos. qó. 3. arti. 16. ad primum & 12. meta. l. 7. col. 9. fi. & l. 9. fin. & 1. con. l. 16. vsque 22. † q. 46. parũ à medio. † q. 7. ar. 8. & q. 25. artic. 2.

¶ 2 Præterea. Natura facit quod melius est, & multò magis Deus. Sed melius esset esse plures mũdos quàm vnũ: quia plura bona paucioribus meliora sunt. Ergo plures mundi facti sunt à Deo.

¶ 3 Præterea. Omne quod habet formam in materia, potest multiplicari secundùm numerum manente eadem specie: quia multiplicatio 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 quòd 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.

Q. 11. arti. 3. & q. 21. art. 1. ad 3.

AD

AD 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.

11.12.Metex.52.tomo.3.

Plato in Timæo, in 3. fol. à princ. lib. numerando.

AD 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 infinitum.

AD tertium dicendum, quòd mundus conſtat ex ſua tota materia: non enim eſt poſsibile eſſe aliam terram, quàm iſtam: quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium 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 præceſsiſſe 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, expreſsè 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 ſalua tor omnium hominum, illorum autem non eſſet ſalua tor, 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 oppoſi. 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.

† ca.de oppoſitis, to.1.

¶ 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 Auguſt. 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.

Enchir. ca. 10. in fine & ca. 11. in princ. to. 3.

SED contra eſt, quod Diony. dicit † 4. cap. de diui. no. Malum eſt non exiſtens, neque bonum.

† Ca.4.parte 4. non multum remotè à princ.

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 quòd 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 cùm ens inquantum huiuſmodi ſit bonum, eadem eſt remotio vtrorumque.

* Q.5.art.1. & ſequentibus.

AD 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. & præcipuè in libris logicalibus ponere exẽpla quæ probabilia erant ſuo tempore ſecundùm opinionẽ aliquorum philoſophorum. Vel dicendum, ſicut dicit Philoſophus in * 4. Metaphy. q prima contrarietas eſt habitus & priuatio: quia ſcilicet in omnibus contrarijs ſaluatur, cùm 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.

11.4.tex.4. & libr.10. Meta. tex.15. Et li.5. tex.27.tomo.3.

AD ſecundum dicendum, q 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 ſecundùm quòd

adiungitur

adiungitur fini indebito. Sicut neque in materialibus inuenitur priuatio formæ ſubſtantialis, niſi adiuncta alteri formæ. Sic igitur malum quod eſt differētia conſtitutiua, in moralibus eſt quoddā bonū adiunctū priuationi alterius boni. Sicut finis intēperati eſt nō 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 reſpōſio ad TERTIVM. Nam ibi Philoſophus loquitur de bono & malo, ſecundùm q̄ inueniūtur in moralibus. Sic enim inter bonū & 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.

lib. 4. Ethi. ca. 1. à medio tom. 5.

Ab hoc etiam malo quod eſt ſecundum morē, contingit fieri reditum ad bonum: non autem ex quōcunque malo: non enim ex cæcitate fit reditus ad viſionē, cùm 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 etiā 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 bonū 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, & prēter voluntatem & intentionem.

Ca. 4. parte 4. aliquātulum à prin.

A D quintum dicendum, quòd ſicut ſupra dictum eſt †, partes vniuerſi habent ordinem adinuicem ſecūdùm quòd vna agit in alterā: & eſt finis alterius & exēplar. Hæc autē, vt dictū eſt †: nō poſſunt cōuenire malo niſi ratione boni adiuncti. Vnde malū neq; ad perfectionē vniuerſi pertinet, neq; ſub ordine vniuerſi cōcluditur niſi per accidens, id eſt, ratione boni adiuncti.

Q. 21. artl. 1. ad 3. Inſolut. ad 2. argum.

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. Auguſt. in tractatibus contra Manichæum, ſpecialiter 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 A formalem ſignificationem, & ſic eſt priuatio, ſecundo modo ſecūdùm materialem ſignificationem, vt ſumatur denominatiuè à priuatione intrinſeca, & ſic eſt aliquid poſitiuum materialiter, vel ſubſtantia, vel accidēs, 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 indiciū 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, B non ſat eſt quòd careat bono aliquo quod natum eſt habere, ſed q̄ debitum ſit ineſſe. v. g. priuatio formæ equi non eſt malum materiæ primæ, quia ſecūdùm rationem materiæ primæ non eſt ſibi debita, quanuis materia ſit apta ad illā, 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, cuiq̄; generi eſſe malum quod cōtra naturam eius eſt? Similiter etiā 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.

C Nunc ergo probatur prima concluſio ex Aug. lib. de Fide ad Pet. c. 21. & lib. ſuper Geneſim ad literam in imperfecto cap. 4. & lib. 11. de Ciuit. c. 9. & lib. contra Epiſt. Fund. c. 33. & ſæpe aliàs etiam affirmat & diffinita eſt etiam à Leone I. contra Priſcillianiſtas in Epiſto. 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 fidē certa in hoc ſenſu, quo explicata eſt. Patet Gen. 1. Vidit Deus cūcta quæ fecerat, & erāt 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 aſſeD rentium 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 poſitiuū; 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 E poſitiuum. Ad hoc argumentum reſpondetur, q̄ poſitiua pœna includit duo, alterū eſt motus quidam ſeu actus, alterum eſt, quòd per talem actum aufertur 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, tamē nō eſt priuatio boni, ſed mera negatio, ergo. Probatur maior. Voluntas naturaliter fugit nō eſſe, ergo eſt malum. Patet conſequentia. Quia voluntas ſicut nō fertur niſi ad bonum, ita nō fugit niſi malum. Sed reſpōdetur, quòd

quòd nullum malum potest esse nisi vbi aliquod bonũ 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. Secũdò respondetur, ꝙ 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, ꝙ duo considerantur in actu peccati, alterum est ipsa substantia actus, 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 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 pleniùs quod S. Tho. docet hìc ad secundum. Nunc satis est respondere, quòd ratio mali semper in genere, est priuatio boni, quanuis 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 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 secundùm quòd sunt aliquid positiuũ habens formã, & bonitatẽ, & sic verificatur quod ait S. Tho. 1.2. hìc autem loquitur de malo formaliter secundùm rationẽ priuationis boni & esse.

ARTICVLVS II.

Vtrùm malũ inueniatur in rebus.

253 2. dist. 24. art. 1. & 2. dist. 34. ar. 1. & 3. contra cap. 4. †ca. 4. parr. 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 quòd 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. 3. ca. 4. nõ remotè à princip.

SED contra est, ꝙ secũdùm hoc remouerẽtur 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. 47. arti. 1. & 2.

AD primũ ergo dicendũ, ꝙ malum distat ab ente 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 ignorantiam, aliqui considerantes quòd aliquæ res dicuntur malæ, vel quòd malum dicitur esse in rebus: crediderunt quòd malum esset res quædam. lib. 5. Met. tex. 14. tomo. 3.

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, ꝙ 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. 47. ar. 2. Ca. 4. non multum remotè ante finem. † Enchir. c. 11. circa prin. ex ca. 100. in fine, tom. 3.

¶ *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 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 vero asserit esse in rebus non aliquid reale formaliter, sed remotionem alicuius formæ cũ aptitudine reali, & 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 secundùm 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. 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 Ecclesiastici 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.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm malum sit in bono sicut in subiecto.

254 1. dist. 34. q. 1. artic. 2. Et q. có. c. 11. & mal. q. 1. artic. 2. & opusc. 3. c. 118, & 176 1. c. 4. par. 4.

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. quòd 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. quòd malum non est nisi in bono. Ench. c. 14 ante med. tom. 3.

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 ꝙ ea quæ nullo modo sunt, mala essent. Et iterũ, ꝙ 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, 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.

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. tex. 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 cõmunem acceptionem boni & mali: non autem secundùm quòd 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-

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm malum corrũpat 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.circa 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 aufertur, 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. Si igitur 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.

A

AD primum ergo dicendum, quòd bonum quod opponitur malo totaliter tollitur: ſed alia bona non totaliter tolluntur, vt dictum eſt *. In corp.ar.

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 ſecũdùm 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 †. In corp.ar.

B

C

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.

D

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. ¶ Secundò. 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.

E

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

diei aut noctis, quæ non totaliter tollunt lumen. Malum primi generis solet appellari priuatio in priuato esse, vt motus, cæcitas: malum vero inchoatū solet appellari priuatio in priuari, vt ægritudo, quæ est quasi in fieri & in via ad tollendam totaliter bonam corporis dispositionem. ¶ Secundò notādum est, quòd triplex bonum possumus commētari 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 bonū 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 mētem D. Tho. in hoc articulo, putat enim Durandus quòd habilitas de qua loquitur hìc 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 vero accipiatur pro habitu superaddito, quæ est habilitas proxima, nō 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 vidēdi; 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 potētiæ 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 nō 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 subiectū, 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. Etenim 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 ininfinitum, eò quòd ininfinitum possunt apponi impedimenta plura & plura, vt explicat D. Tho. ad tertium. At si diminutio habilitatis fieret ex parte subiecti, non posset crescere ininfinitum: quoniam non aliter fieret, quàm per remotionem & subtractionē illius inclinationis, quā subiectū habet ad actū, at omne finitū per ablationē finiti, tandē finietur. Quartò nota, ꝙ quincuplex bonū possumus considerare in anima: Primum est recta operatio: Secūdum, habitus bonus superadditus naturæ: Tertium, potētia naturalis & essentia: Quartum, potentia obedientialis: Quintum, inclinatio naturalis ad bonū secundū habitum naturaliter inditum. Quintò nota, ꝙ tam potentia obedientialis ad gratiā & alios habitus infusos, quàm etiā naturalis inclinatio ad bene operandū, habent duplicē respectum: alterū ad subiectū in quo est, alterū ad formam seu operationē ad quam est. Est autē differentia, ꝙ secundùm primū non potest tolli nec minui, respectu verò secūdi 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 secundùm voluntatem, opus habet virtutum habitibus.

HIS suppositis sit prima conclusio. Primū illud bonū quod diximus, scilicet recta operatio, totaliter destruitur per malā operationē sibi contrariā; hoc est, ꝙ simul esse non possunt mala operatio & bona operatio sibi cōtraria. v. g. actus tēperantiæ & actus intēperantiæ. Probatur. Quia duo actus cōtrarij nō possunt esse simul. Si dicas in gradibus remissis, bene possunt esse. Respondetur, ꝙ in contrarijs quæ non sunt actiones & motus, verū 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 intelligēda 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. cùm ait, quòd naturalia manent integra.

Quarta conclusio. Potentia obedientialis ad gratiā, 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 vita nunquā totaliter destruitur, quia semper est locus misericordiæ, at minuitur per peccata mortalia

ea parte, qua talis aptitudo reſpicit gratiam. Ratio eſt. 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 ſecũdùm legẽ ordinariã. Probatur. Quia ſecũdùm legẽ, qui eſt in inferno, nõ eſt habilis ad gratiam, ſed totaliter eſt ſine ſpe veniæ, ergo.

Quinta concluſio. Inclinatio naturalis ad bonum ſecundùm 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 inhęret. 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 conſuetudini. Eſt enim conſuetudo altera natura. Sic explicatur illud Ieremię. 13. Si poteſt æthiops mutare pellem ſuã, ſic & vos poteritis benè facere, cùm didiceritis malè. Primò, 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 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 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 creſceret ininfinitum, nunquàm perueniret ad hoc vt eſſet actus A & operatio vitioſa, neque haberet illam actualitatem in actu vitioſo quam habet operatio: ita quanuis creſceret ininfinitum, nunquam poſſet totaliter deſtruere inclinationem & habilitatem, quam habet voluntas ad operationem ſtudioſam. Reſpondetur ſecundò, quòd 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, D 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 poteſt naE turaliter 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

inclina-

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, 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.

256 3.d.35.ar. 1.& 3.diſt. 34.q.2.ar. 3.q.1. con. & mat.q.1. arti.4.

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.

In gl. ordinaria ibi. Super id, Ne magnitudo reuelationum. † Enchir. c. 12. tom. 3.

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.

Artı. 3. huius quæſt.

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 ſuppoſito, 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, cùm deficit à perfecta actione, cuius Dominus eſt ſecundum voluntatem. Sic igitur omne malum in rebus voluntarijs conſideratum, eſt pœna vel culpa. Q. 2 2. ar. 2

AD 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. Artı. 3. huius quæſt.

AD ſecundũ dicendũ, q̃ pœna & culpa non diuidunt malũ ſimpliciter, ſed malũ in rebus voluntarijs.

AD tertium dicendum, q̃ tentatio prout importat prouocationẽ ad malum, ſemper malum culpæ eſt in tentante: ſed in eo qui tentatur non eſt propriè niſi ſecundùm quòd aliqualiter immutatur. Sic enim actio agentis eſt in patiente. Secundum autem quòd tẽtatus immutatur in malum à tentante, incidit in culpam.

AD 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 rationẽ nocumenti.

¶ *Concluſio articuli eſt affirmatiua.*

COMMENTARIVM.

NOtandum eſt hîc 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 & volũtariæ, 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

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, quòd 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 ſecũdùm 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 ſecundùm 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 conſtituens 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 ſecundùm poſteriorẽ rationem, idcirco ſimpliciter eſt maius malum, quàm pœna.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrùm habeat plus de ratione mali pœna quàm culpa.

257

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, cùm ſit finis eius. Ergo pœna plus habet de ratione mali, qnàm culpa. 2. 2. q. 19. ar. 1. con. & q. 76. ar. 4. cõ. & 2. di. 37. q. 3. ar. 2. cõ. & ma. q. 1. arti. 1.

¶ 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 quòd peius ſit pœna, quàm culpa. Art. præce.

¶ 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 corporaliũ 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 quaruncunque 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 benè 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 verò culpæ opponitur propriè 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. c. 4. parte 4. cir. med.

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 quidē secūdùm quòd ipse homo remouetur à fine & ab ordine ad finem. Per culpam verò, secundùm 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, q̄ quanuis ens & bonum conuertantur, tamen non cōuertuntur ens simpliciter & bonum simpliciter. Nam ens simpliciter dicitur ex primo actu substātiali, bonū autem simpliciter ex vltimo, quia ratio boni est ratio vltimi finis. Vnde in homine maius bonū est recta operatio voluntatis, quàm recta cōpositio naturę, & ex cōsequēti maius malū erit quod priuat rectitudine rationis.

DVbium est. Vtrum priuatio diuinæ visionis, quæ est maxima pœna, sit maius malum, quàm culpa. ¶ Arguitur primò 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 malū est priuari merito, quàm præmio: sed priuatio & carentia visionis diuinæ est priuatio meriti, ergo. ¶ Tertiò. Nam culpa venialis nō est priuatio rectitudinis & conformitatis ad summum bonū, nam aliàs destrueret charitatē, ergo saltim culpa venialis nō est tantū malum atq; priuatio diuinæ visionis.

Pro expositione nota, quòd dupliciter tendit creatura rationalis per amorē 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 secundùm quod in se est, quàm malum pœnæ summum, scilicet quod priuat visione Dei, & habitibus gratiæ & virtutū, 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 consideratū 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 malitiā potissimum, quatenus tollit rectitudinem nostræ voluntatis, prout ipsa rectitudo est bonum nostræ voluntatis: sed quatenus tollendo rectitudinem voluntatis tollit ipsum diuinum bonum secundùm seipsum, quantum est ex affectu peccantis. ¶ Ad secundum respondetur, quòd ratio moralis culpæ non consistit essentialiter in priuatione meriti: nam hæc priuatio potius concomitatur essentiam peccati, quàm sit ipsum peccatū, 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 tamē 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.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd bonum non possit esse causa mali. Dicitur enim Matthæi 7. Non potest bona arbor malos fructus facere. 258 1.2.q6.75 art.1. Et 2. dist.1.q.1. art.1.2. Et d.34.ar.3. Et 5.cō.ca. 46. Et li.3. ca.8.& 10. Et mal.qō. 1.art.3.

¶ 2 Præterea. Vnum contrariorum non potest esse causa alterius. Malum autem est cōtrarium bono. Ergo bonum non potest esse causa mali.

¶ 3 Præterea. Effectus deficiens non procedit nisi à causa deficiēte: sed malū si causam habeat, est effectus deficiens. Ergo habet causam deficientem. Sed omne deficiēs malū est. Ergo causa mali non est nisi malum.

¶ 4 Præterea. Diony. † dicit 4. cap. de diui. nomi. quòd malum non habet causam: ergo bonum non est causa mali. ca.4.parte 4.à medio. †li.1.cō.Iulia.c.9.parum ante med.to.7.

SED contra est, q̄ Aug. † dicit cōtra Iulianū, Non fuit omnino vnde oriri posset malum nisi ex bono.

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 ſecundùm nullum modum habet cauſam niſi per accidens. Sic autem bonum eſt cauſa mali.

Q. præced. art. 4.

In iſto artl.

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, cùm 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.

li. 1. cōt. 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. ar. & q. 19. artic. 9.

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. Vnde nūquam 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 eum ſequitur culpa ex hoc quòd cum tali defectu operatur.

In corp. ar.

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 vidēdus 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 ſuſcipere 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 hîc 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 3.di.32.q.2.arti.1.Et di.37.q.3.arti.1.& 2.con.ca.40.co.3.&li.3 c.71.& 109.co.2.& co.1.lib.7.co.5.fin. Art.præce. †Q.6.ar.1. & 4. li.2.Physi. textu.30. tomo.2.

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 †. Cùm igitur omnis boni causa sit Deus (vt supra ostensum est †) sequitur quòd etiā omne malum sit à Deo.

¶ 3 Præterea. Sicut dicitur in 2. Physic. † idem est causa salutis nauis & periculi. Sed Deus est causa salutis omnium rerum. Ergo est ipse causa omnis perditionis & mali.

Libro. 83. quæs.q.21. in med. tomo.4.

SED contra est, quod dicit August.* in lib. 83. q. quòd Deus non est autor mali, quia non est causa tendendi ad non esse.

Art.præce. Q.4.per totam.

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 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.

Q.48.ar.2 q.22.ar.2.

AD primum ergo dicēdum, quòd autoritates illæ loquuntur de malo pœnæ: non autem de malo culpæ.

AD 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.

AD 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

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 malii 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, cùm 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 operæpretium erit hìc 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 infirmitas 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 diſformem ſecũdùm ſpeciẽ moris.

Eſt ergo difficultas in hoc quomodo malum morale poſſit 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 diſformitatem 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 diſformem poſitiuè & contrarium rectæ ambulationi. Sic ergo defectus huius motus & diſformitas non refertur ad virtutem motiuam, ſed ad curuitatem cruris: ita diſformitas 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 amplius. Si eſſe cauſam ambulandi, & ambulare, eſſent idem, Deus non eſſet cauſa ambulandi, quia non poteſt ambulare. Cum ergo quidquid eſt cauſa peccati

peccet:

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.

260 2. q. 172. ar. 6. cor. & 2. di. 1. q. 1. ar. 1. & dist. 34. ar. 3. 4. & 3. con. c. 23. & 15. & po. q. 3. arr. 6. & op. 15. cap.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd sit vnum summum malum quod sit causa omnis mali. Contrariorũ enim effectuum 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.

Text. 18. q. 6. art. 2. & 4.

¶ 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.

Art. 1. & 2. præced.

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.

q. 6. art. 4.

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 inquantum est ens, bonum est, & ℘ malum non est nisi in bono, vt in subiecto. Secundò,

q. 44. ar. 1. q. 6. art. 3. & 4. † q. 6. ar. 4. & q. præc. ar. 3. & 4.

quia primum bonorum principium est summum & perfectum bonum, quod præhabet in se omnem bonitatem, vt supra ostensum est ✱. Summum 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 ✱.

Art. 1. & 2. huiꝰ quæst. Lt. 1. Phys. tex. 66. tomo. 2. q. 11. ar. 3. & 44. ar. 2. q. 2. art. 3.

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.

q. 47. ar. 3. q. præced. ar. 1. 2. & 3.

AD tertium dicendum, ℘ 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-

ticipationis. Vnde non oportet fieri reductionem ad aliquid quod sit per essentiam malum.

AD quintum dicendum, quòd malum non potest habere causam nisi per accidēs, vt supra ostensum est †. Vnde impossibile est fieri reductionē 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 iterū 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, sed secundùm rationem. Plures autem sequuntur sensum quàm rationem.

Art. 1. huius quæst.

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 sermo de oppositione obiectiua, & sic peccatum opponitur Deo. Circa solutionem ad. 5. nota q̄ 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 Angelorū absolutè.

POST hæc considerādum 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 omnino incorporeus.

261

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd Angelus non sit omnino incorporeus. Illud enim quod est incorporeum solū quo ad nos, non quo ad Deū, 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. cō. c. 46. & 8. 4. & po. q. 6. ar. 6. corp. & spon. ar. 5. & opu. 3. c. 74. & opu. 15. c. 1.

† Lib. 2. orthod. fidei. c. 3. nō longè à prin.

¶ 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.

Li. 6. Phys. text. 32. † Damas. li. 2. c. 3.

¶ 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 ipse dixit & facta sunt, ipse mandauit & creata sunt. Ergo angeli sunt corporei.

Li. 1. de spiritu sancto c. 7. in princip. tom. 2.

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 autē creaturam producit per intellectum & voluntatem, vt supra ostensum est*. Vnde ad perfectionem vniuersi 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.* 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.

q. 14. ar. 8. & q. 19. ar tic. 4.

Li. 4. Phys. text. 52. & 57. tom. 2.

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;

Li. 1. de spiritu san. ca. 7. in princ. tom. 2.

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 diſſerit 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 nanque 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 deſignatos à 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. 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. & aliâs. 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 Satanę. 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, ideſt ſcientes: ſuperiores vero, Deos nuncupabant. Et ita Apuleius ſcripſit libros 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 apprimè neceſſaria, cognitio vero de Angelis non tanti referat, idcircò ſcriptura ſacra, multò plura nobis de Deo, quàm de Angelis reuelauit. Cognitio præterea naturalis cùm 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, Vtrùm 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 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 homne, ergo. Vtraq; pars huius propoſitionis eſt cõmunis Theologorum & Sanctorum Patrum 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

ſtia non mouentur à ſemetipſis, ergo mouentur ab Angelis 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 tamen in hac parte neceſſarium eſt documentum Ariſt. in. 1. Ethic. c. 3. immoderati ingenij eſſe, eandem certitudinem & claritatem in omni materia exigere. Quocirca in hac re difficillima, contenti eſſe debemus ea claritate rationis quam ipſa materia patitur. Ad confirmandam hanc veritatem optimum argumentum deſumitur ex his quæ experimur in hominibus arrepticijs. Videmus enim ruſticiſsimum hominem mirabilia loquētem, quando illo modo agitatur, quod manifeſtarium eſt indicium, phantaſiam illius atq; etiam linguā commoueri & excitari à ſuperiori ſpiritu, qui ſpiritus non ipſe Deus, vt ſpecialis motor, ergo eſt Angelus. Deniq; hæc veritas probatur ratione D. Tho. hîc, quæ eſt eiuſmodi. Ordo Vniuerſi expoſtulat, vt in illo reperiantur aliquæ creaturæ, quæ aſsimilentur Deo ſecūdùm illud per quod cauſat ipſum Vniuerſum, ſed Deus cauſat Vniuerſum per intellectum, ergo reperiuntur creaturæ intellectuales, quæ aſsimilantur Deo prout intellectiuus 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 Vniuerſo, verum etiam illos eſſe ſubſtantias ſpirituales omnino incorporeas, quoniam ſubſtantiæ intellectuales neceſſe eſt ſint ſpirituales & incorporeæ.

SED contra hanc rationem arguitur ſic. Hæc ratio nota innititur illi fundamento, ſcilicet quòd in Vniuerſo debent eſſe creaturæ, quæ aſsimilentur Deo perfectiori modo quo poteſt fieri ad ipſum aſsimilatio, ſed hoc fundamentum falſum eſt, ergo. Minor probatur. Nam ex illo ſequitur, quòd Deus produxerit in rerum natura creaturam perfectiſsimam, qua perfectiorem non poſsit producere, conſequens autem falſum eſt, quoniam diuina potentia non eſt exhauſta, ſed data quacunque creatura perfecta, poteſt perfectiorem producere. Sequela eſt euidens. Confirmatur. Effectus cauſæ æquiuocæ non poteſt habere perfectam aſsimilationem ad ſuà 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. Quāuis effectus debeat aſsimilari ſuæ cauſæ in ratione agendi, 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 operandi, 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 autem eſt abſurdum dictu, quia res materiales non aſsimilantur 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, q aſsimilatur Deo quantum ad potentiam per quam operatur, 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 reperiatur Angelus in Vniuerſo, ſed ſatis fuerit, quòd ſit in Vniuerſo anima rationalis, quæ intellectiua eſt & ſpiritualis, ergo. ¶ Quartò. Ex eo quòd in rerum natura reperiatur aliqua creatura intellectualis, non efficaciter colligitur, quòd illa ſit omnino incorporea nullam dependentiam nullamq; naturalem connexionem habēs ad materiam & corpus, ergo ex hac ratione D. Tho. nō ſufficienter probatur Angelum eſſe omnino incorporeum. Probatur antecedens. Nam anima rationalis intellectiua eſt, & tamen naturalem habet habitudinem
C ad corpus. Confirmatur. Ad rationem intellectionis tantum requiritur, quòd non exerceatur organo corporeo, non tamen eſt neceſſe, quòd non habeat aliquā dependentiam & naturalem habitudinem ad corpus (patet de intellectione animæ noſtræ dum eſt in corpore) ergo ex ratione intellectionis nō ſatis colligitur omnimoda immaterialitas Angeli.

PRO ſolutione nota primò, quòd inter omnes gradus entitatis quos noſter intellectus poteſt in Deo diſtinguere, ſupremus eſt gradus intellectualis, & ſimpliciter loquendo hic gradus eſt ſupremus in natura diuina. Ita docet Auguſt. in toto lib. 14. de Trinitate: & probat primò. Homo ſpecialiter dicitur factus ad
D imaginem Dei, eoquòd aſsimilatur Deo in gradu intellectualitatis, & 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. Ioannis. 3. dicitur, quòd in beatitudine erimus Deo ſimiles, quia videbimus Deum ſicuti eſt, ex quo ſic arguit Auguſtinus. 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 reperitur in natura diuina, qua Pater generat Filium, per ſe primò communicat gradum intellectualem, ergo. Maior eſt manifeſta, quia generatio naturalis eſt communicatiua naturæ, & per ſe primò communicat id quod eſt magis proprium naturæ. Minor vero probatur. Filius in diuinis perſe primò & ex vi ſuæ generationis recipit à Patre naturam diuinam ſecundum gradum intellectualitatis, quia procedit per intellectum, & idcirco appellatur Verbum, ergo. ¶ Nota ſecundò, quòd ad rationem Vniuerſi requiritur, quòd in illo contineantur gradus Vniuerſi poſsibiles entitatis, nā hoc ſonat Vniuerſum, id eſt, complectens vniuerſitatem omniū graduum

dum entitatis. Neque consentio quibusdam Theologis dicentibus, quòd intra Vniuersum debent reperiri illi gradus entitatis, qui sunt communicabiles creaturis, putant enim isti Theologi in Deo reperiri aliquem gradum entitatis, qui incommunicabilis est naturæ creatæ, saltem communicatione substantiali & essentiali. Ego verò è contra existimo nullum esse gradum entitatis in diuina natura, qui nō sit communicabilis substantiali communicatione alicui creatæ naturæ. Ratio est, Quoniam omne bonum ea ratione qua bonum est, est diffusiuum sui & est communicabile; sed omnis gradus entitatis habet specialem rationem boni, ergo est communicabilis secundùm propriam sui rationem. Verum est tamen, quòd non communicatur gradus diuinæ entitatis in creaturis secundùm eam perfectionem qua in Deo reperitur, hoc enim est impossibile. Ex hoc colligitur non esse formidandum (vt hîc formidat Caietanus) admittere nullum esse gradum entitatis in diuina natura aut potentia, qui non sit de facto communicatus intra Vniuersum. Quoniā vt modo probabam, omnis gradus entitatis communicabilis est creaturis, sed perfectio naturalis Vniuersi exposstulat, quòd intra ipsum contineantur vniuersi gradus entitatis qui communicabiles sunt ergo. ¶ Nota tertiò, quòd aliud est loqui de gradibus rerum, aliud de speciebus contētis sub quolibet gradu. Etenim iuxta mentem D. Tho. hîc, ratio Vniuersi exposstulat, vt intra ipsum contineatur cōmunicatus supremus gradus rerum, quo altior esse non possit etiam per absolutam Dei potentiam; & hic est gradus intellectualis, vt patet ex dictis. Cæterùm non docet D. Tho, quòd hic gradus sit de facto communicatus in perfectissima specie, qua perfectior non possit dari per diuinam potentiam: imò sub quolibet gradu rerum possent produci infinitæ aliæ species syncathegorematicè, lōgè perfectiores his quæ productæ sunt.

AD argumenta. Ad primum ex dictis patet solutio. Ad confirmationem dicitur, quòd non est contra rationem causæ æquiuocę, quòd producat effectum sibi similem in forma, per quam operatur, ita vt formaliter effectus & causa eandem subeant denominationem, dum tamen illa forma prout est in effectu non possit attingere ad illam perfectionem, quā habet secundùm quòd est in causa. v. g. Sol non solùm est causa æquiuoca, quatenus producit calorem aut aliquem alium effectum, qui non formaliter, sed virtualiter tantum in ipso Sole continetur; verum etiam est causa æquiuoca respectu lucis quam producit in diaphano, quanuis lux formaliter sit in sole, eò quòd lux producta in diaphano nequit peruenire ad eam perfectionem, quā habet lux secūdùm quod est in sole. Hoc quidem si verū est in Sole respectu lucis, multò tamen certiùs 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 necessùm 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 assimilatur causæ in ea forma, per quam causa operatur, & in modo essendi. Et quoniam totum Vniuersum est effectus totalis Dei & per se primò intentus, rationabiliter asseritur, quòd in illo debet reperiri hæc assimilatio 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 supremum intellectualitatis propter effectus materialitatem. Cæterùm totum vniuersum collectiuè sumptum capax est huius perfectæ assimilationis secundùm aliquam partem sui. Secunda causa est quia, totum Vniuersum est effectus per se primò intentus à Deo, atque adeo exposstulat perfectissimam assimilationem, quæ esse possit à Deo. Cæterùm particulares creaturæ sunt effectus secundariò intenti à Deo propter totum vniuersum, sicut partes intenduntur propter totum, & ita non debuit in qualibet creatura particulari exprimi similitudo perfecta ad Deum, sed hoc pertinebat ad totum vniuersum. Ad secundam confirmationem respōdetur, quòd effectus Dei per se primò non assimilantur diuino intellectui secundùm quòd habet rationem potentiæ, 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 omnino immaterialis, & præterea est identicè & formaliter idem cum natura intellectuali diuina & cum diuino intellectu. Vt ergo effectus Dei perfectè assimiletur huic formæ etiam quantum ad modum essendi, requiritur, 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, q̄ anima rationalis nō est intellectualis naturæ sed rationalis. Ratio autem D. Tho. hic efficaciter conuincit, q̄ intra Vniuersum debet reperiri creatura aliqua, quæ sit naturæ intellectualis, atque adeo non fit satis rationi D. Tho. ex eo quòd reperiatur anima rationalis intra vniuersum, sed præterea statuenda est quædam alia altior creatura quæ sit naturæ intellectualis, & hanc appellamus Angelum. Hæc solutio mihi non probatur, quoniam anima rationalis reuera continetur intra gradum intellectualis naturæ; & in hoc conuenit cum Angelis, quanuis teneat infimum locum in isto gradu, eò quòd est pura potentia in natura intellectuali, sicut materia prima in natura corporea. Quocirca respondetur cum Caietano hic, quòd anima rationalis non est natura quædam totalis, quæ habeat proprium locum intra vniuersum, sed est pars hominis: ratio autem D. Tho. probat, q̄ intra vniuersum debet reperiri aliqua creatura 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 inferioribus reperiuntur quam plurimæ naturæ totales, quare in supremo gradu, in quo magis splendet perfectio vniuersi & virtus primæ causæ, non debet reperiri aliqua natura totalis & integra, quæ perfectè participet istum gradum? ¶ Ad quartum respondetur, quòd incorporeum, 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

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. Cæterùm ex operatione intellectuali perfecta, & quæ procedit à natura completa & totali in genere intellectuali, optimè colligitur omnimoda immaterialitas & totalis independentia à corpore, eò q 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 2. 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. 30. lib. 6. &. 9. & opuſ. 42. 1. 4. & 5. † tex. 6. tomo. 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 autē 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 forma tantum, 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 materiā. 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 q 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 q 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, q eadem eſt materia vniuerſalis ſpiritualiũ & corporalium: vt intelligatur q 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 q forma ſpiritualis & corporalis recipiatur in vna parte materiæ: quia ſic vna & eadē res numero eſſet corporalis & ſpiritualis. Vnde relinquitur, q alia pars materiæ ſit quæ recipit formam corporalē, & alia quæ recipit formam ſpiritualem. Materiã autem diuidi in partes nõ conuenit, niſi ſecundũ quòd intelligitur ſub quantitate: qua remota remanet ſubſtãtia indiuiſibilis, vt dicitur in. 1. Phyſic. * Sic igitur relinquitur, q materia ſpiritualium ſit ſubſtantia ſubiecta quantitati, quod eſt impoſsibile. Impoſsibile eſt ergo q vna ſit materia corporalium & ſpiritualium. Sed adhuc vlterius impoſsibile eſt q ſubſtantia intellectualis habeat qualemcunq; materiam. Operatio enim cuiuſlibet rei eſt ſecundùm 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 indiuiduales formæ, quas intellectus non apprehendit ſecundùm quòd huiuſmodi. Vnde relinquitur, q ſubſtantia intellectus eſt omnino immaterialis. Non eſt autem neceſſarium q ea quę diſtinguuntur ſecundùm intellectum, ſint diſtincta in rebus, quia intellectus non apprehendit res ſecundum modum rerum, ſed ſecundùm 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 †.

Tex. 15. vi detur habe ri. tom. 2.

q. 3. art. 3. q ad. 1.

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.

8. Met. tex. 10. tom. 3.

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 ſecundùm ipſam conſtituatur in eſſe alicuius ſpecici, vel aeris, vel ignis, vel cuiuſcunque alterius.

Sic autem

Sic autem intellectus non recipit formam: alioquin verificaretur opinio Emped.† qui posuit quòd 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.

Li. 1. de anima, apud Arist. text. 25. tom. 2.

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.

9. 3. art. 4.

AD quartum dicendum, quòd omnis creatura est finita simpliciter in quantum esse eius non est absolutè subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui aduenit. 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 infinitę 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, in quantum, scilicet, recipit esse à suo superiori: sed est infinita inferius, in quantum 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. Vide 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 secundùm 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 Vniuerso, 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 secũdùm qualitates accidentales & secundùm operationes potest conuenire cuicunque naturæ, etiam intellectuali ratione alicuius potentiæ immaterialis, & ita non est propria conditio materiæ. Hæc mutabilitas conuenit Angelo secundùm 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. &. 8. tex. 10. &. 42. Cæterùm 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

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. hîc,cuius explicationem lege apud Caieta.in hoc artic. ¶Circa ſolutionem ad primum, vide Caietanum hîc. 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, q̃ 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 connenit formæ ſecundùm ſemetipſam.Et ita intellectus recipit ſpeciem intelligibilem ſecundùm propriam rationem huius formæ. ¶Sed arguit quis.Species quæ recipitur in intellectu fit 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 fit 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 materiã, ſed accipiunt materiam metaphoricè pro potentia receptiua.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 matrria & 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 Et in. d. 3. q. 1. art. 3. Et. 2. cō. c. 91. & 92. Et po. q. 6. ar. 6. cor. fi. & opu. 15. c. 2. 3. & 4. †Art. 1. huius quæst.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd Angeli non sint in aliquo magno numero. Numerus enim speciei quā titatis est, & sequitur diuisionem cōtinui. 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 secundùm aliquem determinatum numerum paucum, qui à nobis apprehendi potest. Ergo Angeli non sunt in maiori multitudine, quàm motus corporum cœlestium.

Cap. 4. aliquantulū à prin. ¶ 4 Præterea. Dionys. † dicit. 4. cap. de diuin. nomin. quòd propter radios diuinæ bonitatis subsistunt intelligibiles, & intellectuales omnes substantiæ. Sed radius non multiplicatur, nisi secundùm diuersitatem recipientium. Non autem potest dici quòd materia sit receptiua intelligibilis radij, cùm substantiæ intellectuales sint immateriales, vt supra ostensum est *. Ergo videtur quòd multiplicatio substantiarum intellectualium nō possit esse nisi secundùm exigentiam primorum corporum: scilicet cœlestium, vt ad ea quodammodo processus prædictorum radiorum terminetur. Et sic idem quod prius.

Art. 2. huius quæst.

SED contra est, quod dicitur Dan. 7. Millia milliū ministrabant ei, & decies centena millia assistebant ei.

RESPONDEO dicendum, q̄ circa numerum substantiarum separatum diuersi diuersis vijs processerunt. Plato enim posuit * substantias separatas esse species rerum sensibilium, vt pote si poneremus ipsam naturam humanam esse separatā: & secundùm hoc oportebat dicere, quòd substantiæ separatæ sint secundùm numerum specierum sensibilium. Sed hanc positionē improbat Aristot. † ex eo quòd materia est de ratione specierum sensibilium. Vnde substantiæ separatæ non possunt esse species exemplares horum sensibiliū, sed habent quasdam naturas altiores naturis rerum sensibilium. Posuit tamen Arist. † quòd illæ naturę perfectiores habent ordinem ad sensibilia ista secundùm rationem mouentis & finis. Et ideo secundùm numerū primorum motuum conatus est adinuenire numerū substantiarum separatarum. Sed quia hoc videtur repugnare documentis sacræ scripturæ, Rabbi Moyses Iudæus volens vtrumque concordare, posuit quòd Angeli secundùm quòd dicuntur substantiæ immateriales multiplicantur secundùm numerum motuum vel corporum cœlestium, secundùm Arist. † Sed posuit q̄ Angeli in scriptura dicūtur 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, q̄ 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 & cōstrictam excedentes nostrorum materialium numerorū commensurationem. Et huius ratio est, quia cùm 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, q̄ corpora incorruptibilia, quæ sunt perfectiora inter corpora, excedunt quasi incomparabiliter secundùm magnitudinem corpora corruptibilia. Nam tota sphæra actiuorū & passiuorum est aliquid modicum respectu corporū 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 discreta, causatus ex diuisione continui, sed causatus ex distinctione formarum prout multitudo est de transcendentibus, vt supra dictum est *. Q. 11.

AD secundum dicendum, q̄ ex hoc quòd natura Angelica est Deo propinqua, oportet quòd habeat minimum de multitudine in sui compositione. Non autē 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, q̄ ratio illa procedit secūdùm opinionem eorum, qui causam distinctionis rerū ponebant esse materiam. Hoc autem improbatū est *. q. 47. ar. 1. Vnde multiplicatio Angelorum neque secundùm materiam, neque secundùm corpora est accipienda, sed secundùm diuinam sapientiam diuersos ordines immaterialium substantiarum excogitantem.

Ita refert Arist. 1. metaph. tex. 6

Li. 1. meta. tex. 31. per multos tex tus tom. 3.

Li. 12. Metaph. text. 43. tom. 3.

Lib. 2. perplexorū. c. 4. & 6.

Lib. 12. metaph. text. 43. tom. 3.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio est. Angeli creati sunt in numero excedēte omnē multitudinē rerū corporalium.

COMMENTARIVM.

HÆC conclusio videtur omnino limitāda quātū ad species substātiales rerū corporaliū. Nō enim credibile apparet, q̄ numerus Angelorū excedat numerū omniū indiuiduorū materialiū, ita q̄ excedat numerū arenarū maris. Hæc limitatio colligitur ex D. Tho. in. q. 6. de potentia. art. 6. in corpore circa finē, 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.

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. Idē dicit Hugo de Sancto Victore ſupər 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 aliqua 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 frequēs 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, Quãtò aliqua natura alijs perfectior eſt, tantò illas excedit quantitate ſeu numero. Hæc ratio non placuit Durando in. 2. diſtin. 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, ꝙ 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, ꝙ in naturis, quæ propter ſeipſas intenduntur, quantitas ſeu numerus proportionē debet habere cum naturali perfectione ipſarum. Et ita videmus, quòd

quòd magnitudo corporum cæleſtium reſpondet magnitudini perfectionis, quam habent corpora cęleſtia in ratione naturæ corporæ. 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, vtrùm ſecundùm fidem numerus angelorum excedat numerum animarum rationalium? Et videtur quòd ſic. Quoniam ad fidem pertinet, ita ſaltim quòd oppoſitum non eſt ſana doctrina, quòd 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 facilè 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.

264 3.d.3.q.1. art.4.&2. cõ.c.91.& 92.&93. rtione.4. &ſp.art.9. &opu.30. l.6.&lec.9 pin.&op. 31.col.

AD QVARTVM ſic proceditur. Videtur, quòd Angeli non differant ſpecie. Cùm 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. Li. 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 vnus ſpeciei: ſicut etiã impoſsibile eſſet dicere, q̃ eſſent plures albedines ſeparatæ, aut plures humanitates; cùm 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 ſecundùm diuerſos gradus naturæ intellectiuæ.

AD ſecundum dicendum, quòd magis & minus ſecundùm quòd cauſantur ex intẽſione & 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 protendi 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.

SVMMA ARTICVLI.

Concluſio eſt. Omnes Angeli ſpecie inter ſeſe differunt. Ratio eſt. Quia nõ habent materiã.

COMMENTARIVM.

DVbitatur de veritate concluſionis. Et hoc dubiũ in duplici ſenſu poteſt diſputari. Primò, Vtrùm de facto & ſecundùm ordinem naturæ plures Angeli reperiantur in vna ſpecie. Secundò, An de potẽtia Dei abſoluta poſsint eſſe plures Angeli in eadẽ ſpecie ſpecialiſsima. Dixi ſpecialiſsima, quoniam nulli dubium eſt, plures Angelos reperiri de facto in eadem ſpecie ſubalterna. In quo ſenſu fortaſsis 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 Damaſce. lib. 2. de fide. c. 3. ſed tamen Theologi ſcholaſtici conantur, vt poſſunt, 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. hîc. & 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. Bouauentura in. 2. d. 3. in. 2. parte diſtinctionis. q. 1. Durand. diſtin. 3. q. 3. Gabriel. q. 1. Marſilius in 2. q. 3. art. 3. hic autor dicit, q̃ ſententia D. Tho. eſt longe probabilior in doctrina Ariſt. & ita ipſe refert quoſdam philoſophos Peripateticos pro hac ſententia D. Tho. addit tamen quòd oppoſita ſentẽtia probabilior apparet, ſi attendamus ad modum quo ſcriptura loquitur de numero & officijs Angelorum. Primum omniũ in hac quæſt. videtur mihi moderandus modus loquẽdi D. Bonauenturæ. Nam hic autor inſinuat ſententiã, 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 ſententiã D. Tho. eſſe magis conſentaneã 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, libentiùs conſentiunt, ne putent Philoſophi Theologos pro

A ſuo libito rationem naturalem deſerere. ¶Sed probatur ſententia D. Tho. Ariſt. 12. Metaph. text. 49. dicit, q̃ 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, nõ poſſunt ſolo numero diſtingui. Eãdem ſententiã 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 nõ
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 ſubſtantiarũ, vt aduertit D. Bonauentura loco citato) ſed in Angelis materia non eſt principium indiuidualis diſtinctionis; quia in illis non reperitur materia, forma autem nõ poteſt eſſe principium indiuidualis diſtinctionis, ſed ſpecificæ & eſſentialis (omnis enim diſtinctio, quæ radicaliter prouenit à forma, eſſentialis eſt & ſpecifica, quia forma eſt principium cõſtitutiuum eſſentiæ) ergo om
C nis diſtinctio in Angelis eſt eſſentialis & ſpecifica. Secũdò 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 na
D tura, ſed tantum propter conſeruationem ſpeciei, ergo 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 multiplicãtur in pluribus indiuiduis, quia in vnico indiuiduo poteſt perpetuò conſeruari, ergo. Huic argumento Alexãder Alenſ. loco citato reſpondet, q̃ ſpecies Angelica multiplicata fuit in pluribus indiuiduis, vt ex qualibet ſpecie Angelica plures Angeli Deo miniſtrarent, & efficeretur ſociabilis quædã reſpublica in cæleſtibus; quia Angeli diuerſarũ ſpecierũ nõ poſſunt perfectã ſocietatem & valde amicabilẽ inter ſeſe habere. Sed tamen hæc ſolutio licet habeat aliqualem apparentiam, non tamen eſt ſufficiens, tum quia nõ fundatur in ipſa ratione naturæ Angelicæ, ſed in ratione valde extrinſeca; tũ etiam quia ad miniſteriũ diuinum parũ retulerit q̃ miniſtri Dei differant ſpecie inter ſe ſe aut ſolo numero. Præterea, cũ ſocietas præcipua illius reipublicæ cœleſtis magis attendatur ſecundũ cõmunicationem gratiæ quã naturæ, & cõmunicatio gratiæ nõ expoſtulet identitatẽ naturalẽ ſpecificã, ex ratione ſocietatis reipublicę cœleſtis debile ſumitur argumentũ ad multiplicãda indiuidua Angelorũ intra eandẽ ſpeciẽ. Deniq; cũ omnes Angelorũ ſpecies conueniant in eodẽ gradu naturæ, ac proinde magnam inter ſeſe habeant affinitatem,

facilè

facilè inter Angelos diuersarũ specierũ potest coalescere amicitia,& conciliari societas etiã in naturalibus. D. Bonauent. vbi supra colligit multitudinem Angelorum intra eandẽ speciem, ex eo q̃ multi Angeli deputantur eidem ministerio secundùm speciẽ,scilicet,ad custodiam omnium hominũ. Sed hæc ratio etiam debilis apparet,quoniã licet Angeli eiusdem ordinis differant specie inter se se,tamen propter conuenientiam quã habent in vno & eodem ordine possunt deputari omnes consimili ministerio. Et prẽterea ista ratio aliquid probaret,si natura Angelica ex semetipsa haberet naturalẽ proportionem ad hæc ministeria gerenda. Sed tamen Angeli non ex ordine naturæ, sed secundùm ordinem gratiæ deputantur his ministerijs,iuxta voluntatẽ 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. Nã vt habet communis Sanctorum doctrina,quæ colligitur ex August.in Enchirid.cap.29. homines prædestinati sunt ad reparandum Angelorum ruinas:sed multi homines erunt æquales in dignitate gratiæ & gloriæ, illi saltim qui cum sola gratia baptismali decedunt,ergo illi Angeli,ad quorum ruinã instaurandã assumuntur isti homines,æquales fuerãt in gratia,& essent æquales in glorię dignitate,si perseueraſſent.Patet cõsequentia.Quia homines isti collocãtur in sedibus cœlestibus, quas occuparent illi Angeli si non cecidissent. Ad hoc respondetur, q̃ homines non ideo dicuntur prædestinati ad reparandum Angelorum ruinas, quia proportionabiliter gradus gloriæ hominum debeat correspõdere gradui gloriæ,quem haberent Angeli qui ceciderunt. Nã certũ est B.Virginem excedere in gradu gloriæ,non solum omnes Angelos qui modo beatitudine fruuntur,sed etiã gloriam quã haberet supremus Angelus eorum,qui ceciderũt. Igitur illa doctrina Sanctorũ intelligenda est crassã(vt dicunt) Minerua,ita q̃ nõ sit necesse,q̃ 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 argumentũ est.Sequitur ex dictis, q̃ Angelus. v. g. Gabriel nõ sit indiuiduum propriè loquendo neq; prima substantia, sed quædã species separata, consequens est falsum, quoniã 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 principiũ constitutiuum indiuidui, sed naturæ specificæ tantum;sed quicunq; Angelus est forma simplicissima,ergo.Cõfirmatur.Primo.Nam si forma Angeli est principium primũ cõstitutiuum indiuidui nulla ratio potest assignari, quare in eadẽ specie Angelica non sint plura indiuidua,cũ indiuiduatio in Angelis sumatur à forma.Confirmatur secundò.Principium indiuiduans est limitatiuum specificæ naturæ,quoniã natura specifica limitatè & contractè cõtinetur in quolibet indiuiduo;sed forma non est primum principium limitatiuum naturæ specificæ, ergo. Minor patet ex Diuo 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,nõ est constitutiua indiuidui. ¶ Ad hoc argumentum respondetur cũ D.Tho. in opus. 16.cap. vlt.q̃ quilibet Angelus cum proprietate est indiuiduũ & prima substantia.Neq; satis est dicere,q̃ duo Angeli differunt numero transcendentali, sicut dicũtur differre duæ species substantiales; sed necessarium est fateri, q̃ differunt indiuidualiter, quanuis non solum indiuidualiter,sed etiam specificè distinguãtur. Ad argumentum ergo negatur sequela, & ad probationẽ dicitur q̃ forma nõ potest esse principiũ immediatè & primario constitutiuum indiuidui,bene tamẽ secundariò & mediatè,& ita cõtingit in forma Angelica, quæ immediatè constituit naturam specificam, mediatè vero indiuiduum & primã substantiam.¶ Ad primã cõfirmationẽ negatur sequela. Pro quo nota, q̃ forma Angelica dupliciter potest intelligi cõstituere indiuiduum. Primò, per semetipsam ita quòd se ipsa immediatè constituat naturã & mediatè indiuiduum nõ ob aliã causam, nisi quatenus est forma irreceptibilis in materia, & non participabilis in aliquo subiecto aut in aliquo alio indiuiduo.Secundò modo potest intelligi constituere indiuiduum per aliquã proprietatẽ substantialẽ ex ipsa forma resultantẽ,quæ proprietas æqualis est ipsi formę cõsideratæ in tota latitudine suæ speciei;ita q̃ forma secũdùm quòd continet omnẽ perfectionem debitã suæ naturæ,est causa illius proprietatis, & per illã indiuiduatur. Vterq; iste modus est probabilis, primus tamẽ apparet probabilior & magis consentaneus D. Thom.in opus.citato,& Arist.7.Meta.tex.20.dicẽti q̃ in substãtijs separatis idẽ est quo est, & quod quid est, id est, idẽ est forma & indiuiduũ. Iuxta vtrũq; modũ respõdetur ad argumentũ, q̃ indiuiduũ in quolibet Angelo adæquat totã naturã specificam,quoniã indiuiduatio sumitur à forma absq; aliqua limitatione formæ, & ex consequẽti nõ possunt esse plura indiuidua in eadẽ specie. ¶ Ad secundã confirmationẽ negatur,q̃ principiũ 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,q̃ limitet naturã, sed quòd compleat illam & reddat irreceptibilem in aliqua materia & incõmunicabilem alijs indiuiduis. ¶ Ad tertiam confirmationẽ negatur sequela. Ratio differentiæ est,quia si daretur humanitas separata ab omni materia, illa ex sua natura esset receptibilis in materia & 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 secundò de alio sensu quæstionis. Vtrùm per potentiã Dei absolutam possint esse plura indiuidua in eadẽ specie Angelica? Caiet. loco citato negatiuã partẽ tuetur. Scotus in.q.7. citata dicit,q̃ est hæc sentẽtia omnino asserenda, si sequamur rationem D.Tho.propter quam docet non reperiri de facto plures angelos in eadẽ specie.Probatur hæc sententia. ¶ Primò.Proprietas indiuidualis non est totaliter

liter accidentalis & extrinseca, sed debet esse substantialis,& desumpta ex aliquo principio intrinseco, nã proprietates purè accidentales & extrinsecę aduenium 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 & possibilem 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. hîc 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 suppositò 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 fine 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 fueritad 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 loquitur de omnimoda impossibilitate, quæ fundatur in repugnãtia contradictionis;sed de impossibilitate,quæ consideratur secundùm potentiã & ordinẽ naturalem.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm Angeli sint incorruptibiles.

265

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur,quòd Angelinon sint incorruptibiles. Dicit enim Damas.† de Angelo, quòd est substantia intellectualis, gratia & non natura immortalitatem suscipiens. 2.d.3.q.1.ar.1.co. Et d.7.q.1.ar.1.cor.Et.2.có.c.54.& 91.3.Et po.q.5.ar.3.& 4.cor. & opus.3.ar.74 Et op.9.q.47. †Lib.2.ortho.fid.c.3

¶ 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. †Circa finẽ 5.fol.à princi.l. numerando.

¶ 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. †Li.16.moral.cap.18. nó procul à princ.

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. †Cap.4.parum à principio.

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 secũdùm 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 secundùm suã materiã. Et huius incorruptibilitatis signũ accipi potest ex eius intellectuali 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. Art.1.& 2. huiꝰ quæst. Art.2.huius quæst.

AD primum ergo dicendũ,ꝙ Damasc. accipit immortalitatẽ perfectã, quæ includit omnimodam immutabili-

tabilitatem: quia omnis mutatio est quædam mors, vt Augustꝰ† dicit. Perfectam autem immutabilitatē angeli non nisi per gratiam assequuntur: vt infra patebit†.

Lib. 3. con. Maximinū c. 12. à medio tom. 6. & in epist. ad Dioscor. circa med.

†Q. 62.

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 necessariū est quod habet causam suæ necessitatis. Vnde non repugnat necessario 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 ponit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conseruationem, sed per hoc quòd in seipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiæ.

q. 44 ar. 1.

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 rationē 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 primò, 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 æterna, ergo. Tertiò probatur. Anima rationalis secundùm fidē 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 definiēdum immortalitatē animæ rationalis. Deniq; iste est cōmunis sensus omniū 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 Augustꝰ. Eugubi. in toto lib. 8. de perenni philosophia. Hoc etiam expresè docet Aristꝰ. 2. de Cœlo. tex. 36. & 12. Metaph. tex. 44. Præterea hæc conclusio est adeò 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 omnis Sancti & Theologi, vt colligitur ex testimonio citato D. Petri. Præterea Augustꝰ. lib. de Ecclesiasticis dogmatibus. c. 12. docet hanc sententiam tanquàm veritatem catholicam, & Dionysius locis citatis.

Ad argumenta. Ad testimonium Apostoli dicitur primò cum Ambrosꝰ. 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 pendent 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 Conciliū. 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 perfeitate

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 præſuppoſita 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 Caieta no 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 perfeitate Phyſica, neceſſe eſt, quòd proueniat ex aliquo principio intrinſeco eſſentiali, nam aliàs non per ſe, ſed per accidens conueniret, ergo quòd 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 perfeitate Phyſica, conuenit etiam perfeitate 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 præſuppoſito. Cæterùm quod conuenit per ſe Phyſicè, conuenit quidẽ ex aliquo principio intrinſeco & eſſentiali, ſiue actiuo ſiue paſsiuo; ſed præſuppoſito aliquo extrinſeco, ſcilicet, actione agentis. Et ita eſſe conuenit formæ per ſe, præſuppoſito 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; ſuppoſito verò, vt receptiuo, vt quod, præſuppoſito 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.

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.

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. Periarchôn †, 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. Demus Deo ſoli ſicut immortalitatem ſic incorporeitatem, cuius natura ſola neque propter ſe, neque propter alium ſolatio indiget inſtrumenti corporei. Liquet autem omnem ſpiritum creatum corporeo indigere ſolatio. Auguſt. † etiam dicit ſuper Geneſ. ad lit. Dæmones aera 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 vitificant 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 inquantum 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 Auguſt. † 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 quòd ſpiritus creati indigeant corporali inſtrumento, non naturaliter vnito, ſed ad aliquid aſſumpto, vt infra dicetur †. Auguſt. 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 metaphoricè propter ſimilitudinem rationis.

AD

Serm. 6. circa princ. & ſerm. 5.

Li. 2. c. 17. & li. 3. ſup. Gen. c. 10. in prin. tomo. 3.

Homil. 10. in Euan. circa prin.

Ca. 4. parũ à princip.

q. 75. ar. 2.

q. 84. ar. 6. & 89. ar. 1.

q. 50. ar. 1.

Li. 7. de ciuit. Dei. c. 6. tom. 5.

Art. ſequenti.

266 2. d. 8. ar. 1. Et. 2. cont. c. 48. 49. & 90. Et poſt. q. 6. arti. 6. Et mal. q. 16. ar. 1. Et ſpiritu. art. 5. Et opuſ. 211. art. 3. c. 21. Et op. 15. c. 18.

† Li. 1. c. 6. in fin. to. 4.

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.

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.

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 exẽplo adducto animæ rationalis ponere intellectũ agentem, vt anima quæ eſt imperfecta, & in potẽtia ad intelligendum reducatur in actum, ergo non cõcluditur inde eſſe neceſſariam aliam ſubſtãtiam perfectè intelligentem, neque vnitam corpori. ¶ Secundò. In genere naturæ ſenſitiuæ inueniuntur quædam animalia imperfectè ſentientia, & tamen inde 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.

Pro ſolutione huius difficultatis nota cũ Caietano hîc, 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, quòd 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.

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 poſsibilem, 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 ſpecies congenitas naturaliter & non ab extrinſeco acquiſitas: iſte modus poſsibilis 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 poſsibilem 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 hîc, quòd prædicata accidentaria ſunt in duplici ordine, quædam ſunt accidentaria ſuperiori & inferiori, quædam ſunt accidentaria ſuperiori, eſſen-

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,

A 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 domine. ¶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
B 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 diui. nom. 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
C & finitam eſſentiam, definitumque ſibi locum vendicant, quæ omnia propriùs 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 expreſsiùs 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
D 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, quòd 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 ſenten
E tiam. 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. Secũdùm rationem naturalem multo probabilior eſt ſentẽtia, quæ negat Angelos eſſe corporeos. Probatur ex rationibus quę ſiunt ab Ariſt. 12. Met. c. 6. 8.

Met.c.6.8. & vltimo, quæ quidem sunt egregiæ. Nam A
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 haberēt corpora incorruptibilia & indefatigabilia, contra: nam corpora attributa Angelis ab illis qui oppositū opinantur, sunt ignea, vel aerea, ergo corruptibilia, vel fatigabilia. Deinde accedit ratio D. Tho. quam fecimus ex quæst. 70. & 76. scilicet quòd corpus impassibile non est aptum vt vniatur formæ intellectuali quia nō potest prodesse ad perfectam operationem formæ intellectualis. Vnde B
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 primū, sequitur eos habere sensitiuam cognitionem & passiones & perturbationes. 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, tūc profecto essent miserabiliores hominibus. Est enim miseria magna pati huiusmodi perturbationes, ergo bonū esset spiritui relinquere huiusmodi corpus post acquisi C
tam cognitionem à rebus. Si autem dicatur quòd Angelorum corpora non sunt mēbris 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 deseruirēt ipsis Angelis: nō 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 D
corpora, quia omne corpus quod mouet, mouetur: & tunc aut mouerent propriū corpus in formādo 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 cōpositi ex corpore & spiritu intellectuali. Si vero dicatur secundùm, quòd Angelus mouet propriū corpus tanquam motor extrinsecus & per se subsistens, tunc qua ratione mouet illud corpus immediate poterat aliud mouere, atque adeo nō opus habet proprio cor- E
pore. Eo vel maximè quòd tunc illud corpus nō diceretur proprium, siquidem non pertineret ad propriam substantiam. Præterea aut illa corpora essent solida, aut fluxibilia & liquida: hoc secūdum esset maxima imperfectio, quia talia corpora facile cederent diuisioni, & in varias formas transmutarētur, 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 cōtineretur 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 nō potest affirmari absque aliqua temeritate, quòd Angeli habēt corpora. Probatur. Nam in concilio Lateran. sub Innocentio III. distinguitur expressè 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 istū mundum corporeum diceretur aer spiritualis creatura, atq; adeo non bene distingueretur inter spiritualem & mūdanam atq; corporalem creaturam. Deinde secundum hanc explicationem, anima hominis posset dici habere corpus aereum, nam dicitur homo compositus ex spiritu & corpore, q̄ secūdùm spiritum communicat cum Angelis, ergo anima hominis habet etiā corpus aēreū; alias esset perfectior Angelis, aut nō communicat cum illis in ratione spiritus & mentis, quæ omnia repugnāt cōcilio dum dicit; Deinde humanam quasi cōmunem 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 composita ex corpore quodam aēreo & mente. Hæc doctrina valde cōfirmatur ex modo loquendi scripturæ, vbi nomine spiritus intelligitur sæpissime 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 etiā 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, cōtra spiritualia nequitiæ in cœlestibus. Quem locum D. Basilius contemplatur in homil. cui est titulus, quòd Deus non est autor malorum circa finem, vbi asseuerat, q̄ dæmones sunt incorporei, & explicat illud verbū, In cœlestibus, nō 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 animā hominis esse mortalem, quia erat corporea. In super nomine inuisibiliū intelligūtur spiritualia & incorporea vt dicitur Rom. 1.

Inuisibilia

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 ſiquis 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, q̄ 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. q̄ 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, q̄oud 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 ipſi Angeli apparuerunt in corporibus aſſumptis, vt ſe ipſos 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.

267

AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur, q̄ 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. d. 8. ar. 1. Et poſt. q. 5. art. 7.

¶ 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. * Art. præc.

¶ 3 Præterea. Angeli non aſſumunt corpora de terra vel aqua: quia non ſubitò 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

li.15. de Ciuit. Dei ca. 23. circa princ. & li. 16.ca. 29. tom. 5.

SED contrà est, quòd Augustꝰ † 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 secūdùm 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.

Art. præce. & art. 1. q. 50.

AD primum ergo dicēdum, q̄ 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 Augustꝰ lib. 15. de Ciuit. c. 23. & Serm. 16. de diuersis, qui est tractatus tertius contra Manichæos tom. 10. & est communis sententia Theologorum in 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, q̄ Angelus possit assumere supernaturaliter alienam naturam ad vnionē hypostaticam, disputari solet in 3. p. q. 2. & 3. & pars 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. q̄ 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, q̄ 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. Et 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 aēra 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,

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 dęmon rapiat & portet localiter humana corpora, sed de particulari casu fiebat sermo, scilicet de quibusdam sceleratissimis fœminis, quę quidem seductæ dęmonum 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 affirmatiua 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.

268

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. art. 4. Et post. q. 6. arti. 8. Et quo. 3. 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 processiuo est vnum de operibus vitæ, vt patet in 2. de Anima †. manifestè autem angeli apparent in assumptis corporibus moueri. Dicitur enim Gen. 18. quòd Abraham simul gradiebatur 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. li. 2. de anima. tex. 13 tom. 2.

¶ 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. li. 2. de anima tex. 90. tom. 2.

¶ 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. 17. 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.

SED contra. Corpora assumpta ab angelis, non viuunt, vt supra dictū est *. Ergo nec opera vitæ per eos exerceri possunt. Art. prece. arg. 2. præcipuè.

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 som. * & vig. cuius est potentia, eius est actio. Vnde nihil potest habere cap. 1. ante med. to. 2.

opus

bere opus vitæ quod non habeat vitam, quæ est poten A
tiale 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 q̃ per figuras sensibilium, proprietates intelligibilium secundum similitudinem quandam dantur intelligi: ita non repugnat veritati sanctorum angelorũ, quòd per corpora ab eis assumpta videntur homines viuentes, licet non sint. Non enim assumũtur, nisi vt per proprietates hominis & opera hominis, spirituales proprietates angelorum, & eorum spiritualia opera designẽtur. Quod non ita congruè fieret, si veros homines assu- B
merent: quia proprietates eorum ducerent in ipsos homines, non in angelos.

A D secundum dicẽdum, quòd sentire est totaliter opus vitæ. Vnde nullo modo est dicendũ, q̃ angeli per organa assumptorum corporum sentiant: nec tamẽ 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
ca.15.inter principiũ & medijũ. membra aliæ virtutes, vt Dionys.† docet vlti. capite cœl. Hierarch.

A D tertium dicendum, quòd motus qui est à mo- C
tore coniuncto, est proprium opus vitæ. Sic autem non mouentur corpora assumpta ab eis, quia angeli nõ sunt eorum formæ. Mouentur tamen angeli per accidens, motis huiusmodi corporibus: cùm sint in eis sicut motores in mobilibus, & ita sunt hic, quòd nõ alibi. Quod de Deo dici non potest. Vnde licet Deus non moueatur motis his in quibus est, quia vbique est: angeli tamẽ 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 secundùm totum. Nec determinatur spiritui mouenti orbem, locus secun D
dùm aliquam determinatam partem substantiæ orbis, quæ nunc est in Oriente, nunc in Occidente, sed secundùm determinatum situm: quia semper est in Oriente
lib.8.text. 84.tom.2. 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, q̃ nec etiam comedere, propriè loquendo, angelis cõuenit, quia comestio importat sumptionem cibi conuertibilis in substantiam comedentis. Et quanuis in corpus Christi post resurrectionem, cibus non conuerteretur, sed resolueretur in E
præiacentem materiam: tamen Christus habebat corpus talis naturæ, in quod posset cibus conuerti. Vnde fuit vera comestio. Sed cibus assumptus ab Angelis neq; cõuertebatur in corpus assumptũ, neque corpus illud talis erat naturæ, in quod posset alimentũ cõuerti. 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
lib.16.de Ciuit. Dei c.29.à me dio, to.5. autem obtulit eis cibos, existimans eos homines esse, in quibus tamen Deum venerabatur, sicut solet Deus esse in Prophetis, vt Augustin.* dicit 16. de Ciuit. Dei.

A D sextum dicẽdum, 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, & earũ expetisse atque peregisse concubitum. Vnde hoc negare impudentiæ videtur. Sed Angeli Dei sancti nullo modo sic labi ante diluuiũ potuerunt. Vnde per filios Dei intelliguntur filij Seth, qui boni erant. Filias autẽ hominum nominat Scriptura eas quæ natæ erant de stirpe Cain. Neq; mirandũ est q̃ de eis gigantes nasci potuerunt. Neq; enim omnes gigantes fuerũt, sed multo plures ante diluuium quàm post. Si tamen ex coitu dæmonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semẽ ab eis decisum, aut à corporibus assumptis, sed per semẽ 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 Augustin.† dicit 3. de Trin.) vt sic ille qui nascitur, non sit filius dæmonis, sed illius hominis cuius est semen acceptum.

Lib.15.de Ciuit. Dei c.23.parũ à prin.to.5

li.de Trin. cap.8.& 9. tom.3.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio articuli est negatiua.

Ratio. Quia nihil potest habere opera vitæ, quod non habeat potentiale principium talis actionis, sed Angeli quanuis habeant principiũ ad figurandum & afficiendum quædam corpora & mouendũ illa per aliquem motum, qui habeat aliquid commune cum operibus vitæ corporalis, tamen non habent principiũ vitale corporale, quale requiritur ad huiusmodi actiones, propterea non propriè dicũtur exercere huiusmodi actiones sed metaphoricè. De quibus vide D. Tho. in solutionibus argumentorum. Huic doctrinæ consonat quod docet Arist. 2. de Anima tex. 87. dicẽs, quòd vox est actus animati corporis, & quod tibia aut lyra non emittit vocem propriè, sed secundùm metaphorã.

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

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 Aristot. 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.

1.di.37.q.3.arti.1.& 2.& 2.dist.6.art.3. Et po.q.3.ar.19.& quol.11.q.1.

†Boet. in li. An omne quod est, bonum sit, circa prin.

¶ 2 Præterea. Locus est quãtitas positionẽ habẽs. Omne autẽ quod est in loco, habet aliquem situm: sed habere sitũ non potest conuenire Angelo, cùm substãtia sua sit immunis à quantitate, cuius propria differentia est positionẽ habere. Ergo Angelus non est in loco.

†Li.4. Physic.tex.45. & 57.to.2.

¶ 3 Præterea. Esse in loco est mensurari loco, & contineri à loco, vt patet per Philosophum in quarto

†q.50.ar.1.

Physico-

libro.4. ex text.119. li.4. Physi. text. 35.& 49.to.2.

Physicorum †. Sed Angelus nō potest mēsurari neque 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.

† In collecta quę solet cantari in completorio.

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 situ 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 exterius multa operatos fuisse, vt occidisse multa millia hominum &c. Vnde rursus conuincitur, 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 propriè 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 secundùm locum, ergo non propriè est in loco; vtrumq́; 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 prę̄sentiā & 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 quanuis 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 seipsam 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 saltem 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 ſecundùm 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 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 Scoti in 2. diſt. 2. q. 6. quem ſequitur Gabriel ibidē q. 1. Et omnes nominales, qui omnes tenent, ꝙ 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, ꝙ Angelus eſt in loco per operationem non immanētem, ſed tranſeuntē. Aduerte tamē in hac opinione, ꝙ 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. v. g. quia Angelus preſidet 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 ꝙ 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 modo. Hactenus D. Tho. & fortaſsis 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, ſecūdùm 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. 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 immediate 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. Quòd 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 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 ꝙ huiuſmodi applicatio in ordine ad operationem comparatur illi non tanquam pura potentia, ſed potius tanquam habitus, de cuius ratione eſt, ꝙ ſit diſpoſitio potentiæ ad operationem, & ꝙ operās vtatur eo quando voluerit, & ita ſe habet prædicta applicatio Angeli reſpectu potentiæ operatiuæ. Ex hoc ſequitur aliud, ꝙ 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. Quemadmodum 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 ꝙ ſecundùm 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

dicta, ſcilicet cõmuniter, tunc Angelus dicitur eſſe perfectè in loco eo modo quo ipſe poteſt eſſe in loco. Ecce quomodo ſententia Caiet. vix differt à ſententia præcedenti. ¶ Eſt alia quorundam opinio, q̃ Angelus nõ eſt in loco niſi per operationem propriè dictam: hanc tamen opinionẽ in ſequentibus falſam eſſe oſtendemus.

PRO deciſione huius difficultatis ſit prima cõcluſio. 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 incorporea non erit propria ratio exiſtẽdi in loco. Probatur conſequentia. Nam ſi ſubſtantia corporea, cui cõpetit propriè eſſe in loco, nõ eſt immediata ratio 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 quãtitatem reſpectu corporis, & ſit veluti quantitas virtualis, per quam virtuosè contingit locum, & continet illũ. Item probatur concluſio. Si ſubſtantia incorporea ratione ſuæ eſſentiæ immediatè eſſet in loco non habita ratione ad operationem, ſequitur q̃ Angelus non eſſet in loco diuiſibili, ſed ſolum in indiuiſibili. Probatur ſequela. Quia ipſa ſubſtantia Angeli ſecundùm ſe eſt indiuiſibilis, ergo neceſſe eſt ad hoc vt ſit in loco diuiſibili quòd comparetur ad ipſum ſecundùm aliquem effectum virtualem vel actualem. Denique ſubſtantia Angeli ſecundùm ſe eſt indifferens ad quemcunque locũ, ergo vt ſit in loco ſingulari neceſſe erit aſſignare aliquid præter ipſam, ratione cuius ſit in iſto loco.

Secunda cõcluſio. Non requiritur ad hoc quòd Angelus ſit in loco, quòd operetur circa ipſum operationẽ propriè dictam. Probatur. Nam Angeli qui cuſtodiunt ciuitatem non ſemper actu operantur circa rem cuſtoditam. Non enim videtur intelligibile quid recipiat locus ille cuſtoditus ab Angelo. Item animæ damnatorũ & dæmonũ ſunt in loco infernali, & tamen circa ipſum nihil operantur, quin potius patiuntur ab illo, ac detinentur ab igne. Hanc concluſionem confirmant argumenta facta pro ſententia Caietani & Capreoli.

Tertia concluſio. Angelus eſt in loco per operationem communiter dictam iuxta modum quem explicat Capreolus & Caietanus, & videtur expreſſa ſententia D. Thomæ, vbi ſupra. Et probatur à ſufficienti diuiſione. Nam ſi Angelus non eſt in loco immediate ratione 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 modum exiſtendi in loco corporibus proprium.

AD primum argumentum reſpondetur, quod illa ſubſtantia corporea ablata omnino quantitate, 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 inſtantia. Nam prius natura eſt homo quàm ſit quãtus, & tamen non eſt prius hominem eſſe in loco, quã eſſe quantum 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 ſit in illa. In illa enim conſequentia variatur appellatio. ¶ Ad quartum negatur ſequela. Ad probationem reſpondetur eſſe diſcrimen inter ſubſtantiam corpoream & Angelum, q̃ ſubſtantia corporea prius natura extenditur ſecũdum partes per quantitatem intrinſecam ſibi, quàm per eandem commenſuretur loco: at vero operatio Angeli, ſiue applicatio virtutis ad operãdum non efficit ſubſtantiam 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 immediata 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 ratio formalis per quàm Angelus eſt in loco illo. ¶ Ad ſextum negatur ſequela. Eſt enim magna differẽtia inter 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 exiſtendi in loco qui competit agẽti corporeo, eſt ratione quantitatis; ſed modus proprius exiſtendi in loco, qui competit ſubſtantiæ ſpirituali, eſt per contactũ virtualem & intimũ ipſi corpori, in quo Angelus dicitur eſſe tanquã in loco. Ex quo ſequitur, quòd ſi Angelus contingit ſolum propria virtute vnam partẽ mobilis v. g. cœli, non erit in toto mobili, ſcilicet in toto cœlo tanquam 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 nullibi ſit tanquàm in loco. Cæterum non eſt negandũ, q̃ Angelus maneat in vniuerſo tanquam pars in toto, eò quòd Angelus habet ordinem cum alijs partibus vniuerſi, ex quibus conſurgit vnum vniuerſum. Quemadmodum etiam ſupremum cœlum eſt in mundo, & tamen non eſt in loco, ſed eſt tanquam pars præcipua inter creaturas corporales. Nihilominus crediderim, q̃ de facto nunquàm Angelus deſinit eſſe in aliquo loco, ſed ſemper applicat virtutem operatiuam alicubi, ſiue in cœlis, ſiue in terra. Et ratio eſt. Quia quanuis Angeli non dependeant à loco, ſunt tamen partes vniuerſi ad perfectionem creaturæ corporalis deſtinati à Deo. Et fortaſsis 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 facto, & ſi ſunt in loco illic, non ſunt per contactum propriæ virtutis. Ad hanc obiectionem Capreolus vbi

suprà respondet, quòd Angeli sunt in cœlo Empyreo, 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 significata. 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 fundamentũ illius relationis, quod nihil aliud videtur esse, quàm Angelum esse in loco. Non enim est fundamentum illius relationis, quòd Angelus sit concreatus, vt pars & compars cum illo cœlo respectu vniuersi: quoniam eiusmodi relatio quæ consurgit ex eo quòd Angelus sit creatus vt compars cum ipso cœlo, æqualiter etiam respicit terram: quapropter non erit relatio præsentialitatis Angeli in cœlo potiùs quàm in terra. Alia solutio est quorũdam, quòd Angeli sunt in cœlo Empyreo per applicationem virtutis operatiuæ, licet nunquàm quidquam operentur, quod existimant colligi ex Caietano: sed omnino falluntur. Nam quanuis Caietanus 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, si nunquàm illic operatur, non est potentia naturalis in cœlo, vt recipiat operationem ab Angelo, aliàs esset superflua talis potentia, imò etiam esset superflua applicatio virtutis Angelicæ. Quapropter Caietanus proponit duas solutiones. Prima, quòd Angeli non sunt in cœlo Empyreo tanquàm in loco. Et cum Scriptura dicit, quòd sunt in cœlo, significat, quòd sunt in beatitudine 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, 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 aliquam operationẽ & actionẽ in hæc inferiora. Vnumquodque enim creatum est à Deo propter suam operationem, 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 & rerũ generationes, & consequenter Angeli illic existentes perficiunt hanc virtutem cœli, vt efficaciùs attingat suum effectum, & fortassis vt attingat ad aliquem effectum specificũ, ad quẽ nõ attingeret, nisi vt instrumentum virtuosè perfectũ ab ipsis Angelis: sicut Sol attingit 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 inferiora. 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 pluribus locis simul.

270

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd Angelus possit esse in pluribus locis simul. Angelus enim non est minoris virtutis, quàm anima, sed anima est simul in pluribus locis, quia est tota in qualibet parte corporis, vt August. † dicit. Ergo Angelus potest esse in pluribus locis simul. 1. di. 17. q. 3. arti. 2. Et qõ. 4. ar. 1. cor. & 4. d. 44. qõ. 2. arti. 3. q. 2. 1. & po. q. 3. ar. 29. 1. † libr. 6. de Tri. cap. 6. tomo. 3.

¶ 2 Præterea. Angelus est in corpore assumpto, & cùm assumat corpus continuũ, videtur q̃ sit in qualibet eius parte. Sed secundum partes eius cõsiderantur diuersa loca. Ergo Angelus est simul in pluribus locis.

¶ 3 Præterea. Damasc. † dicit, quòd vbi Angelus operatur, ibi est. Sed aliquando operatur simul in pluribus locis, vt patet de Angelo subuertente Sodomam. Ergo Angelus potest esse in pluribus locis simul. li. 2. ortho. fidei, ca. 3. Et libro. 1. cap. 17.

SED contra est quod Damasc. * dicit, quòd Angeli dum sunt in cœlo, non sunt in terra. lib. 2. ca. 3. circa med.

RESPONDEO dicendũ, q̃ Angelus est virtutis & essentiæ finitæ. Diuina autẽ virtus & essentia infinita est, & est vniuersalis causa omniũ, & ideo sua virtute omnia contingit, & non solum in pluribus locis est, sed vbique: virtus autẽ Angeli, quia finita est, nõ se extendit ad omnia, sed ad aliquid vnum determinatum. Oportet enim quicquid cõparatur ad vnam virtutẽ, vt vnum aliquid comparari ad ipsam. Sicut igitur vniuersum ens comparatur, vt vnum aliquid ad vniuersalem Dei virtutem, ita & aliquod particulare ens cõparatur vt aliquid vnum ad Angeli virtutem. Vnde cùm Angelus 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 modum indiuisibilitatis puncti. Et ideo crediderunt, quòd Angelus nõ posset esse nisi in loco punctali. Sed manifestè decepti sunt. Nam punctũ est indiuisibile habens situm, sed Angelus est indiuisibile extra genus quantitatis & situs existens. Vnde non est necesse quòd determinetur ei vnus locus indiuisibilis secũdum situ, sed vel diuisibilis vel indiuisibilis, vel maior vel minor, secundùm quod voluntariè applicat suam virtutẽ ad corpus maius, vel minus. Et sic totum corpus cui per suam virtutem applicatur, correspondet ei vt vnus locus. Nec tamen oportet quòd si aliquis Angelus mouet cœlum, quòd sit vbique. Primò quidẽ, quia non applicatur virtus 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. * virtutem motoris cœlorũ attribuit parti Orientis. Secundò, quia non ponitur à Philosophis, q̃ vna substantia separata moueat omnes orbes immediatè: vnde non oportet quòd sit vbique. Sic igitur patet quòd esse in loco, diuersimodè cõuenit corpori & Angelo & Deo. Nam corpus est in loco circunscriptiuè, quia commensuratur loco. Angelus autem non circunscriptiuè, cùm nõ commensuretur loco, sed diffinitiuè: quia ita est in vno loco, quòd non in alio. Deus autem neque circunscriptiuè, neque diffinitiuè, quia est vbique. lib. 8. text. 84. tom. 2.

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 ſecundùm ſitum, ſed vel diuiſibilis, vel indiuiſibilis, vel maior, vel minor, ſecundùm 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 ſua voluntate ſe applicet ad operationē circa ſingulas partes, poteri 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 verè 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 q̄ 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, A ergo ratio D. Tho. quæ fundatur in eo q̄ 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 poterit 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 q̄ quidquid cōparatur ad vnā virtutem oportet B vt vnum aliud cōparari ad ipſam. Arguitur ſic. Ex hoc principio non infertur q̄ tota machina corporea non poſsit 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, q̄ 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, C ſiue infinita, non eſt determinata ad vnum: ſed potius ſe habet ad oppoſita, 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 D 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, q̄ quanuis in Deo non ſit niſi vnica & ſimpliciſsima virtus operatiua ad extra, tamen propter ſuam infinitatē plurimū diſtat à virtute creaturæ. Pri- E mò, quia eſt actiua omnium rerum, deinde quòd ſemper attingit omnia quæ ſunt actualiter intuendo & cōſeruando omnem rationē eſſendi in ipſo vniuerſo. Prętерea 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 ſecūdùm 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. hîc, quòd D. Tho. hoc loco non definit quid fieri poſsit de potentia

Dei

Dei absoluta, sed solum quid rerum ordo postulet circa locum Angeli, qui etiam est pars vniuersi. Nota denique q̃ locus Angeli potest esse, vel adæquatus virtuti angelicæ ad quem se potest extẽdere totaliter intendendo totam suam virtutem, vel potest esse inadæquatus, quãdo Angelus pro libito suo applicat virtutẽ operatiuam ad locũ minorẽ, 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 conuenientẽ non est aut esse potest in toto mundo. Probatur primo ex ratione D. Tho. quæ quidem non est demonstratio ostendens, quod etiã supra ordinem vniuersi fieri non possit, vt vnus Angelus sit vbiq; neque ad hoc propositum assumpsit illã propositionem q̃ 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 virtutẽ operandi cuiuscũq; 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 metaphorã datur nobis intelligi, quòd Deus solus est vbique, attingens à fine vsque ad finem, & q̃ non diffinitur loco eius magnitudo, quemadmodum sedẽs excedit sedile. Ieremiæ 23. Cœlũ & terrã ego impleo. Vide quæ dicta sunt supra quæst. 8. de existẽtia 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 contradictionẽ, 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 nõ solum in duobus locis adæquatis non potest esse Angelus, sed q̃ postquàm fuerit in vno loco sibi adæquato, nõ 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 nõ distent ab inuicẽ maiori distantia quàm possit comprehendi sub quãtitate loci adæquati. Probatur. Quia in voluntate Angeli positum est, intra circulum suæ actiuitatis applicare suam virtutẽ, ad quam velit partẽ. Aduertendum est tamen, q̃ tũc simpliciter loquendo, Angelus est in vno loco, quia illæ partes respectu angelicę virtutis habent se per modũ vnius loci, eò quòd ab eadem virtute Angeli hic & nũc 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 multũ materialis

A respectu vnitatis loci, quia ambæ simul habent rationẽ vnius mensuræ continentis & mẽsurantis locatum: ita in loco Angeli consideranda est vnitas viceuersa, ex eo quòd Angelus vnica virtute & operatione cõtinet illas duas partes spatij, quæ sunt intra circulũ suæ actiuitatis.

Quarta conclusio. Non potest Angelus in duobus locis partialibus quantumlibet minimis existere, si ab inuicẽ distant extra sphæram suę actiuitatis. Probatur. Quia aliàs Angelus posset esse simul in cœlo & in terra, dummodo in cœlo & in terra non occuparet maius spatiũ, quàm q̃ respondet quantitati sphæræ suæ actiuitatis. Item sequitur, q̃ Angelus nõ opus haberet moueri localiter, vt operaretur in terra. Probatur. Quia nõ opus haberet relinquere terminũ à quo. Et deniq; probatur. Quia illa duo loca partialia non possent habere rationẽ vnius loci, quia nõ possent contineri intra locũ adæquatũ, si Angelus tunc vellet extendere virtutẽ suã ad locum sibi adæquatum. Ex hac conclusione sequitur falsum esse, quod asserit Scotus in 2. dist. 2. q. 6. Putat enim ille, quòd Angelus possit ad quamlibet distantiam suam operatiuam virtutem extẽdere, 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 hìc non admittit, q̃ 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, quod 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 dispositа 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 tertiũ notabile. Non enim negamus, quòd possit Deus creare vnũ 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, q̃ vbique sit, & vbique simul operetur. Ad confirmationẽ dicitur, q̃ de potẽtia absoluta Dei totũ 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, q̃ sensus

illius maximæ iſte eſt, quòd ſcilicet, eo modo quo eſt 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 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, quanuis 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 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 virtutem, 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 ſextum reſpondetur, quòd omnis locus in quo Angelus poteſt eſſe ſigillatim 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. Primò, quia videtur implicare cõtradictionem, quòd ſit locus, & ſit indiuiſibilis. Antecedens probatur. Quia aliàs anima poſſet eſſe locus

A 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, &

B 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, quòd ſit in illis tanquam in loco, eò ꝙ nomine loci ſemper

C 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

D non repugnat corpori Chriſti ꝙ 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 diffi-

E cultas 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 ipſo 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 vero ſunt in loco tantum definitiuè.

Sed

Sed Gabriel in 2.distin.2.q.2.ait, quòd esse definitiuè 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 corpus 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 quanuis 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 quando 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.

271 1.di.17.q.3.art.3.Et po.q.5.ar.7.11.& ar.29.1.

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.

li.4.Physi. text.52.& 58.tom.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.

lib.4.Phys. text.58.tomo.2.

¶ 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.

†Aug.li.6. de tri.c.6. non procul à fine, to.3. Et in epist. 28.ad Hieron.

SED contra, duæ animę non sunt in eodẽ corpore. Ergo pari ratione, neque duo angeli in eodem loco.

A RESPONDEO dicendũ, q̃ duo angeli nõ sunt simul in eodẽ loco. Et ratio huius est: quia impossibile est q̃ 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, q̃ 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 impletionem loci, sed propter aliam causam, vt dictum est †. In cor.artl.

AD secundum dicendum, q̃ angelus & corpus nõ eodem modo sunt in loco. Vnde ratio non sequitur.

AD tertium dicendum, quòd 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 secundùm 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

percuſsit viros 185000. Præterea ipſe Ariſt. ſcrutator naturæ lib. 12. Meta. tex. 43. & 44. ſingulis cœlorum orbibus ſingulas intelligentias motrices deſignat. Denique probatur ratione D. Thom. Quia Angelus bene inſtitutus nihil facit ſuperfluè, 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, at 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 vterq́ue 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 inueniemus, 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 vterq́ue poterat trahere, tunc ambo ſimul trahunt nauim, aut velocius quam vterq́ue poſſet; aut ſi non velocius trahunt, ideo eſt quia vterq́ue per liberum arbitrium non applicat virtutem ſuam, ſed partem virtutis, ac propterea iam non ſunt duæ cauſæ totales ſed partiales. Cæterum ſiquis dicat, quòd duo Angeli ſic operantur circa eundẽ locum, q̃ alter eorũ operatur vt cauſa artificialis ſuperior alteri: non videtur eſſe repugnantia aliqua. Nam inter homines ita contingit, quòd artifex concurrit directiuè ad eundem effectum, ad quem concurrit inferior. Similiter non videtur eſſe repugnantia ſi vterq́ue 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, quòd 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. 272 1.di.17.q.4.artl.1.Et opu.15.ca.18. Et Mat. 28.cap.31 † tex.32.& à text. 68. vſq; ad 90

¶ 2 Præterea. Motus eſt actus imperfecti, vt dicitur in 3. Phyſic. * Sed angelus beatus non eſt imperfectus. Ergo angelus beatus non mouetur localiter. li.3.Phyſi. tex.6.to.2

¶ 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 æquiuocè cõuenit corpori & angelo: ita etiam & moueri ſecũdùm 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 ſecundùm prius & poſterius in magnitudine eſt prius & poſterius in motu locali 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 ſecundùm exigentiam eius, vt habeat continuitatem ex loco, ſed eſt motus non continuus. Quia enim angelus non eſt in loco, niſi ſecũdùm contactum virtutis, vt dictũ eſt *: neceſſe eſt, quòd motus angeli in loco nihil aliud ſit, quàm diuerſi contactus diuerſorum locorum ſucceſsiuè, & non ſimul: quia angelus nõ poteſt ſimul eſſe in pluribus locis, vt ſuprà dictum eſt †. Huiuſmodi autem contactus, nõ eſt neceſſarium eſſe con- li.4.Phyſi. tex.99.tomo.2. Q.præced. art.1. Q.præced. art.2.

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.

Q. præced. art. 2.

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 substãtiam 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, eò 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 secundùm 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 quare satis diximus quæst. præcedenti artic. 1. vbi reiecimus sententiam Durandi existimantis Angelos esse vbique, quia putabat ille, quòd ratio existendi in 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, quòd Angeli non mouentur localiter, quia ad hoc q̃ localiter mouerentur, necessum erat, vt aliquem locum de nouo acquirerent, quod tamen Angelo non potest competere, siquidem semper est vbique. Quòd si obijciatur ei, quòd aliquando Angeli in scriptura dicuntur mitti aut ire in aliquem locum; Respondet quòd 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 pro-

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 multò 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 reuera deſiuit eſſe in cœlo, & cœpit eſſe vbi antea non erat. Sicut etiam anima Chriſti realiter deſcendit ad inferos, vbi antea non erat. Vnde articulus ille 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 piſcis marinus cum cane latrabili, tamen nomen non eſt impoſitum ad ſignificandam iſtã ſimilitudinem, ſed ſubſtãtiam piſcis 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.

A 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 lo-
B caliter, ita ſe habet virtus Angelica operatiua reſpectu Angeli, vt ipſe contineat locum & moueatur localiter, & quòd eiuſmodi ſimilitudo & proportionalitas ſigni ficetur 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 conta
C ctum virtutis Angelicę ad locum ſiue permanentẽ ſiue ſucceſſiuum, ergo quanuis à principio huiuſmodi locutionis habita fuerit ratio ſecũdum ſimilitudinẽ rerũ ſpiritualiũ ad res corporales, tñ iam dum Theologi loquimur de Angelis, & dicimus q̃ exiſtũt in loco & mouẽtur 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 hîc. Sed noſtra cõcluſio multum conſonat cum ſententia Soti lib. 4. Phyſic. q. 2. artic. 2. vbi docet, q̃ angelus ſimpliciter eſt in loco & ſim-
D pliciter 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 ſecundũ 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 An
E gelus habet virtutẽ ſupernaturalem ex beatitudine, vt poſſit localiter moueri. Cõfirmatur ex illo ad Hebr. 1. Omnes ſunt adminiſtratorij ſpiritus in miniſterĩũ 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 contingere 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 A 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, fortaſsis fuiſſet adhuc neceſsitas moralis, vt Angeli mutarent locum ad bonam B 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 exer C ceatur 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, q̃ 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 moue D tur 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 il- E lo 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, quòd 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.

Angeli.Et per hæc patet ad confirmationem. Quòd ſi 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.commodiùs 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 pertrāſit 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 pūcta infinita ſuo motu. Quod eſt impoſsibile.

¶ 2 Præterea. Angelus eſt ſimplicioris ſubſtātiæ, 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 cogitādo 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 dū erat in medio.Et ita oportet q̄ pertranſeat medium.

RESPONDEO dicendum, q̄ ſicut ſupra dictū eſt *,motus localis Angeli poteſt eſſe continuus,& nō continuus. Si ergo ſit continuus,non poteſt Angelus moueri de vno extremo in alterum quin tranſeat per medium:quia vt dicitur in.6.Phyſic.* medium eſt in quod prius venit,quod continuè mutatur,quā in quod mutatur vltimum. Ordo enim prioris & poſterioris in motu continuo eſt ſecundùm ordinem priōris & poſterioris in magnitudine,vt dicitur in.4.Phyſic.* Si autem motus Angeli nō 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. 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 motū 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 q̄ ibi quieſceret:cùm nihil aliud ſit quieſcere quàm in loco eodem eſſe nunc & prius.Cùm igitur inter primum nunc & vltimum temporis menſurantis motum ſint infinita nunc, oportet quòd inter primum locū à quo incipit moueri,& vltimum locum ad quem terminatur motus, ſint infinita loca. Et hoc ſit 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 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 nō 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 q̄ 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 nō 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:anima autē 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

Art.præce. Lib.5.tex.22.& li.6. ex tex.77. Li.4.Phyſ. tex.99.tomo.4. Li.6.Phyſ. à prin. lib. per.10.tex. tom.2. In corp.ar.

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, quòd in motu continuo designetur pars motus media.

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 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. 3. 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
B quam tenuit in. 1. sent. Respondetur secundò, quòd fortasis loquebatur ibi de motu Angeli inquantum 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 con
C tinuus: 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 perfeitatis 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 immanen-
D tibus. 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 vni-
E tas 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 secundùm

diuersas

diuerſas partes loci, ad quas ſucceſsiuè 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 & ſucceſsiuè 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, quanuis 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.queſt.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 oppoſita ſententia ſequitur, quòd Angelus nullatenus moueri poſsit motu diſcreto. Probatur ſequela. Nā 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 præceſsit moueri per medium, eſſe impoſsibile quòd mediante vno mutato eſſe infinita media pertranſierit per quæ tranſit 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, q̄ 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 autores 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 liberas operationes Angelorū, tunc non eſt inconueniens,

quòd

quòd Angelus operetur in tempore discreto, ita vt postea quam habuit vnam operationem liberam, cessèt ab omni operatione libera, & postea iterum operetur, & sic non transeat per tempus medium. ¶ Ad secũdum negatur sequela. Ad probationem dicitur, quòd in tali casu nos non asserimus Angelum posse moueri motu discreto, sed moueri motu continuo per accidẽs ad motũ 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 pendet 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 quanuis 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 existẽdi simul in duobus locis, quoniam loca illa non possunt contineri intra locum adæquatum ipsius Angeli. ¶ Ad vltimum respondetur, quòd secundùm probabiliorẽ 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 & existẽtibus in aere ex gloria trãseuntis animæ.

A 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 illumina tur aliquid successiuè, sicut calefit successiuè: tum quia radius non prius pertingit ad propinquum, quàm ad remotũ. Ergo multò magis motus Angeli est in instãti.

¶ 3 Præterea. Si angelus mouetur in tempore de loco ad locum, manifestum est quòd in vltimo instanti B illius temporis est in termino ad quem, in toto autem tempore præcedenti aut est in loco immediatè præcedẽti, 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 quieścit ibi, cùm quiescere sit in eodem esse nunc & prius, vt dictum est †. Et sic sequitur, quòd non mo- Art. præce. ueatur nisi vltimo instanti temporis.

SED contra, In omni mutatione est prius & posterius. Sed prius & posterius motus numeratur secũdùm tempus. Ergo omnis motus est in tempore, etiam motus angeli, cùm in eo sit prius & posterius. C

RESPONDEO dicendum, quòd quidam dixerunt motum localem angeli esse in instanti. Dicebant enim quòd cùm angelus mouetur de vno loco ad aliũ 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 tẽpus & 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 D 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 dicuntus motus instantanei. Sed hoc non habet locũ in proposito, quod sic ostẽditur. 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 E 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 posibile, vt aliquid in toto tẽpore præcedente quiescat in vno termino: & postea in vltimo instanti illius temporis sit in alio termino. Sed hoc est posibile 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 autẽ localis angeli non est terminus alicuius

alterius

ARTICVLVS III.

¶ Vtrùm motus Angeli sit in instanti.

274 1.d.57.q.4.art.3.& 4.d.44.q.2.art.3.q.3.Et quol.1.q.3.art.1.Et quol.9.q.4.art.9.Et quol.11.art.4.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd motus Angeli sit in instãti. Quanto enim virtus motoris fuerit fortior, & mobile minus resistens motori, tantò motus est velocior. Sed virtus Angeli mouentis seipsum improportionabiliter excedit virtutem mouentem aliquod corpus. Proportio autẽ

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, ſecundùm 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 †.

Artl. 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 vero 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 ſecundū 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 toto 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 cuiuſlibet ſubſtantiæ contingit, quòd forma corrupti toto tempore præcedenti quieſcat in materia, & in vltimo inſtāti illius temporis, quod eſt primum inſtans rei genitæ, iam non eſt in materia, vel quia deſiuit eſſe, vel quia eſt alibi vt anima rationalis. Secunda inſtantia eſt de aere ſubito illuminato, qui toto tēpore præcedente quieuit

ſub

ſub tenebris, & in vltimo inſtanti illius temporis iam A
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 lu-
minoſum præſens aeri, qui tempore præcedenti quie-
ſcebat ſub tenebris: tum denique, quia ex iſta reſpon-
ſione 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. ¶ Ar-
guitur tertiò ex Scoto. Nam ex ſententia D. Thom. ſe- B
quitur, quòd ſi Angelus ſemel in aliquo tempore quie-
uit nunquam deinceps poterit moueri. Probatur ſeque
la. Nam vel incipiet deinceps moueri in aliquo vltimo
inſtanti illius temporis, & hoc non admittit D. Thom.
vel in alio inſtanti immediato vel mediato: non media-
to, quia iam toto tempore medio quieuiſſet, & tunc eſt
idem inconueniēs quod prius: neque immediato, quia
nullum inſtans eſt immediatum alteri. Quòd ſi dica-
tur, quòd Angelus incœpit moueri in inſtanti imme-
diato temporis diſcreti, replicat Scotus, & quærit quid-
nam de noſtro tempore reſpondeat illi inſtanti, an vlti
mum inſtans horæ? an vero tempus immediatè ſequēs? C
an aliquod inſtans mediatum? cum ergo non poſsit
ſignari aliud niſi tempus immediatè ſequens (nam in-
ſtantia iam excluſimus) planè colligitur, quòd Ange-
lus quieſcens non poteſt incipere moueri inſtantaneè.
¶ Quartò contra rationem concluſionis, & probo, ꝙ
non in quolibet nunc temporis menſurantis quietem
quieſcens eodem modo ſe habeat tunc & prius. Eſt ar-
gumentum. Si mobile moueatur per vnam horam, &
quieſcat per aliam horam immediatam, tunc ſic, in in-
ſtanti initiatiuo ſecundæ horæ mobile non quieſcit,
nec enim eſt in eodem in quo prius erat, & tamen per
totam horam ſequentem quieſcit, ergo non in quoli- D
bet nunc illius horæ eodem modo ſe habet ſicut prius.
Minor patet ex caſu poſito, maior oſtenditur. Quia il-
lud inſtans eſt idem numero quod terminat motum,
ergo tunc verum eſt dicere, nunc mobile eſt in termi-
no in quo antea non erat, vt ipſe D. Tho. in. 2. conclu-
ſione 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, ſcili-
cet, vtrùm Angelus in inſtanti acquirat locū? & hic ſen
ſus non eſt ad propoſitum. Patet enim ꝙ Angelus po- E
teſt in vnico inſtanti applicare ſuam virtutem ad locū,
ſi prius nuſquàm fuiſſet. Alter ſenſus poteſt eſſe de ſuc-
ceſsione loci, ſeu acquiſitione ſuccedente exiſtentiæ,
ſiue manſioni Angeli in alio loco, & hoc dupliciter. Pri
mò, vt quæſtio ſit de menſura tranſitus de vno loco in
alium, ſcilicet, de menſura deſitionis ſeu dereliction is
prioris loci & acquiſitione poſterioris, an poſsit eſſe
vnum inſtans illa menſura. Hæc quæſtio (dicit Caiet.)
euidentem habere ſolutionem. Quoniam conſtat par-
tem affirmatiuam eſſe veram, quia in eodem inſtanti
in quo primò verificatur, quòd Angelus eſt in termi-
no ad quē, verificatur primò, ꝙ deſinit eſſe in termino à
quo. Et ita dicit ꝙ ſoluuntur plurima argumenta Gre-
gorij citata à Capreolo in. 2. diſt. 6. quia putabat ille, ꝙ

D. Tho. opinaretur, ꝙ 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 in-
ſtans & inſtans, an verò vt tempus & aliud tempus, vel
vt inſtans & tempus? Et eſt quæſtio, quam D. Tho. hìc
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 intrinſe- B
co tempori menſuranti motum vel quietem, quatenus
illud inſtans eſt continuatiuum partium temporis mē-
ſurantis motum vel quietem, & ita dicimus, quòd nūc
eſt dies, nunc eſt annus. Cæterùm etiam cōueniunt mo
tus & 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, quate-
nus nunc non quieſcit, & immediatè ante hoc quieſce- C
bat. Ex hac conuenientia ſequitur, quòd inſtans mediū
inter quietem & motum, nulla ratione eſt intrinſecum
quieti, vel motui: quia in illo nec eſt quies, neque mo-
tus, ſed deſinit eſſe quies, & incipit eſſe motus, & vice
verſa, non autem eſt continuatiuum inſtans inter mo-
tum & quietem. ¶ Nota tertiò. Quòd nihilominus eſt
differentia inter motum & quietem, quam D. Tho. po-
nit in articulo, ſcilicet, quòd in quolibet nunc temporis
menſurantis quietem ipſum quieſcens eſt in eodem lo-
co, 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 D
inſtanti medio illius temporis, imò etiam in vltimo in-
ſtanti illius temporis, in quo deſinit eſſe quies, ita vt re-
uera iam non ſit quies. Nihilominus ipſum quieſcens,
quod quieſcebat tempore præcedenti, manet adhuc in
eodem termino, in quo erat quando quieſcebat. Et ita
intelligendus eſt D. Tho. quando dicit, quòd quieſcens
eſt in eodem loco in vltimo inſtanti temporis menſu-
rantis quietem. Cæterùm in motu è contrario contin-
git, quòd neque in primo inſtanti, neque in medio, ne-
que in vltimo temporis menſurantis motum erit mobi
le in eodem loco, ſed ſemper inuenietur in alio & alio
loco. Quanuis enim in primo inſtanti quando incipit E
motus, ſit mobile in eodem loco, in quo antea erat, ta-
men eſt in alio loco, quàm erit in toto tempore dura-
tionis 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, & quòd quie-
ſcens non aliter ſe habeat nunc & prius. Hinc colligi-
tur, quòd etiam in primo inſtanti illius tēporis menſu-
rantis 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

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 nũc & 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, q̃ præceſſerit tempus, vel motus: quoniã cœlum incœpit eſſe per primum ſui eſſe, & motus cœli abſq; alio præuio tempore incœpit eſſe per vltimum non eſſe, eò q̃ 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 nũc & prius, illud nunc & prius intelligenda ſunt de duobus inſtantibus temporis mẽſurantis motum vel quietem. Vnde ſenſus eſt, q̃ quando mobile aliquod quieſcit, ſignatis duobus inſtantibus temporis menſurantis quietem, in illis mobile ſe habet eodem modo nunc & prius, & quando aliquod mobile mouetur ſignatis duobus inſtantibus tẽporis 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 demõſtrari 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 deſinit eſſe quies, & incipit motus, ſi fortè 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 ſubſtãtialis, quæ corrumpitur per accidens ad corruptionem ſuppoſiti in inſtanti terminatiuo, non manet alicubi. Quod ſi obijcias, animam rationalem non corrumpi corrupto homine. Reſpõdetur, quòd anima rationalis in inſtanti corruptionis licet non ſit in corpore informando ipſum, fortè 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, quanuis 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; Reſpõdetur cum D. Tho. in ſolutione ad. 2. quòd deſitio animæ rationalis quoad informationem eſt terminus alicuius motus continui. Vnde non verè dicitur, quòd toto tẽpore immediatè præcedenti quieuerit, ſed potius alterabatur materia vt reijceret animã rationalem à ſe, & aliam formã admitteret. Sed ad has omnes inſtantias meliùs 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, q̃ aliquod mobile in aliquo tempore præcedẽti 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 præcedẽti, id eſt, in qualibet parte & inſtanti temporis præcedẽtis forma aquæ fuerit in materia, & quod in vltimo inſtãti illius temporis ex aqua fiat aer. ¶ Nota ſecundò, quòd prima propoſitio D. Tho. eſt vera in materia, non autẽ in forma, hoc eſt, eſt vera in illis terminis duntaxat, nõ 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. Nã bene poteſt eſſe, quòd aliquid toto tempore immediatè præcedenti ſit homo, & in vltimo inſtanti illius tẽporis non ſit homo, quod patet in tempore menſurante vitã hominis. Nam cum homo deſinat eſſe per primũ 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 mẽſura ſit etiam tale. Itaq; iſtæ duæ propoſitiones valde diſtant. Impoſsibile eſt aliquid toto tempore præcedenti quieſcere, & in vltimo inſtanti aliter ſe habere, Et iſta, Impoſsibile eſt aliquid toto tẽpore 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 depoſsibilitate 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 precedenti in aliquo termino, in vltimo instanti non potest esse in alio, alias perueniisset 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 presens 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 tẽpore præcedenti, nec quiescit, quia sicut ad relationem non est per se motus, ita neque in relatione erit quies propriè, 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, q̃ 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, q̃ 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 respõdeat 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. hîc 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 secundũ naturæ cursum istæ mutationes instantaneæ consequuntur post aliquem motum continuum eiusdem mobilis, vel alterius, qui motus suaptè 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, tamẽ per alterationẽ præcedẽtẽ generationem ignis ac magis magis disponebatur aer caliginosus ad receptionem luminis, quia alteratio illa non tantum ordinabatur ad generationem ignis, verũ etiam ad illuminandum aerem circunstantem. At verò motus Angeli, neque est terminus alicuius motus continui per se, nec depẽdet 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 instãtia æquiuocat de motu, nam nomine, motus, intelligit mutationem seu simplicem acquisitionem termini ad quem, quam diximus suprà mensurari instanti. Secundò respondetur, quòd dupliciter Angelus dicitur esse in aliquo loco instãtaneo. Primo modo, vt in principio motus, alio modo, vt in termino ad quem. De quo vide ipsum Caietanum hîc. Meo iudicio videtur concedere Caietanus hoc in loco, quòd coexistenter ad mensurã 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 cõparabat 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, quòd 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. ¶ Primò arguitur contra rationem eius. Nam sequitur, quòd in primo instanti initiatiuo motus mobile se haberet in alia dispositione quàm prius fuerat:

conſequens eſt falſum. Quia in primo inſtanti initiatiuo motus mobile non mouetur, nec in aliquo mutatũ 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 corporaliũ 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 rerũ 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, quãdiu 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 quidẽ vt modalis particularis in motu Phyſico, ſed nihilominus eius ſubcontraria verificabitur in motu Angelorũ, 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 primũ dicitur ꝙ 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 ꝙ 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 tẽporis 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, quãtum 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 verificabitur ſubcontraria in argumento poſita, imò eſt impoſsibile, quòd id quod mouetur motu continuo ſit in

A 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 B 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, quòd moueatur in primo aut in ſecundo. Nec poteſt dici, quòd in ambobus ſimul, quia illa duo inſtãtia non ſunt ſimul, ſed vnum eſt poſt aliud, ergo motus C Angeli non poteſt eſſe ſimul in illis duobus collectiuè, ſiquidem menſura motus Angeli non eſt ſimul. ¶Secundò. 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 ha- D bere, ergo ſicut Angelus dicitur mutari & mutatus eſſe in vno inſtanti quando incipit habere volitionem, quam antea non habebat, dicetur etiam mutaſſe locũ, quando incipit applicare virtutem operatiuam ad locum, in quo antea non erat. ¶Quartò. 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 prẽſens, in quo primum eſt in terra, ergo menſura iſtius motus diſcreti eſt præſens inſtans. Patet conſequentia. Quia toto tempore prẽcedenti quieuit in cælo. ¶Quinto. Angelus non quieuit E in tempore tanquam in propria menſura quietis Angelicæ, ergo nec mouetur localiter in tempore. Patet conſequentia. Quia motus & quies eadem menſura debẽt 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

tinuo, 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 necessarium, 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, q 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 æquiualeat 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 cùm 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, q 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 primo 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 quanuis 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, quanuis non possit in vltimo instanti illius horæ esse in alio loco per motum localem propriè dictum, tamen possibile est, quòd sit in alio loco in illo vltimo instanti per mutationem instantaneam quæ potest dici motus localis impropriè. Et ratio huius sententiæ ea est, quia sententia Caiet. videtur inintelligibilis, si omnino neget quod in vltimo instanti vnius horæ in qua tota perfectè quieuit Angelus in cœlo sine voluntate veniendi ad terram, non possit 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 vero si secundùm Caietanum Angelus perfectè

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 ra
B tionem prioris & poſterioris differentibus. Et confirmatur. Quia quandiu Angelus eſt in iſto loco, nec deſerit illum ſemper eſt in eodē inſtanti, quia in ipſa appli catione, 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 tempo-
C re vt calefactio loci, ſi autem eſſet tota ſimul vt illumi- natio menſuraretur inſtanti.

Tertia concluſio contra Caiet. Impertinens nobis videtur ad rationem motus localis Angelici, quòd Angelus toto tempore præcedenti vnius horæ habeat volūtatem 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
D eſt in termino ad quem, eſt impertinens ad rationem motus localis. Confirmatur. Nam ſi Angelus ab aliqua extrinſeca cauſa eijceretur ab vno loco, & conſtitueretur in alio, ſicut fortaſsis 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
E 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, ꝙ lapis cùm primùm acquirit centrū, nō dicitur propriè 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 priuatiuè. ¶ Sed ſi aliquis obijciat, ꝙ D. Tho. fruſtra impugnaſſet opinionem aſſerentium, ꝙ in vltimo inſtanti tēporis eſt in termino ad quē, cum toto tēpore præcedenti quieuerit in termino a quo. Nam reuera faciliùs poterat oſtendere, ꝙ 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, ꝙ illa opinio perperam appellat tempus durationem illā exiſtentiæ Angeli in termino à quo, & ſimul dicit ꝙ inſtans vltimum illius tēporis ſit menſura acquiſitionis termini ad quē, & ita D. Tho. argumentatur ad hominem. Nā quod eſt in ali quo 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, ꝙ Angelus in tēpore quieſcit in termino à quo, imò reſolutoriè cōcludit, ꝙ 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 conti
C nuo Angelorum? dicendum eſt, quod diſcreto motui poteſt correſpondere ſecundùm rationem cuiuſdam coexiſtentiæ, & non ſecundùm 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
D tempore Angelico. Cæterū ſi motus Angeli ſecundū locū ſit continuus, poteſt eſſe aliqua proportio inter tē pus 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 arti culi. 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, quòd 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

tempus diſcretum. Ad confirmationem reſpondetur, q̃ 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, & nõ eſt numerus. ¶ Ad ſecundum reſpondetur. Concedo maiorem. Ad minorẽ verò & conſequentiam facilè eſt reſpõdere 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 vnũ tempus diſcretum. Vnde mutare locum non ſolũ dicit acquirere locum: nam ſi Angelus poſtquàm retraxit virtutem ſuam ab omni loco, acquireret 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 locũ 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, q̃ 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 præcedẽti quieuit Angelus in cœlo, & in vltimo inſtanti ſit in terra. ¶ Ad quintum & ſextum argumentum oportet explicare quomodo motus & quies habeant eandem rationem menſuræ. Et quidẽ ſi de motu Phyſico & quiete Phyſica loquamur, manifeſtè poteſt intelligi, quomodo mẽſurentur tẽpore, ſcilicet, q̃ quemadmodũ motus Phyſicus menſuratur tempore, ita quies quæ importat priuationẽ ipſius motus pro tẽpore, quo mobile aptũ eſt moueri. Et ita ſicut in inſtanti vno non poteſt eſſe motus, nec poterit eſſe quies. Si autẽ loquamur de motu locali Angelorũ, qui nõ eſt actus entis in potentia, ſecundùm q̃ in potentia reſpectu Angeli, maiorẽ habet difficultatem explicare quietem ipſius Angeli. Videtur ergo nobis dicendũ primò, q̃ motui Angelico diſcreto ſecundùm locum nõ opponitur quies aliqua priuatiuè. Probatur. Quia ſi opponeretur, oportebat q̃ menſuraretur duobus inſtantibus talis quies, ſicut ipſe motus diſcretus. Probatur ſequela. Nã quies priuatiuè pro eo tempore cõuenit mobili, quando motus ei poteſt conuenire. Quòd conſequens ſit falſum. Probatur. Quia implicat q̃ aliquid ſimul quieſcat in duobus locis ſimul, & ſub duobus inſtãtibus. Cõfirmatur. Quia de ratione quietis eſt q̃ quieſcens ita ſe habeat nunc & prius, ſed implicat q̃ in duobus inſtantibus ita ſe habeat nũc & prius, quoniã in ſecundo inſtanti aliter ſe habet, cũ ſit in alio termino. At verò ſi loquamur de motu locali continuo Angeli, cuius continuitas nõ conſideratur ex parte Angeli, ſed ex parte magnitudinis, quatenus in ipſa ſucceſſiuè & cõtinuè ſit applicatio virtutis Angeli ad operandũ, tũc ſicut applicatio cõtinua & ſucceſsiua in ipſa magnitudine menſuratur tẽpore cõtinuo, ſiue noſtro ſiue Angelico (vt dubio ſequẽti explicabimus) ita etiã poſſumus intelligere quandã quietẽ priuatiuã & oppoſitã motui cõtinuo, Hanc enim quietẽ potius debemus tribuere ipſi magnitudini & ſpatio, quàm Angelo. Ratio eſt. Quia priuatio ei debet tribui, quod ſe habet vt ſubiectũ poſitiui, cuius eſt priuatio. v. g. Lignũ quieſcit à calefactione, quãdo nõ calefit ab igne, & quia motus cõtinuus Angeli non eſt actus angeli ſubiectiuè, neq; quaſi ſubiectiuè, ſicut etiã ipſum eſſe in loco nõ eſt ipſum Angelũ recipere aut perfici aut contineri à loco, ſed locus potiùs perficitur & continetur ab Angelo: ita ſimiliter dum ſpatiũ ipſum nõ recipit hãc perfectionẽ ab Angelo, ſcilicet q̃ Angelus tranſeat per illud applicãdo ſucceſsiuè ſuã virtutẽ, poteſt dici quieſcere in tẽpore continuo, in quo aptũ erat pertranſiri ab Angelo. Ipſe verò Angelus nõ poteſt quieſcere in loco aut circa locũ niſi negatiuè, quatenus vel nõ mutat locũ in quo eſt, vel nõ 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 cõfirmationẽ quinti argumenti & etiam ad ſextum argumentum.

¶ Cæterùm an detur tempus continuum diſtinctum à noſtro tempore, quo menſuretur motus cõtinuus Angeli, & vbi ſit illud tẽpus, explicabitur dubio ſequenti.

DVbitatur quartò circa quartam & quintam concluſionem art. Vtrùm tempus, quod menſurat motum Angelorum, ſit idem cum tẽpore 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 q̃ 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 eſſentialẽ ab illo, ſed ſufficit q̃ 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 cõmuni, ergo non opus eſt ponere tempus Angelorũ diſtinctum. ¶ Tertiò. Ad nihil prodeſt tempus diſcretum, ad quod non poſsit prodeſſe continuum, ergo fruſtra ponitur. Probatur antecedens, quia partes temporis cõtinui poſſunt accipi & cõſiderari vt diſtinctæ & interpolatæ ad menſurandum motum diſcretum, ſicut ſaltatio hominis menſuratur tempore diſcreto, quod ſecundũ partes nõ diſtinguitur à tẽpore continuo. ¶ Quartò. Sicut cõuenit Angelo eſſe in loco, ita cõuenit 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 vnã horam aut per vnũ diem, aut certè per vnũ inſtans, ergo vt moueatur ſecundùm locũ ſufficiet menſura noſtri temporis. ¶ Quintò. Tempus diſcretum dicitur eſſe compoſitum ex inſtan-

ex inſtantibus indiuiſibilibus, ſed operationes Angeli ſiue immanentes, ſiue ſucceſsiuæ, ſiue tranſeuntes non ſunt indiuiſibiles, ergo non menſurantur tempore diſcreto compoſito ex indiuiſibilibus. Minor probatur. Nam operationes tranſeuntes poſſunt eſſe ſucceſsiuæ vt calefactio. Item immanentes poſſunt durare per vnã horam & diem. ¶ Sextò. Si ponendum eſt tempus Angelis proprium ſiue continuum ſiue diſcretum, ſequitur, quòd tot ſint tempora multiplicãda, quot ſunt Angeli, conſequens videtur abſurdum, eſſet enim ferè infinitus numerus temporum, quibus Angeli menſuraren tur, ſicut eſt ferè infinitus numerus Angelorum. Sequela probatur. Quia non poteſt dici quòd tempus quod ſequitur operationes ſupremi Angeli ſit menſura aliarum operationum Angelicarum. Et ratio eſt, quia ſupremus Angelus pro ſua voluntate poterit habere vnã operationem ſimplicem, quæ vnico inſtanti menſuretur, dum Angelus inferior plures habet operationes, quæ menſurarentur tempore diſcreto. Vnde rurſus ſequeretur, quòd illæ plures operationes Angeli inferioris menſurarentur vnico inſtanti Angeli ſupremi. Et ſimiliter vice verſa, ſupremus Angelus poterit habere plurimas operationes dum Angelus inferior perſeuerat in vnica ſimplici operatione, & tunc ſequeretur q 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 Angeli 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 ſecũdùm ſuam naturam ei qui vtitur illa, ſed operationes immanentes & voluntariæ ſupremi Angeli naturaliter ſunt incognitæ, niſi ſoli Deo, ergo non poſſunt habere rationem menſuræ durationis reſpectu operationum aliorum Angelorum. ¶ Septimò. Angelus ſupremus decidit, ergo ſi naturaliter loquendo operationes aliorum Angelorum menſurantur tempore ſupremi Angeli, etiam & nunc operationes beatorum Angelorum menſurabuntur tempore luciferino. Sequela probatur. Quia dęmon in naturalibus non eſt mutatus, ergo ordo quẽ habebant menſuræ ad operationes aliorũ Angelorum ad optimã menſurã 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 dubio. Caiet. ſupra. q. 10. art. 5. aſſerit non ſolum eſſe neceſſarium tempus proprium operationibus Angelorũ diſtinctum à noſtro tempore, ſed etiam ait eſſe vnicum ſingulare tempus, quod eſt menſura omnium Angelicarum operationum, & illud eſſe in ſupremo Angelo. Ratio Caietani eſt, quia propterea D. Tho. ponit vnicũ æuum in Angelo ſupremo, quod ſit mẽſura omnis exiſtentiæ & 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 aliarum operationum reliquorum Angelorum.

Pro deciſione huius difficultatis ſit prima cõcluſio. Neceſſe eſt ponere tempus in Angelis reſpectu operationum immanentium. Probatur primò ex Auguſt. quæſt. 21. ad Oroſium, vbi ait quòd omnes creaturæ etiam Angelicæ ſunt in tempore. Quam aſſertionem D. Tho. in quodlib. 9. art. 9. explicat reſpectu immanẽtium 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 competentes Angelis. Etenim naturales operationes non menſurãtur tempore in Angelis, ſed æuo, vt docet D. Thom. q. 10. citata art. 5. Præterea probatur cõcluſio. Operationes eiuſmodi immanentes, quæ habent inter ſe ordinem prioris & poſterioris non menſurantur æuo, ergo tempore. Probatur antecedens. Quia huiuſmodi actiones immanentes omnes ſimul & quælibet illarum ſunt mutabiles, & incipiunt & deſinunt eſſe, ergo non menſurãtur æuo, quòd eſt mẽſura rei immutabilis. Ex his ſequitur corolarium, illud tempus, quo menſurantur iſtę actiones immanentes, neceſſariò debet eſſe tempus diſcretũ, quia actiones immanentes Angelicæ non continuantur, ſed quælibet ſeorſum habet ſuã durationẽ, & ſunt affectiones quædã & viciſſitudines diſcretæ vt dicit 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 ſecũdùm prius & poſterius, ergo reperitur in illis tempus.

Secunda concluſio. Tempus quo mẽſurantur actiones 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. & modò breuiter probatur. 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 ſpiritualibus, ergo oportet vt ſit diuerſa ratio temporis. Minor probatur. Quia motus Angelorũ eſt omnino ſpiritualis, & conſtat ex mutationibus indiuiſibilibus, quæ omnia 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 illæ duæ applicationes ad diuerſa loca menſurantur ſingulæ ſingulis inſtantibus, quapropter Angelus in iſto motu non poteſt menſurari tempore continuo. Hæc concluſio eſt communis apud omnes Thomiſtas. Verumtamen circa illam nota, quòd benè poteſt Angelus moueri motu continuo per aliquod ſpatium, & cũ peruenerit ad vltimum terminum ſpatij poteſt tranſire ad alterum terminũ per motũ diſcretum, & ſtatim incipere moueri iterũ motu cõtinuo. In hoc caſu quidã arbitrãtur, quòd illæ duæ mutationes in quibus Angelus mouetur motu cõtinuo ſunt quædam inſtantia reſpectu motus

ctu motus Angelici diſcreti. Nihilominus iſti decipiun
tur, quia motus iſte diſcretus nō cōponitur 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 correſpōdent duo inſtantia Angelica
ita indiuiſibilia in caſu poſito, ſicut inſtantia noſtri tem
poris quibus correſpōdent. Ex quo colligitur q̄ motus
diſcretus Angelorum neque materialiter componitur
ex duobus motibus continuis. ¶ Sed circa prædicta ſe
offert maior quædam difficultas. Vtrum tēpus diſcre-
tum Angelorum, quo menſuratur motus localis diſcre
tus eorundem, & tempus diſcretum Angelorum quo
menſurantur ſuæ actiones immanentes, ſit vnū 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 Angelorū, & quo
menſurantur actiones immanentes ipſorum. Imo inter
ipſos Angelos non eſt vnum numero tēpus, 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 argumēto pro parte
affirmatiua in principio quæſtionis. Sed circa illa quæ
ibi notantur aduerte, q̄ actiones voluntatis Angelicæ
liberæ, & iudiciū intellectus practici quo Angelus iudi
cat eſſe perſeuerādum in voluntate, eodē 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 aliorū, ſequē-
retur q̄ dum Angelus ſupremus peccauit, mutatio illa
menſuraretur eodem tēpore quo mēſurabantur actio-
nes aliorum Angelorum, ergo perſeuerauerūt in actio-
nibus, in quibus à Deo cōditi ſunt: conſequens tamen
eſt falſum, quia mutatio Angeli ſupremi tempore men
ſurabatur diſcreto, at vero actiones immanentes, in qui-
bus perſeuerauerunt Angeli boni, vnico tantū 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 eorū rationes. Prima eſt,
D. Tho. tantum conſtituit vnum æuum in Angelis, er-
go tantum conſtituēdum eſt vnum tempus. Probatur
conſequentia, quia propterea ponitur vnum æuum in
Angelis, quia primum & perfectiſsimum alicuius gene
ris eſt menſura aliorum, & cùm ſupremus Angelus ſit
perfectiſsimus omniū, in illo conſtituendum eſt æuum
omnium aliorum, quæ ratio æquè probat in eodē eſſe
conſtituendum tempus aliorum. Reſpōdetur, negatur
conſequentia, Quia non eſt eadem ratio æui & tēporis.
Ratio diſcriminis eſt quia æuum eſt menſura eſſe An-

A 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 numerū actionū & ideo opor-
tet vt in vnaquaque actione cōſtituatur propria & in-
trinſeca menſura illius actionis. Nec valet altera ratio,
quæ deſumitur ex Ariſtot. lib. 10. Meta. ſcilicet, Quòd
perfectiſsimum alicuius generis eſt menſura omnium
aliorum contentorum in eodem genere. Hoc enim de-
B bet intelligi quantum ad quidditatem immutabilem
illius ſupremi, quod ſe habet ſaltē vt exemplar omniū
aliorum ſub eodem genere: ſicut animal rationale licet
ſit perfectiſsimū inter omnia animalia, non tamen men
ſurat omnia quantū 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 animaliū, eo quod eſt quaſi exemplar perfectio-
nis aliorum, nam quanto magis accedunt ad imitandā
cognitionem hominis, perfectiora ſunt.

Quinta concluſio. Tempus continuum, quo menſu-
C ratur motus Angeli continuus, non eſt idem neq; eiuſ-
dem rationis cum noſtro tempore menſurāte motum
primi mobilis & motus omnium corporum inferiorū.
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 antecedēs. 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
D ſecundùm locum non dicetur vniuocè. Sed rogat quis,
Vbi eſt iſtud tempus continuum Angeli? Reſpōdetur,
quòd vbi eſt motus continuus Angeli, eò quòd tēpus
nihil aliud eſt quàm partes motus ſecundùm q̄ ſunt nu
merus & mēſura 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 hîc aduertēdum
eſt, quòd ſi huiuſmodi applicatio virtutis eſſet opera-
tio tranſiens, faciliùs intelligeretur, quomodo tempus
cōtinuū Angeli eſſet in ſpatio, ſicut & motus. Sed nihi-
lominus proportionabiliter oportet intelligere ipſam
E 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 aliquā 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 tēpore
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 nō poterat mēſurari ex motu cœli.

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 ſecundùm 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 perfectioris & 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 ſubijcitur illi, & 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 propriè 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 ſecundùm 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 menſuratiuè. ¶ 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 omnemq̄ 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 2.dist.2.q.1.art.1.co. & 7. Et 2. cont.c.25. & quol. 2. art.& 4. Et opusc. 30. le.7.& 9. †text.19.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd intelligere Angeli sit eius substantia. Angelus enim est sublimior & simplicior, quàm intellectus agẽs animę. Sed substantia intellectus agentis est sua actio, vt patet in 3. de Anima per Arist. † & eius Cõm. Ergo multò fortius substãtia Angeli est sua actio, quæ est intelligere.

† tex. 39.

¶ 2 Præterea. Philosophus dicit in 11. Metaph †. quòd actio intellectus est vita: sed cùm viuere sit esse viuentibus, vt dicitur in 2. de Anima †. videtur quòd vita sit essentia. Ergo actio intellectus est essentia intelligentis Angeli.

lib.2.text. 37.tom.2.

¶ 3 Præterea. Si extrema sunt vnũ, mediũ non differt ab eis: quia extremũ magis distat ab extremo, quã mediũ. Sed in Angelo idẽ est intellectus & intellectum ad minus inquantũ intelligit essentiam suam. Ergo intelligere quod cadit medium inter intellectũ & rem intellectam, est idem cum substantia Angeli intelligẽtis.

SED contra. Plus differt actio rei à substãtia eius, quàm ipsum esse eius: sed nullius creati suum esse est sua substantia. Hoc enim solius Dei propriũ est, vt ex superioribus patet †. Ergo neque Angeli, neque alterius creaturæ sua actio est eius substantia.

Q.3.art.4. & q.44. artic.1.

RESPONDEO dicẽdum, quòd impossibile est quòd actio Angeli vel cuiuscunque alterius creaturæ sit eius substãtia. Actio enim est propriè actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substãtiæ 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, nõ possent esse gradus in intelligẽdo perfectiùs & minus perfectè, cùm hoc contingat propter diuersam participationem ipsius intelligere.

AD primum ergo dicendum, q̃ cùm dicitur quòd intellectus agens est sua actio, est prædicatio non per essentiam, sed per cõcomitantiam: quia cum sit in actu eius substantia, statim quantum est in se, concomitatur ipsam actio. Quod nõ est de intellectu possibili, qui nõ habet actiones, nisi postquam fuerit factus in actu.

AD secundum dicendum, q̃ vita nõ 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: secundùm 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.

Lib.10. de tri.c.11. antemedium to.3. Et 9. de tri.c.4.

AD tertium dicendum, q̃ actio quæ transit in aliquid intrinsecũ, est realiter media inter agens & subiectum recipiens actionẽ. Sed actio quæ manet in agẽte, nõ est realiter mediũ inter agens & obiectũ, sed secundum modum significandi tantum. Realiter verò consequitur vnionem obiecti cum agente. Ex hoc enim q̃ intellectum fit vnũ cum intelligente, cõsequitur intelligere quasi quidam effectus differens ab vtroque.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio. Impossibile est, quòd actio Angeli vel alterius creaturæ sit eius substãtia. Prima ratio est in argumento sed contra: Plus differt actio rei à substantia eius, quàm ipsum esse: sed nullius creati suum esse est sua substãtia, 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 subiectũ & 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 cõpositum 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 nõ 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 intelligẽdo perfectiùs & minùs 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 nõ 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 & illimitatũ. Maior huius rationis in articulo sequenti explicabitur.

COM-

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 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, quòd in ſubſtantijs ſeparatis eſſentia & operatio 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 maius & 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.

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 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 agẽs operatur inquantum 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 non eſt eſſentialis & per ſe, tamen 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, quia 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 4.con. cap. 11.co. 1.fi. Et po. q. 10 art. 1. §. †text: 37. tom. 2. †libr. 2. de anima tex. 13. tom. 2.

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 eodē dicitur †. Ergo intelligere Angeli est eius esse.

¶ 2 Præterea. Sicut se habet causa ad causam, ita effectus ad effectum. Sed forma per quā 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.

cap. 4. part. 1. à medio.

RESPONDEO dicendum, quòd actio Angeli non est eius esse, neq; actio alicuius creaturæ. Duplex enim est actionis genus, vt dicitur 9. Metaphysicorū †. Vna scilicet quæ transit in aliquid exterius inferens ei passionem, sicut vrere & secare. Alia verò actio est quæ non transit in rem exteriorē, sed magis manet in seipso agente: sicut sentire, intelligere & velle. Per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecū, 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 infinitatē vel simpliciter, vel secūdùm quid. Simpliciter quidem sicut intelligere, cuius obiectum est verū, & velle, cuius obiectū est bonū. Quorum vtrunque conuertitur cum ente. Et ita intelligere & velle quantum est de se, habent se ad omnia, & vtrunque recipit speciem ab obiecto. Secundum quid autem infinitū est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cuiuslibet creaturæ est determinatum ad vnum secūdum 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.

li. 9. Meta. tex. 16. tomo. 3.

ca. 4. par. 1 parū ante medium.

AD primum ergo dicendum, q̄ viuere quādoque sumitur pro ipso esse viuentis, quandoque verò pro operatione vitæ, id est, per quam demōstratur aliquid esse viuens. Et hoc modo Philosophus dicit, q̄ 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 autē est ratio totius sui intelligere, quia non omnia intelligere potest per suam essentiam. Et ideo secūdum propriam rationē, in quantum est talis essentia, comparatur ad ipsum esse Angeli. Sed ad eius intelligere comparatur secundùm rationem vniuersalioris obiecti, scilicet veri vel entis. Et sic patet quòd licet sit eadem forma, nō tamen secundùm eandem rationem est principium essendi & intelligendi. Et propter hoc non sequitur quòd in Angelo sit idē 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 agentē, ergo non potest esse actio transiens. Quoad secundum probatur antecedens iterum. Quia actio immanens, vel est infinita simpliciter, vel secūdùm quid in aliquo genere. At verò ipsum esse cuiuscunque rei est finitum & determinatum ad vnū genus & speciem, ergo ipsum esse non est actio immanēs. Maior probatur & explicatur B à D. Tho. quasi inductiuè. Nam intelligere, cuius obiectum est verum, & velle cuius obiectum est bonum de sui ratione habent infinitatē simpliciter: quia vtriusque obiectum conuertitur cum ente. Cæterum sentire est infinitū secundùm quid, quia respicit omnia sensibilia, sicut visio omnia visibilia sine limitatione. Minorē autem tanquàm manifestam relinquit D. Thomas.

COMMENTARIVM.

NOta circa hanc rationē D. Tho. cùm 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 fit sermo de operatione immanenti in cōmuni: nam isto modo non esset differentia inter eam & inter ipsum esse abstractum à subiecto: neutrū enim habet vt sic determinationem ad aliquam speciem, sed fit sermo de actione immanente, & de ipso esse, quatenus contrahuntur ad subiecta, in quibus recipiūtur. Et ita intendit D. Tho. quòd quia esse humanum est certę speciei, intelligere verò humanum nō 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 spe- D 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, in quantum 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 po- E 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 hìc dicit, videat qui voluerit.

Aduerte denique solutionem ad secūdum, 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 potētia ad actum, vt dicit D. Tho. articulo sequenti.

Quoniam

Quoniam ipſum eſſe & ratio exiſtendi omnibus eſt primus actus, ergo falſum eſt, quòd eſſentia Angeli eſt ratio totius ſui eſſe. Ad hoc dicitur, quòd quamuis eſſentia ſe habeat vt potẽtia reſpectu actus exiſtendi, qui ex propria ratione non pertinet ad aliquam ſpeciem, imò neque ad genus, tamen ſecundùm 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, q̃ 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 & intrinſecè. Dicimus ergo, quòd ipſum eſſe non ſpecificatur iſto ſecundo modo ab eſſentia, & ideo ſimpliciter loquendo non poteſt dici, q̃ eſſentia eſt ratio eſſendi. Sicut nõ dicitur q̃ rationale eſt ratio animalis, niſi fortè cum addito ſecundùm quòd contrahitur ad ſpeciem hominis. Et aduerte, q̃ 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. qõ. 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 q̃ 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 quòd Angelus ſit ſimplicior quàm materia prima, vtpote Deo propinquior. Sed materia prima eſt ſua potentia. Ergo multò magis Angelus eſt ſua potentia intellectiua.

† li. 12. confeſ. ca. 7. in fine. to. 1.

A 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. circa medium illius.

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

Art. 1. & 2. præc. & q. 3. art. 4.

B 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.

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.

C

AD tertium dicendum, quòd potentia materiæ eſt ad ipſum eſſe ſubſtantiale, & nõ potentia operatiua, ſed ad eſſe accidentale. Vnde non eſt ſimile.

D

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 conſequentia. 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. Quod 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.

E

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm in Angelo ſit intellectus agens & poſsibilis.

278 21. cont. 6. 96. ratione 6.

AD QVARTVM ſic proceditur. Videtur, quòd in Angelo ſit intellectus agẽs & poſsibilis. Dicit enim Philoſophus in 3. de Anima †: quòd ſicut

† Lib. 3. de Anim. tex. 17. tom. 2.

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 & poſsibilis.

¶ 2 Præterea. Recipere eſt proprium intellectus poſsibilis: 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 & poſsibilis.

*li. 3. de anima tex. 2. & 18. tomo. 2.

SED contra eſt, quòd in nobis intellectus agens & poſsibilis eſt per cõparationem ad phantaſmata. Quæ quidem comparantur ad intellectũ poſsibilem, 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 & poſsibilis.

†li. 3. de anima tex. 18. tom. 2.

RESPONDEO dicendum, quòd neceſsitas ponendi intellectũ poſsibilem 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, & vlterius cùm fit conſiderans. Et hæc virtus vocatur intellectus poſsibilis. 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 deeſt 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 & poſsibilis, niſi æquiuocè.

Q. ſequẽti artic. 2.

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 & poſsibile.

AD ſecundum dicendum, q̃ intellectus agentis eſt illuminare: non quidẽ alium intelligentẽ, ſed intelligibilia in potentia inquantũ per abſtractionẽ facit ea intelligibilia actu. Ad intellectum autẽ poſsibilem pertinet eſſe in potentia reſpectu naturaliũ cognoſcibilium, & quandoque fieri actu. Vnde q̃ Angelus illuminat Angelum, non pertinet ad rationem intellectus agẽtis. Neque ad rationẽ intellectus poſsibilis pertinet quòd illuminatur de ſupernaturalibus myſterijs, ad quæ cognoſcenda quandoque eſt in potentia. Si quis autem velit hæc vocare intellectum agentem & poſsibilem, 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 poſsibilem & agentem non reperitur in Angelis, ergo in illis non diſtinguuntur intellectus agens & poſsibilis. Antecedens oſtenditur à D. Tho. apertiſsimè in diſcurſu articuli.

COMMENTARIVM.

DVbitatur, An ratio D. Tho. probet concluſionem, & videtur quòd non. Primò. Intellectus Angeli quandoque eſt in potẽtia ad cognoſcendum aliquod obiectum, & poſtea reducitur in actum, ergo pari ratione in Angelo dabitur intellectus poſsibilis. Probatur antecedens. Quia Angelus non ſemper cognoſcit actu omnia illa, quæ poteſt cognoſcere. Quòd ſi quis reſpondeat, quòd D. Tho. loquitur de intellectu poſsibili 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 poſsibilis 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 poſsibilis & 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 poſsibilis intellectus iudicet de veritate rerum.

In hac difficultate Scotus in 2. diſt. 11. q. 3. aſſerit in Angelo ponendum eſſe intellectum agentem & poſsibilem. 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 poſsibilis. Reſpondetur ſecundò, vt reſponſum eſt inter arguendum. Ad replicam dicitur, quòd humanus intellectus in quocũque indiuiduo, 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, q̃ 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

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, ꝙ 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 peruenire 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, imò 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, vtrùm lumine intellectus agentis iudicet vel non, An potius neceſſarium ſit ponere aliud lumen quod 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.

ARTICVLVS V.

¶Vtrùm in Angelis ſit ſola intellectiua cognitio.

279 1.q.79.ar.1.3. Et mal. q.16.ar.1.14. †Lib.8. ca.6. paulo à prin. to.5. †Iſido.lib.1. de ſummo bono. c.12. à medio. †Ll.1. Met. nõ remotè à prin. lib. tom.3. †Parte. 4. parũ à medio. †Hom.29. in Euange. non longè à princ. illius.

AD QVINTVM ſic proceditur. Videtur, quòd in Angelis non ſit ſola intellectiua cognitio. Dicit enim Auguſt. † 8. de Ciuit. Dei, ꝙ in Angelis eſt vita, quæ intelligit & ſentit. Ergo in eis eſt potentia ſenſitiua.

¶ 2 Præterea. Iſidorus † dicit quòd Angeli multa nouerunt per experientiam, quæ ſit ex multis memorijs, vt dicitur in primo Metaphyſ. † Ergo in eis eſt etiã memoratiua potentia.

¶ 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.

SED contra eſt quod Greg. † dicit in Homilia de Aſcenſione, quòd homo ſentit cum pecoribus, & intelligit cum Angelis.

RESPONDEO dicendum, ꝙ 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*. 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 in contrarium obijciuntur, poteſt dupliciter reſpõderi. Vno modo quòd autoritates illæ loquuntur ſecũdum opinionem illorum, qui poſuerunt Angelos & dæmones habere corpora naturaliter ſibi vnita. Qua opinione frequenter Auguſtinus* in libris ſuis vtitur, licet eam aſſerere non intendat. Vnde dicit 21. de † Ciuit. Dei, quòd ſuper hac inquiſitione non eſt multũ laborandum. Alio modo poteſt dici, quòd autoritates illæ, & conſimiles, ſunt intelligendæ per quandam ſimilitudinem, quia cùm 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 ſecundùm quod ab Auguſt. † ponitur in mẽte, licet nõ poſsit eis cõpetere ſecundùm quod ponitur pars animæ ſenſitiuæ. Similiter dicendũ ꝙ 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.

A B C D

Art. 3. huius. q. ad. 1. argum. Aug. lib. 2. ſuper Gen. c. 17. ad finem: & lib. 3. c. 10. † Li. 21. de ciui Dei. c. 10. paulò poſt princ. tom. 5. Q. 57. ar. 2 † Lib. 10. de Tri. ca. 11. tomo. 3. q. 51. ar. 1.

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.

E CONSEQVENTER quęritur de medio cognitionis Angelicæ.

¶ Et circa hoc quæruntur tria.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶Vtrùm Angeli cognoſcant omnia per ſuam ſubſtantiam.

280 2. diſt. 12. art. 3. ſ. Et 3. d. 14. ar. 1. qó. 1. cor. & 1. † cap. 7. à medio.

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.

mentis. Sed natura Angeli est eius essentia. Ergo Angelus per suam essentiam res cognoscit.

Li. 12. Meta. text. 51. Et 3. de anima, tex. 15 tomo. 2.

¶ 2 Præterea. Secūdum Philosophum in † 2. Metaphysicorum & in 3. de Anima, in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus & quod intelligitur. Id autem quod intelligitur est idē cū intelligēte 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 naturā 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.

ca. 4. par. 1. parū ante medium.

SED contra est quod Dionys.* dicit in eodem capite, quòd Angeli illuminantur rationibus rerum: ergo cognoscunt per rationes rerum, & non per propriam substantiam.

ca. 4. non remotè à princ.

RESPONDEO dicendum, quòd illud quo intellectus intelligit, cōparatur ad intellectū intelligentē, vt forma eius, quia forma est quo agens agit. Oportet autem ad hoc q̄ potentia perfectè compleatur per formam, q̄ omnia contineantur sub forma, ad quæ potentia se extendit. Et inde est, q̄ 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, cùm sit essentia determinata ad genus & ad speciem. Hoc autem proprium est essentiæ diuinæ, quæ infinita est, vt in se simplicititer omnia comprehēdat perfectè. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiā: Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere, sed oportet intellectum eius aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas.

AD primum ergo dicendū, quòd cùm dicitur Angelum secundùm suam naturam res cognoscere, ly secundùm nō determinat medium cognitionis, quod est similitudo cogniti: sed virtutem cognoscitiuam, quæ conuenit Angelo secundùm suam naturam.

AD secundum dicendū, quòd sicut sensus in actu, est sensibile in actu, vt dicitur in 2. de Anima, non ita quòd ipsa vis sensitiua sit 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.

AD tertium dicēdum, quòd ea quæ sunt infra Angelum, & ea quæ sunt supra ipsum, sunt quodammodo in substantia eius: non quidē perfectè, neque secūdum propriam rationem, cùm Angeli essentia finita existēs secūdùm propriam rationem ab alijs distinguatur, sed A secundùm quādam rationem communem. In essentia autem Dei sunt omnia perfectè & secūdum propriam rationem, sicut in prima & vniuersali virtute operatiua, à qua procedit quicquid est in quacūque 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. B

Secunda conclusio ad tertium. Angelus per suam essentiam cognoscit omnia imperfectè secundùm 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.

C DE materia huius quæstionis disputat schola cū Magistro in 2. distinct. 3. Ante omnia in hoc articulo supponendum est tanquam certissimū 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 cōtinet perfectè in esse intelligibili omnia quæ possunt cadere in eius cognitionem, ergo per suam essentiam omnia perD fectè 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 consequētia. Quia nihil potest contineri in propria passione, quod non contineatur eminentiùs in ipsa substantia. Confirmatur. Diuina essentia eò quòd est forma eminenter continens in esse intelligibili omnes creaturas possibiles, est adæquata forma diuini intellectus ad cognoscēdum omnia, ergo si essentia Angeli continet eminēter E in esse intelligibili omnes creaturas, erit forma adequata 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 cōtineri formaliter. Ad confirmationem negatur antecedens,

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. qó. 89. art. 1. 2. & 3. Et 2. di. 3. q. 3. ar. 1 Et ver. 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 ſecundùm 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. ſuper Gen. ca. 8. circa princip. to. 3.

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. ſuper Gen. ca. 8. circa med. tomo. 3.

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, cùm 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. præced. artic. 5.

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 eadē 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 singulariū 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 singulariū, necessariò essent infinitæ. ¶ Secundò. Intellectus Angelicus ad cognitionem intuitiuā habendam cuiusuis rei singularis, pendet necessariò 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, quòd 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 mediam non consueuit Deus illum se solo producere, quia in hoc voluit Deus dignificare creaturas, vt mediāte 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 cōmunicabile est ab inferiori causa, quoniam species intelligibiles communicabiles sunt à proprijs obiectis, ergo non est æqua ratio de complemento Angeli & cœlestis corporis.

¶ Quintò arguitur argumēto Durandi. Nam D. Tho. vel loquitur in illa ratione de cōplemento substantiali, vel accidentali; si primum, nō est ad propositū, quoniā complementum substantiale nō fit in Angelis per species intelligibiles, sed per substantiā suam: si secundum tunc sic argumentor. Primo. Nam D. Tho. assumit falsum, quoniā corpora cœlestia nō habent in prima sua creatione totum accidentarium complementū: etenim luna & stellæ varijs modis illuminantur à Sole accidentariè secūdum 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 rerū, quæ tēpore contingunt, afficiūtur carnales sensus hominū & reliquorum animalium, & etiā cœlestes sensus Angelorum: sed eiusmodi affectio ex illis rebus proueniēs in sensibus Angelicis nō fit aliter quàm per nouam receptionē specierū, ergo. ¶ Deniq; arguitur. Si omnes species rerū cognoscibiliū 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, quilicet de posibili 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 sententiā. Et probatur primò ex Diuo 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 argumēto Sed contra. Secundò probatur. Quia ex oppositā sentētia sequitur, quòd Angelus in primo instanti suæ creationis non fuerit perfectè sapiens, imò quòd habuerit ignorantiam congenitam. Probatur sequela, maximè si dicatur Angelum nullam accepisse intelligibilem speciem simul cū 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 nō est alia quā cognitionis & volūtatis. Tertiò probatur. Res corporales nō possunt propria virtute agere in spiritum, & multò minus qualitatē aliquam spiritualem producere, ergo nō possunt producere speciē intelligibilē in intellectu Angelico. Confirmatur. Species producta à corpore necessario debet esse extensa, ita vt vna pars respondeat parti corporis producentis illā, & alia alij: sed huiusmodi species repugnat intellectui Angelico immediatè producta à corpore, quia intellectus Angelicus est omnino indiuisibilis, ergo. Quòd si quis dicat hoc argumentum cōuincere quòd res corporea non possit producere speciem

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. Tūc probatur. Quartò. Si Angelus non habet species rerum naturalium sibi concreatas, non poterit applicare suam virtutem ad ipsas res materiales, ergo nequeetiam poterit actione propria abstrahere species ab ipsis rebus. Consequentia probatur. Quoniam Angelus non poterit operari circa illud obiectum, cui non habet applicatam suam virtutem. Antecedēs probatur. Quia Angelus non potest applicare suam virtutem applicatione voluntaria ad subiectum incognitum, quoniam voluntas non operatur nisi præsuppositа cognitione rei circa quam homo vult operari; ergo Angelus ad singularia sibi omnino incognita nō 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 secundùm 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 secūdum. Non potest fieri transitus ab extremo ad extremum nisi per mediū: 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: primū dici non potest, quia aliàs nullus intellectus etiam diuinus posset cognoscere rem singularem, nisi prius illam deduceret ad hoc medium: secūdum 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 nō 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 quòd sit medium necessariū 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 argumentū 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

A potest mouere immediatè potētiam 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
B 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 nō 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 vnionē cum organo corporeo, in quo natura corporalis est in supremo sui ordinis.

C 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
D 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 constitutū 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 nō esset incognita Angelo iam creato, quoniam haberet ignorantiam vniuersi non cognoscens optimam partem illius. Nihilominus pro altera parte est argumentū. Quoniā natura supremi Angeli,
E qui creatus est à Deo, finita est non solum in sua quidditate & esse, sed etiā in propria operatione, quæ proficiscitur ex principijs & potentijs operatiuis naturaliter sibi debitis, ergo autor naturæ vt sic non confert maiorem aliam perfectionē quàm sit illa quæ ex proprijs & ex quidditate proficiscitur: sed illa species quæ infunderetur à Deo de nouo nō esset propria passio Angeli, aliàs modo deficeret ei aliqua propria passio: ergo. ¶ Propter hæc argumenta problematicè vtraq; 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,

obstàt,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 aqua vel lapis ascēdit sursum quanuis secundum propriam speciem non habeat principiū naturale ad talem motum, & nihilominus ille motus nō dicitur supernaturalis,quando est necessarius ad supplendum vacuum,imò simpliciter est naturalissimus,quia conuenit aquæ inquātum est pars vniuersi,vt moueatur sursum quando opus fuerit propter bonū Vniuersi: ita in illo casu potest dici, q̃ pertinebat ad ipsum Deū vt autorem totius naturæ aliquam speciem cōferre Angelis olim creatis,qua possent cognoscere nouam illam substantiam;& quanuis illa species intelligibilis non pertineret ad propriam naturam singulorum Angelorum, pertinebat tamen quatenus erāt partes totius vniuersi, in quo iam includebatur noua & suprema creatura.

AD argumēta 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, quòd cōplementum intellectus Angeli non est causabile ab aliqua creatura. Ad probationem dicitur, q̃ species intelligibiles in abstractione ab hoc vel illo obiecto singulari,cau santur quidem in intellectu humano ab obiecto & lumine intellectus agentis illustrante:cæterum huiusmodi species non sunt causabiles in intellectu Angeli propter improportionem, quam habēt 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 omnē 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 potētia 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, quoniā 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 complementū intrinsecum substantiæ Angeli, prout distinguitur ab accidēti.Et in hoc sensu ad argumentum respondetur,q̃ D.Tho. iuxta subiectā 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 cognitionē rerū 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 & propriū 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 cōueniens subiecto, & ita potest illis aduenire ab extrinseco. Multa alia dicit Caietanus,quæ vide in eius commentario. ¶ Ad sextum respōdetur,q̃ ex nouitate rerum quæ apud nos generantur,mentes Angelicæ dicuntur affici,nō quia recipiant nouas species,sed quia habent nouas intellectiones. Angelus enim rem quæ de nouo efficitur de nouo cognoscit, in quo D. Augustt. 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 ipsorū, 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.

DVbitatur secundò: occasione præcedētis argumenti & solutionis eius, Vtrùm reuera species intelligibiles sint propriæ passiones dimanātes ab essentia Angeli? Ad hoc Ferrariensis.lib.2.cont.gent. cap. 98. arbitratur species intelligibiles nō 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 tēporis.¶ Et argumentor primò pro hac sententia. Natura quæ determinata est per certum genus & certā differentiā,per quam distinguitur ab alijs naturis, nō potest esse similitudo perfecta neq; formaliter neque radicaliter aliarū substantiarum:sed natura Angeli est determinata per certā differentiā,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 oppositā sentētia sequitur q̃ essentia Angeli virtualiter & eminēter cōtineat omnes substātias creatas tam in esse intelligibili,quàm in esse entitatiuo;cōsequēs nō est admittendū,quia hęc videtur propria perfectio esse diuinæ essentiæ,continere omnia in se eminenter.Probatur sequela,primò in esse intelligibili. Totū 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. Cōfirmatur secundò.Nā estò aliqua ratione posit defendi,substantiā Angeli continere virtualiter in esse intelligibili omnes substantias creatas inferiores sibi, tamen non est verosimile, quòd contineat

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 sentētia 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

A 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, q̄ cum D. Tho. & reliqui Theologi aiunt, species intelligibiles esse connaturales Angelo, intelligunt de connaturalitate secun
B do modo ex parte principij passiui. Vnde non colligitur, quòd sint propriæ passiones Angeli, quoniam propriè 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
C 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, q̄ in Angelo non generatur scientia, sed naturaliter adest. Et ideo non oportet, quòd habeat intellectum agētem &
D 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, q̄ 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 intel-
E ligibilis, 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 q̄ 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 oppoſita 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 oppoſita ſententia q̄ 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, q̄ 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 q̄ 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, q̄ quanuis natura Angelica ſit determinata per certā differentiā,per quā eſſentialiter differt ab omnibus alijs naturis,nō tamen repugnat q̄ cōtineat radicaliter ſimilitudines aliarū rerū in eſſe intelligibili. Non enim dicimus, q̄ eſſentia vnius Angeli ſit formaliter ſimilitudo alterius in eſſe intelligibili,ſed q̄ ſit radix vnde oritur ſpecies intelligibilis repræſentatiua alterius.Et ita intelligitur, quod D. Tho. docet art. 1. huius quæſt. arg. 3. q̄ inferiora in entibus ſunt in ſuperioribus eſſentialiter:ſuperiora verò ſunt in inferioribus participatiuè. In cuius ſolutione dixit D. Tho. q̄ ea quæ ſunt ſupra & infra Angelos,ſunt quodammodo in ſubſtātia Angelorū nō perfectè,ſed ſecūdum quandā rationē cōmunē.Cùm hac tamē doctrina bene ſtat in veritate,q̄ 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 propriè 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, & mediante 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,q̄ non ſolum eſt veroſimile,ſed etiam verum, quòd Angelus inferior cōtinet radicaliter in eſſe intelligibili in ſua propria ſubſtantia Angelos ſuperiores, quāuis nō ita perfecte ſicut ſuperiores cōtinet inferiores,quos illuminat & perficiūt ad intelligētiā ſuperiorū magis diſtinctā. ¶ Ad tertiū reſpōdetur,q̄ eſſe intelligibile comitatur eſſe entitatiuū nō quantū ad omnem

modum eſſendi & intelligendi. Poteſt enim aliquid contineri in alio formaliter in eſſe intelligibili, & non in eſſe entitatiuo, ſicut lapis continetur in hominis intellectu. Item ſupra docuit D. Tho. quæſt. 54. artic. 2. quòd intelligere habet ſe ad omnia, eſſe autem cuiuſlibet creaturæ eſt determinatum ad vnum genus & ſpeciem vnam. Ecce quomodo eſſe intelligibile non concomitatur eſſe entitatiuum quãtum ad omnia: ſed hoc verificatur quantum ad diſtinctionem graduum eſſendi & intelligendi. Nam quod eſt intellectiuum & ex propria eſſentia eſt compoſitum ex materia nõ poteſt ſe extendere ad cognoſcendum diſtinctè, niſi quiddatem rei materialis qualis eſt homo. Intellectiuum autem ſeparatum à materia corporea, cuius tamen eſſe eſt receptum & limitatum in eſſentia finita, poteſt naturaliter intelligere omnia quæ habent iſtum gradũ eſſendi: & ita quilibet Angelus poteſt naturaliter & diſtinctè cognoſcere quemlibet Angelũ creatum eorum qui pertinẽt ad ordinem huius vniuerſi, ipſum autem Deũ cuius eſſe non eſt receptum nec limitatum, nulla creatura, etiam poſsibilis creari, poteſt diſtinctè cognoſcere naturaliter, ſed ſolus ipſe naturaliter ſe videt. Et ita verificatur illud Apoſtoli 1. ad Timoth. 6. Lucem habitat inacceſsibilem, quem nullus hominum vidit, ſed neque videre poteſt. Et profectò idem dixiſſet Apoſtolus de Angelis, nullus Angelus vidit neque videre poteſt, ſcilicet, viribus naturæ. Aliàs ſi aliquis Angelus poſſet creari qui per ſuam naturam poſſet Deum videre, non diceretur ipſe Deus ſimpliciter loquendo habitare lucem inacceſsibilẽ, 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 nihilominus eædem ſpecies intelligibiles in intellectu iſtius Angeli, ſi eſſet creatus tunc, & per illas ſpecies poterat cognoſcere cognitione quadam confuſa gradus eſſendi. Potuiſſet etiam cognoſcere cognitione diſtincta quaſdam creaturas, quæ continentur in eodem genere ſubalterno, cuius generis Angelus modo habet cognitionem diſtinctam etiam comprehenſiuam. v. g. ſi continerentur ſub genere animalis aut plantæ. Cæterum ſi Deus vellet etiam modo creare aliquam creaturam ſpiritualem 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 cognoſcere cognitione confuſa ſecundùm quandam rationẽ communem per propriam eſſentiam tanquã per ſpeciem intelligibilem. Et ratio eſt, quia illa noua creatura quantumlibet excellens contineretur in illo gradu eſſendi ſecundùm quem eſſe recipitur in eſſentia materiali, ſed limitata à certo genere & ſpecie. De huiuſmodi creatura eſt intelligendum quod D. Tho. dicit in ſolutione ad quartum in quæſtione ſequente arti. 2. dum inquit, quòd ſi Deus aliquam nouã creaturam produceret, impreſsiſſet etiam in Angelico intellectu nouam ſpeciem intelligibilem, ſcilicet, ad diſtinctã illius cognitionem neceſſariam. Nos ergo negamus illas ſpecies ſuperadditas iſtis Angelis eſſe naturales, ſed ab extrinſeco prouenientes à Deo vt operãte ſupra ordinem vniuerſi iſtius. Et per hoc patet ad confirmationes quarti argumenti. Dicimus enim q; ſpecies intelligibiles quæ ſunt propriæ paſsiones ab eſſentia Angeli dimanantes, finitæ ſunt & numero & perfectione repræſentatiua. Alię verò ſpecies intelligibiles quas Deus poteſt ſuperaddere ad intelligentiam nouarum creaturarum diſtinctam, quas ipſemet ſupra ordinẽ iſtius vniuerſi poteſt producere, fatemur quòd non ſunt determinatæ in numero aut in potentia repræſentatiua, ſed ſequũtur omnipotentiam Dei infinitam, quæ poteſt non tot quin plures perfectiores creaturas producere, & cõſequẽter ſpecies intelligibiles illarũ. ¶ Et per hoc patet ad quintum argumentum cum replica, procedit enim contra noſtram ſententiam quaſi nos affirmaremus ab eſſentia Angeli dimanare ſpecies intelligibiles tot, quot poteſt Deus creaturas producere. ¶ Ad ſextum reſpondetur, quòd D. Tho. nuſquam dixit ſpecies intelligibiles 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 quodammodo per quandam ſimplicem dimanationem: ſic etiã dimanat ab eſſentia Angeli principium intellectiuum perfectum in actu primo, quod quidem eſſe nõ poteſt niſi per ſpecies intelligibiles naturaliter ſibi vnitas, vel actuantes intellectum Angelicum.

Circa ſecũdam rationẽ articuli & ſolutionẽ ad ſecundum 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.

282

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. diſt. 3. q. 3. art. 2. Et 2. cõ. c. 96. col. 2. fin. Et ver. q. 8 arti. 10. Et opuſ. 3. c. 78. & 81. & 126. Et cauſis le. 4. co. 4. & 5. & le. 10. col. 2. & 3. 281.

¶ 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.

ca. 12. cœleſt. hierar.

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.

In propoſ. 10. habetur iſte lib. inter opera Ariſt. to. 5.

RESPON-

RESPONDEO dicendum, quòd ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quòd sunt vni primo, quod est Deus, propinquiora & similiora. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in vno, scilicet in essentia diuina, per quam Deus omnia cognoscit. Quæ quidem intelligibilis plenitudo in intelligibilibus creaturis inferiori modo & minus simpliciter inuenitur. Vnde oportet, quòd ea quæ Deus cognoscit per vnum, inferiores intellectus cognoscãt per multa: & tantò amplius per plura, quantò amplius intellectus inferior fuerit. Sic igitur quantò Angelus fuerit superior, tantò per pauciores species vniuersitatem intelligibilium apprehendere poterit: & ideo oportet 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 vniuersali vt à singularibus abstrahatur: inquantum intellectus ille cognoscens à rebus cognitionem accipit. Si verò sit aliquis intellectus à rebus cognitionem non accipiens, vniuersale ab eo cognitum non erit abstractum à rebus, sed quodammodo ante res præexistens: vel secundùm ordinem causæ, sicut vniuersales rerum rationes 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 natura rei. Et sic cognoscere aliquid in vniuersali est imperfectius. Imperfectè enim cognosceret hominem qui cognosceret de eo solum quod est animal. Alio modo ex parte medij cognoscendi. Et sic perfectius est cognoscere aliquid in vniuersali. Perfectior enim est intellectus 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 fit excellens, potest idem accipi vt propria ratio & similitudo diuersorum. Sicut in homine est vniuersalis prudentia quantũ ad omnes actus virtutum: & potest accipi vt propria ratio & similitudo particularis prudentiæ, quæ est in leone ad actus magnanimitatis, & eius quæ est in vulpe, ad actus cautelæ, & sic de alijs. Similiter essentia diuina accipitur propter sui excellentiam, propria ratio singulorum quæ sunt in ea. Vnde sibi singula similantur secundùm proprias rationes. Et eodem modo dicendum est de ratione vniuersali, quæ est in mẽte Angeli, quòd per eam propter eius excellẽtiam multa cognosci possunt propria cognitione.

SVMMA ARTICVLI.

Conclusio prima. Quantò Angelus fuerit superior, tantò per pauciores species & vniuersaliores intelliget. Ratio est. Quia quantò Angelus est superior, tantò est similior & propinquior Deo, in cuius vnica & simplicissima essentia omnis plenitudo cognitionis continetur.

Secunda conclusio ad primum. Vniuersales rerũ A *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 conclusionis principalis. Arguitur contra illam. Primò. B Cuicunque speciei intelligibili respondet ex parte obiecti vnica ratio formalis & adæquata illi: sed speciei vniuersali quæ est in Angelo repræsentanti multas specificas creaturas. v. g. hominem & equum &c. non potest respondere vnica ratio formalis adæquata ex parte obiecti; ergo non datur huiusmodi species vniuersalis in Angelo. Maior probatur. Tum quia vnitas speciei 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 vniuersali responderet vnica ratio formalis adæquata ex C parte obiecti, illa esset generica. v. g. ratio animalis, siquidem alia non est assignanda, hoc autem falsum est, quia sic species Angelica repræsentaret hominem & leonem prout còueniunt in ratione communi animalis, quæ repræsentatio esset confusa & indistincta, quod in Angelis non est admittendum, quia species Angelica repræsentat hominem & leonem, non solum prout conueniunt in genere animalis, sed prout differũt proprijs differentijs essentialibus. Ad hoc argumentum solet respõderi, quòd species vniuersales Angeli sunt participationes dimanantes ab essentia diuina, quę est similitudo explicita rerum omnium, & ita licet immediatè D repræsentet vnicam rationem communem animalis, mediatè tamẽ repræsentat distinctè hominem & equũ cum suis proprietatibus & differentijs specificis. ¶ Contra hanc solutionem arguitur secundò. Essentia diuina idcirco repræsentat mediatè, explicitè tamen & distinctè, omnes creaturas, quia immediatè & primariò repræsentat seipsam, in qua distinctissimè continentur omnes creaturæ tanquam in causa & exemplari eminentissimo; at vero non est assignabilis aliqua ratio immediatè repræsentata per speciem Angelicam quę explicitè & 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 perfectè & distinctè plura essentialiter differẽtia. ¶ Tertiò. Nõ est dabilis aliqua quidditas naturalis & creata, quæ in esse naturali sit plures quidditates formaliter, vel eminenter, ergo neque dabilis est aliqua vna quidditas intelligibilis, quæ in esse intelligibili sit plures quidditates. Ac per consequens non erit dabilis aliqua species intelligibilis, quæ formaliter, vel eminenter sit plures species repræsentatiuæ diuersarum rerum. Etenim species 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-

Hoc sabet uenus in specie abstracta a reb⁹ quæ solus in sua continet inferiora non in specie imo se plata a diuinis ideis quæ ut est rao rei cert quidem inferiora distincte repræsentat.

tet ex paritate rationis, quoniam tam determinatà eſt quidditas intelligibilis in eſſe intelligibili, quàm quiddi tas naturalis in eſſe entitatiuo. ¶ Quartò. 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 ſupe rior 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, quòd 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 ſuppoſito, dicunt, q; 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 producuntur vniuerſa hæc inferiora quæ A 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. Cæterùm 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 hîc B 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 ra- C tione 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 deD ciſum tãtum eſt productiuum ſimilis animalis ei à quo deciſum eſt, ergo ſpecies accepta à particulari quidditate tantum 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 intelleE ctuali, vel ab extrinſeca omnino ſpeciali actione. Hæc concluſio videtur expreſſa Diui Thomæ hîc, quam ſequuntur ferè omnes Thomiſtæ, & Ægidius Romanus tractatu de Angelis queſt. 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 repręſentatiuam, quã ſpecies ſenſuum exteriorum. Hæc ratio colligitur ex D.Tho.in ſolutione ad tertium, quam explicat Caietanus hîc & 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 cũ ſit, repræſentet diſtinctè aliquas quidditates. Sed ad hoc argumentum aliqui dicunt, quòd 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 quidditatis 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 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 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 eſt vniuerſalis reſpectu indiuiduorum, & ſufficiens ad diſtinctam ſingulorum cognitionem. Secunda pars concluſionis probatur primò autoritate D.Dionyſ. 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. 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 in claritate cognitionis, ita vt Angelus ſuperior clariùs & penetrabiliùs 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, q; 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 quantò 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-

fimi vniuerſalior eſt quàm ſpecies humani intellectus, 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 vnam naturam. Sed attenditur maior vel minor vniuerſalitas illarum ſpecierum, ex eo quod ſpecies, quæ ſunt in Angelis ſuperioribus infimæ hierarchiæ repræſentant plura indiuidua. 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 indiuidua, 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 vniuerſalitas poteſt attendi ex eo, quòd ſpecies ſuperioris Angeli nõ ſolum repræſentat quidditates, quæ ſunt in rerum natura 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 indiuiduis. Hæc concluſio eſt contra Ægidium, ſed eſt valde communis inter Theologos, tametſi infra in ſolutione ad quintum argumentum oſtendemus ſententiã Ægidij, fortaſsis penſatis omnibus, eſſe probabiliorem. Et probatur. Cognitio infimi Angeli habet infimum gradum vniuerſalitatis, qui poteſt competere Angelis, ergo ſit per ſpecies quæ ſunt in infimo gradu vniuerſalitatis, qui poteſt competere Angelis; ſed huiuſmodi ſpecies ſunt illæ quæ adæquatè repræſentant naturam ſpecificam & omnia illius indiuidua, 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 indiuidua, 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 indiuiduũ determinatum niſi ſuppoſita 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 indiuidua 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 indiuidua exiſtentia diſtinctè, ex ſua natura ſunt vniuerſaliores ſpeciebus 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 quiddi tates 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 indiuiduum 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 probatur, 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 eo 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 repræſentat in Angelo ſuperioris hierarchiæ, quàm ſpecies inferioris infimæ hierarchiæ: quia ſuppoſito quòd Angelus infimæ hierarchiæ nõ comprehendat Angelum ſuperioris hierarchiæ, ſatis vero ſimiliter dicitur, quòd inter Angelos infimæ hierarchiæ ille qui ſuperior eſt, perfectiùs 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 ſpecies 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 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 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 hìc 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 antecedens. Quia ſub quacunq; ratione generica continentur infinitæ ſpecies poſsibiles; ſed ſpecies quæ repreſentaret immediatè naturam genericam neceſſum 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 quòd 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, & Sonci. 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 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 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, q̃ 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

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. 10 ad. 2. Cæterùm ad argumentum illius ſecundæ ſententiæ reſpondetur primò, quòd illud vt plurimùm probat ſpeciem immediatè repræſentantem naturam animalis repræſentare mediatè omnes quidditates ſpecificas quæ actualiter reperiũtur 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, q̃ actu pertineat ad ordinem vniuerſi, ſaltem in ſuis cauſis naturalibus & neceſſarijs. Sed reſpondetur ſecundò q̃ 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 fortaſsis non eſt ita certum quòd 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, & fortaſsis data eſt. Secundò reſpondetur, quòd quanuis 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. Nunquam enim actu repræſentabit infinitas ſpecies ipſi Angelo, ſicut eſſentia diuina actualiter 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 verò 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 q̃ talis ſpecies eſſet æquiuoca, quia repræſentaret plura per modum plurium ſine aliqua ratione vnitatis, & cõſequenter daretur etiam conceptus Angeli qui eſt ſimilitudo 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 & ſigillatim 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 A 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 quòd 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; B 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 ſecundùm 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 C 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 D 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 E 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 quò ſuperior eſt ſecundùm perfectionem ſpecificam & quidditatiuam, eò vniuerſalioribus & paucioribus perficitur ſpeciebus intelligibilibus. Ferrar. vbi ſupra, cuius ſentẽtia 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 eiuſdē 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 eiuſdē ordinis ſint prædiți ſpeciebus intelligibilibus æquè vniuerſalibus: veruntamen quò Angelus ſuperior eſt in ſua quidditate ſpecifica, eò diſtinctiùs & 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 potētias & virtutes, & non conſtituimus vniuerſaliores ſpecies ſenſitiuas in animali perfectiori, quàm in animali imperfectiori, quanuis concedamus q̄ differant quidditatiue & ſpecificè: ita nō reputabitur incōueniens q̄ in Angelis diſtinctarum quidditatum ſint ſpecies eiuſdē rationis, & cognitio eiuſdem rationis, quanuis in ſuperioribus Angelis magis diſtincta cognitio ſit: ſicut etiā in perfectiori animali eſt ſenſatio magis diſtincta. Nobis verò non ſatisfacit ſententia Ferrar. quantū 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 quidditatiuè oportet conſtituere proprias operationes & propria principia ipſarum quæ differāt 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, quod quanto eſt ſuperior ſecundùm rationem quidditatis ſpecificæ, tantò paucioribus ſpeciebus intelligat: ſed benè poteſt eſſe cū 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. quātū ad hoc quod dicit, quò Angelus eſt ſuperior, eò

A paucioribus ſpeciebus intelligit, explicāda ſit de ſuperioritate ſaltim ſecundùm ordinem, vel hierarchiam. Et per hoc reſpondetur facilè ad vltimum argumentum: non enim oportet eſſe tantam multitudinem ſpecierū 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 noſtrū modum procedendi, & dicere, quòd ſufficit ad diſtinctionem ſpecificam vnius Angeli ab alio, quòd propria & prima operatio, quæ eſt cognitio ſui ipſius naturalis
B & 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 ſententiā 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 aſſeren
C tis, 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 ſequūtur ipſas paſsiones, idq; inductiuè facile probabitur, ergo ſi quilibet Angelus ſpecie differt ab alio, neceſſe eſt, vt præter eſſentiā, quæ ſe habet in ratione ſpeciei intelligibilis ad cognitionē ſui, dimanēt ab Angelo aliquæ alię ſpecies intelligibiles ad cognitionem aliarū rerū ſibi proportionatā cōformiter ad ſuam naturam ſpecificam. Confirmatur. Nam ſi co-
D gnitio naturālis ſuiipſius differt ſpecie à cognitione ſui, quam habet alius Angelus, ergo etiā cognitio aliarum rerum differt ſpecie à cognitione, quā 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, q̄ 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 cētum
E Angelos ſuperiores illo, quomodo verificabitur, quòd quantò Angelus eſt ſuperior in quidditate, tantò 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 reſpōdetur, 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 nouā hierarchiam. Etenim (quod ſatis verò ſimile eſt) ſicut in genere ſubſtantiæ corporeæ viuentis creauit Deus omnes gradus vitæ poſsibiles in ſubſtantia corporea: nimirùm ſenſitiuum, vegetatiuum, rationale, ita etiam in genere

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.cõt.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. nõ procul à fine.

AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur, quòd Angelus ſeipſum non cognoſcat. Dicit enim Diony. † 6.c.Eccleſiaſt. 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 cùm Angelo non adſit niſi intellectiua cognitio, non poterit aliquis Angelus cognoſcere ſeipſum.

Libr.3.de Anima.texcu.12.tomo.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 ſupra 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 quòd 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, quòd 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.

AD primum ergo dicendũ, q litera illa eſt antiquæ tranſlationis, quę corrigitur per nouam, in qua dicitur. Pręterea, & 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.

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. ſuppo nit tanquam rem certam in proceſſu articuli Angelum cognoſcere ſeipſum, quę quidem ſuppoſitio val de 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 falſo colligit ex D. Tho. Marſil. in 2.q.7.art.1.concluſ.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 intellectionē, 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. hîc 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 cōſtituat 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 exēplo 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. veriſima 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, imò 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. Cōfirmatur. Eſſentia Angeli eſt tā 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, q̄ 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 explicāt 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 probabilē 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 in intelle-

in intellectu posibili. 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 potentię, & tamen sit principium formale quo ipsius operationis: ita etiam potest intelligi, quòd essentia Angeli quanuis 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. Secundum 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 posit 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 quanuis ex natura sua non pendeat à corpore in ratione existendi: tamen dum est forma corporis non potest operari sine organo corporeo. Cæterùm 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 quòd 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. Cæterùm 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 verò 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, quanuis 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 hìc, dicunt non eſſe de ratione ſpeciei intelligibilis, quòd inhæreat intellectui, quanuis 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.

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 meliùs ſua propria eſſentia, prout eſt actu intelligibilis tanquàm radix & origo à qua fluit intellectus cum totali complemento ad illam cognitionem habendam reſpectu ſuiipſius. Ex hoc ſequitur, q̃ 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 potiùs 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, in quantum ſpecies intelligibilis eſt, ita vt ab illa non poſsit ſeparari.

A Secundum autem officium non cõuenit perſe ſpeciei intelligibili, in quantum 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. Exemplū primi. Calor qui eſt potentia ignis ad calefaciendum à ſua propria ratione habet determinari ad illam actionē ſpecificam: ſimiliter potentia viſiua ex ſeipſa determinata eſt ad videndum lucem, ſecundùm probabilem 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 potētiæ, 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 q̄ 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 illi tribuit propria eſſentia Angeli, à qua dimanat non ſolum in eſſe entitatiuo, ſed in eſſe intelligibili quātum ad iſtam operationem. Ad confirmationem dicitur q̄ 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 obiectum ſpecificat intellectionem per modum termini quem reſpicit intellectio, & non per modum principij actiui determinantis potentiam. ¶Sed contra hoc replicatur. Actio inquantum 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 dicūt aliqui, quòd intellectio prout actio eſt, ſpecificatur ab obiecto prout habet rationem principij actiui, hanc autem rationem habet quatenus eſt intra potentiam per ſuam ſimilitudinem, qua mediante concurrit cum illa potentia ad actionem. Sed aiunt dupliciter contingere obiectum eſſe intra potentiam. Primò modò per formam ſuperadditam potentiæ, ſicut lapis qui videtur eſſe in potentia viſiua per ſpeciē ſuperadditam. Altero modo per inclinationem & proportionē naturalem quam habet potentia cum obiecto, vt centrum terræ dicitur eſſe in graui, & locus ſurſum dicitur eſſe in igne ratione leuitatis & proportionis, quā habet cum loco ſuperiori, ita docet D. Tho. 4. cont. gen. c. 19. Hinc ergo dicūt, q̄ 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 naturalē inclinationem & proportionem, quā habet intellectus cum 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, quā 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 principiū actiuum illius, prout eſt actio. At verò ſecundùm poſteriorem rationem ipſa eſſentia non eſt actiuum principiū illius cognitionis propriè loquendo. Sed hæc ſolutio mihi non placet, quia duo falſa continet. Primum eſt, q̄ eſſentia Angeli eſt principium actiuum proximum ipſius intellectionis, hoc enim eſſe nō 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 proximū 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 fuerit forma ſubſiſtens neque actuans neq; informans ipſum intellectum, non poterit concurrere effectiuè ſaltem proximè & immediatè ad ipſam intellectionē, quanuis poſsit concurrere radicaliter. Alterū 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 ab illo loco non tanquam à termino, ſed tanquam à principio actiuo. Reſpondetur ergo ad replicam factā ex D. Tho. 1. 2. q. 1. art. 3. & etiam hīc 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 obiectū eſſe intra potentiam in eſſe intelligibili. Aut etiam mediante 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

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, Vtrùm 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 ponẽdi verbum productum per 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 nõ formant verbum, ſecundùm probabiliorem ſententiã, 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 ratione intellectionis, q̃ 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. 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 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). Cæterũ Angelus medio modo ſe habet inter nos & Deũ, 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 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, q̃ 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, aliâs ſuam eſſentiam produceret. Antecedens expreſsè aſſeritur à D. Tho. ſupra quæſt. 27. art. 1. & de potentia. quæſt. 9. art, 5. & quæſt. 8. art. 1. Vbi etiam inquit, q̃ 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, conſtituentẽ 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 cũ 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 quã quædam denominatio extrinseca, quæ consequitur ex eo quòd intellectus intelligit, quemadmodum coloratum dicitur terminare visionem, & tamen cõstat, 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, ꝙ 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, quòd essentia Angeli secundùm se non habet sufficientem proportionem cum intellectione actuali ipsius Angeli. Quoniam actualis cognitio requirit obiectum intellectum in actu, & non sufficit, ꝙ 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 obiectũ 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 cognitionẽ, 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 intellectui 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 nõ 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 immediatũ principium actualis intellectionis beati. Quemadmodum diuina personalitas, eò quòd eminenter continet omnẽ 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 siue proprio siue alieno: Ita dicimus in præsentia, quòd si attendamus ad ordinem naturalem intellectionis, ne cesse 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 immediatũ 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.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm vnus Angelus alium cognoscat.

284

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, ꝙ vnus Angelus alium non cognoscat. Dicit enim Philosophus in † 3. de anima, ꝙ si intellectus humanus haberet in se aliquam naturam de numero naturarum rerum sensibilium, illa natura interiùs existens prohiberet apparere extranea. Sicut etiam, si pupilla esset colorata aliquo colore, non posset videre omnem colorem: sed sicut se habet intellectus humanus ad cognoscendas res corporeas, ita se habet intellectus Angelicus ad cognoscendas res immateriales. Cùm igitur intellectus Angelicus habeat in se aliquam naturam determinatam de numero illarum naturarum, videtur quòd alias cognoscere non possit.

2. con. cap. 96. & ver. q. 8.

† Lib. 3. de anima. tex. 4. tom. 2.

¶ 2 Præterea. In * libro de causis dicitur, ꝙ omnis intelligentia scit quod est supra se, in quantum est causata ab eo: & quod est sub se in quantum est causa eius. Sed vnus Angelus non est causa alterius. Ergo vnus Angelus non cognoscit alium.

Propos. 8. in prin. habetur hic liber inter opera Aristo. tom. 3.

¶ 3 Præterea. Vnus Angelus nõ potest cognoscere aliũ per essentiam ipsius Angeli cognoscentis: cùm

omnis cognitio ſit ſecundùm rationem ſimilitudinis. Eſſentia autem Angeli cognoſcentis non eſt ſimilis eſſentiæ Angeli cogniti, niſi in genere, 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.

Q. 50. art. 4. & 55. artic. 2.

¶ 4 Præterea. Si vnus Angelus intelligit alium: aut hoc eſſet per ſpeciem innatam; & ſic ſequeretur quòd ſi Deus nũc de nouo crearet 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, quòd vnus Angelus alium cognoſcat.

SED contra eſt quod dicitur in † lib. de cauſis, q omnis intelligentia ſcit res, quæ non corrumpuntur.

Propoſ. 11. in prin. habetur hic liber inter opera Ariſto. tom. 3. † Lib. 2. ca. 8. per totũ. tom. 3.

RESPONDEO dicendum, q ſicut Aug. dicit 2. † ſuper Geneſ. ad lit. ea quæ in verbo Dei ab æterno præextiterunt, dupliciter ab eo fluxerunt. Vno modo in intellectum Angelicum. Alio modo vt ſubſiſterent in proprijs 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 corporaliũ 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.

q. 50. ar. 4.

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.

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 tāquam ad obiectum ſibi proportionatum, & nihilominus etiam ſe extendit ad cognitionem rei immaterialis. Reſpondetur ſecundò & melius, quòd quando illud vnum ad quod naturaliter potētia determinatur ex propria natura eſt determinabile, ita eſt vnū, quòd poteſt fieri alia vel eſſe, alia in eſſe intelligibili, tunc nō 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 potētia reſpectu obiecti corporalis, quoniam ipſamet potētia determinata eſt per aliquam quidditatem peculiarē 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 nō 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, preſupponit id quod nos modo dicebamus ſcilicet eſſentiam Angeli, quæ eſt primum eius intellectum, poſſe fieri alia in eſſe intelligibili propter ſuā 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 aliū 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 aliū per eſſentiā. Eſſentia cuiuſlibet Angeli eſt intelligibilis actu, ergo per ſe ipſam poteſt eſſe principium cognitionis ſui in intellectu alterius Angeli. Conſequētia probatur. Nam hac ratione eſſentia Angeli cognoſcentis eſt principiū 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 nō habet maiorē 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 quòd 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 ſubſiſtēs & 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 cōſequēti 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 intraneè intellectum inferiorum. ¶ Quintò. Et probatur, quòd vnus Angelus cognoſcat alium per propriā eſſentiam cognoſcentis. Angelus per eandem ſpeciem qua cognoſcit aliquod genus cognoſcit etiam omnes naturas ſpecificas illius generis poſsibiles: ſed quilibet Angelus per propriam eſſentiam tāquam per ſpeciem intelligibilem cognoſcit genus omnium Angelorum, ergo per eandem cognoſcet omnes eorū quidditates. Minor probatur. Quia ſemetipſum cognoſcit per propriam eſſentiam, ergo cognoſcit propriū 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, nō repræſentat aliquid confuſè & imperfectè: ſed illa ſpecies quæ repræſentaret genus, & non repræſentaret diſtinctè ſpecies illius generis, haberet confuſionem & imperfectionē magnam, ergo &c. ¶ Sextò. Vnus Angelus habet proportionem ſufficientem cum alio, vt poſsit imprimere ſpeciem ſui in intellectu illius, nō minus quàm obiectum ſenſibile ad imprimendam ſpeciē ſui in potētia 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 excludēdus eſt error Auicenæ & quorundam Philoſophorum, qui idcirco concedebant Angelum inferiorem cognoſcere ſuperiorē per ſuam eſſentiam, quia ſuperior erat creator inferioris, & ideo poterat illabi in mentem illius: quæ ſententia eſt contra fidem, iuxta quā oportet confiteri ſolum Deum eſſe creatorem immediatum omniū Angelorū. 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 nō 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. & clariùs 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 q̄ eſſentia Angeli ſuperioris eſt actualior & immaterialior intellectui inferioris, ac proinde poteſt habere rationē ſpeciei intelligibilis reſpectu illius. At vero ſuperiores non poſſunt

intelligere inferiores per illorum eſſentias immediatè, eò 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 fit 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 claudere 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 ſiquis dicat, quòd hæc ratio etiam conuinceret diuinam eſſentiam non poſſe vniri intellectui beato in ratione formæ intelligibilis, reſpondetur, quòd noſtra ratio procedit ſecundùm ordinem naturæ etiã poſsibilem, at vero 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.

C De minori huius argumenti nõ eſt hîc locus latiùs diſſerendi, 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 primariũ 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, quòd 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 sentẽtiam 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, q Angelus sit intra intellectum alterius in esse intelligibili, & non sit illic in esse entitatiuo. ¶ Est altera obiectio contra eandem rationem.Quia sequeretur ex illa,q 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 huiusmodi 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, cùm voluerit, alium cognoscere. Probatur sequela.Quoniam videtur absurdum,q 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, q defacto 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 secundùm locum. Contra secundam solutionem 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, 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,q si est naturale Angelo,quòd priori modo se cognoscat,alter modus non erit naturalis. Denique probatur conclusio, quia vix possumus explicare id quod necessariũ est asserere,quod 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,q non potest intelligi nec explicari, quomodo vnus Angelus sit iuxta aliũ, vt possit operari intra eius intellectum. Nam q sint simul in eodẽ loco, vel q sint distantes,videtur impertinens ad huiusmodi operationem,ergo necessarium erat,q vnus Angelus esset intra intellectum alterius vbi species imprimenda erat. Probatur secundò conclusio. Quia ex opposita sententia sequitur,q 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, q homo in corpore glorioso habebit hanc facultatem,vt cum voluerit,possit suspendere immissionem specierum visibilium in potentiam visiuam præsentem.Tertiò probatur vtraq; pars cõclusionis. Si cum primum Deus creauit Angelos non impressit illis species intelligibiles quibus se inuicẽ cognoscerent,sequitur,q 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-

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 conſequētia non valet. ¶ Ad quartum reſpōdetur,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, ꝙ illaberetur intra intellectū alterius in ratione agentis intimi, quod eſt impoſsibile, vt ſupra dictū eſt. Ad cōfirmationē reſpōdetur, ꝙ de modo locutionis Angelorum non eſt in præſentia diſſerendum. 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.

A 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, ꝙ 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
B intellectus Angelici cuiuſlibet Angeli, quod eſt perfectum in eſſe intellectuali ad manifeſtandum rerū omnium naturalium quidditates & ordinem ipſarū. Aduertendū tamē eſt, ꝙ quanuis vt ſupra diximus,ex ſcriptura ſit certum ſecundòm fidem, ꝙ Angeli ſe cognoſcunt,tamen non inde colligitur ſecundum fidē, quòd quidditatiuè ſe cognoſcant; ſufficit enim ꝙ ſe cognoſcant quantum ad quæſtionem an eſt. Nihilominus ſecundùm rationem naturalem videtur neceſſario dicendum, ꝙ ſe inuicem cognoſcant quidditatiuè: hoc enim poſtulat perfectio naturæ Angelicæ. Secundum eſt, Angelum ſuperiorē cōprehenſiuè cognoſcere quemlibet inferiorem ſeipſo. Probatur, quia lumen intelle-
C ctuale 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 ꝙ ipſamet eſſentia Angeli ſit vnita intellectui per modum ſpeciei, ergo ſufficiet,vt comprehendat inferiorem,ſuppoſito ꝙ 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 ſit ſufficiēter vnitum intellectui. Tota igitur difficultas eſt, Vtrùm Angelus inferior non ſo-
D lum 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 intel-
E lectu 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, q̃ etiam cognoſcit Deum autorem naturæ tam perfectè ſicut ſuperior, cõſequens 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 cognoſcãt Deum autorem naturæ ſicut ſupremus. Falſitas autẽ cõſequentis 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, q̃ aliqua ſubſtantia eſt intellectualis quatenus comprehẽſiua 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 ſubſtãtia intellectuali perfecta. Probatur ſecundò. Nam ſequitur ex oppoſita ſententia, q̃ 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 nõ cognoſceret inferior, ergo de illis poſſet inferiorẽ illuminare. Confirmatur. Nam D. Tho. vbi ſupra ex eo probat Angelum ſuperiorem non illuminare inferiorẽ de his quæ pertinent ad naturalem cognitionem, quia omnes Angeli à principio cognouerunt omnia, quæ pertinẽt 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 probabiliorẽ ſententiam, quam Caiet. colligit ex D. Tho. hîc, & 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 quã natura intellectualis. Hac igitur ſententia ſuppoſita colligitur, q̃ cùm omnes Angeli conueniant in eadem natura intellectuali tãquam in immediato genere, quòd mutuò etiam ſe cõprehenſiuè cognoſcãt, cõprehendentes illud genus ſibi proximum, qui eſt gradus omnibus æqualiter communis.

AD argumenta in oppoſitum. Ad primũ 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 propriũ eſt illi quòd ſit perfectè cognoſcitiua omnium, quæ pertinent ad ordinem vniuerſi. Et quanuis maior vel minor perfectio Angelorum ſecundùm 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 cõprehendit. 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, nõ quia ſit neceſſaria omnimoda æqualitas ſecundùm proportionem ſpecificam in ratione entis inter cõprehendentem & comprehenſum. ¶ Ad tertium negatur conſequentia. Et dicimus, quòd Angelus inferior cõprehendit 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 quò quiſque ſuperior eſt, perfectiùs illam comprehendit, & ipſe Deus incõparabiliter 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 lumẽ ſe tenet ex parte potentiæ cognoſcentis.

ARTICVLVS III.

285

¶ Vtrùm Angeli per ſua naturalia Deum cognoſcere poſsint.

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.

AD TERTIVM ſic proceditur. Videtur q̃ Angeli per ſua naturalia Deum cognoſcere nõ poſſunt. Dicit enim Dionyſ. † 9. ca. de diui. nomi. quòd Deus eſt ſuper omnes cœleſtes mentes incomprehẽſibili virtute collocatus. Et poſtea ſubdit, quòd quia eſt ſupra omnem ſubſtantiam, ab omni cognitione eſt ſegregatus.

¶ 2 Præ-

¶ 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, ſecundùm quam dicitur videri facie ad faciem. Alia ſecūdum quod videtur in ſpeculo creaturarum. Sed primam Dei cognitionē Angelus habere non potuit per ſua naturalia, vt ſupra oſtenſum † eſt. Viſio autem ſpecularis Angelis non conuenit: quia nō accipiunt diuinam cognitionem à rebus ſenſibilibus: vt dicit Dionyſ. † 7. cap. de diui. nom. Ergo Angeli per ſua naturalia Deum cognoſcere non poſſunt.

Q. 12. ar. 4

ca. 7. Inter principiū & mediū.

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 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 naturalia, vt ſupra dictū † eſt. Tertiæ autem cognitioni aſsimilatur cognitio qua nos cognoſcimus Deū in via per ſimilitudinē eius in creaturis reſultantē, ſecundùm 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 tñ 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.

Arti. 1. huius quæſt.

Q. 12. ar. 4

AD primum ergo dicendum, q̄ Dion. loquitur de cognitione cōprehēſionis, vt expreſsè eius verba oſtendunt. Et ſic à nullo intellectu creato cognoſcitur.

AD 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.

AD tertium dicendum, quòd cognitio quam naturaliter Angelus habet de Deo, eſt media inter vtranque cognitionem: & tamen magis ſe tenet cum vna, vt ſupra * dictum eſt.

In corp. ar.

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. Primò, 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. hîc. Sed contra replicatur. Eſſentia Angeli repræſentat Deum eo modo quo effectus repræſentat ſuam cauſam: ſed effectus non repræſentat immediatè ſuam cauſam niſi præſuppoſita 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 primò 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 ſimilitudinẽ 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 Deũ repræſentet, & nõ 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 nõ debet eſſe confuſa cognitio. Sequela probatur. Quia Angelus per ſuam eſſentiam tãtum 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 nõ 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 ſentẽtiam ſequuntur alij Theologi.

PRO deciſione ſit prima concluſio. Angelus non cognoſcit Deum per ſpeciẽ ſuperadditam immediatè repræſentatiuam Dei. Hæc concluſio eſt D. Tho. hîc. Et probatur. Nam nõ 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 effectuũ creatorum. Probatur. Quia Paulus inquit ad Rom. 1. Inuiſibilia ipſius à creatura &c. ergo ſi homines poſſunt per hæc viſibilia cognoſcere Deum illorum autorẽ, multò magis Angelus per cognitionem, quam habet omniũ creaturarum per proprias ſpecies, poterit cognoſcere Deum autorem omnium. Confirmatur. Quia naturale eſt vt omnis cauſa ſit cognoſcibilis per ſuos effectus ſecundùm aliquam rationẽ, ergo eiuſmodi cognitio non eſt deneganda intellectui Angelico. Hæc concluſio nõ aduerſatur ſententiæ D. Tho. hîc. Nam licet ipſe tantũ explicet cognitionem qua Angelus per ſuam eſſentiã cognoſcit Deum, quoniam hæc eſt præcipua cognitio naturalis, quam habet Angelus de Deo, & in hac explicanda erat maior difficultas: tamen non negat aliã cognitionẽ, quam poteſt Angelus habere per cognitionẽ creaturarum, ſed ſolum negat, quòd cognoſcat Deum per ſpeciem immediatè repræſentatiuam Dei.

Tertia concluſio. Angelus cognoſcit Deũ 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. hîc, & 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 quædã 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, q̃ ſpecies repræſentat immediatè ſuum obiectum non præſuppoſita cognitione ſui, effectus autẽ inquantum 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 ſpeciẽ cauſæ, & ita cõtingit quãdo per fumum cognoſcimus ignẽ. Altero modo effectus ita repræſentat cauſam, vt per eandem ſpeciẽ per quã repræſentatur effectus, repræſentetur ſimul & cognoſcatur ipſa cauſa: atque hoc pacto ſpecies intelligibilis immediatè & primò repræſentat ipſum effectũ, ſecundariò vero cauſam, & ita cenſetur eſſe ſimilitudo cauſæ in eſſe intelligibili, & hoc modo eſſentia Angeli repræſentat Deum. Nota ſecundò, q̃ eſſentia Angeli in ordine ad proprium intellectum dupliciter cõparatur. 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 cognoſcẽdi, & faciat quidquid faceret ſpecies intelligibilis ſuperaddita, tamen propriè & realiter nõ eſt mediũ 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. Cæterùm prout eſt repræſentatiua Dei, non ſolum habet, q̃ ſit ratio & principium cognitionis, ſed quòd ſit medium reale inter potẽtiam 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 cognoſcendũ Deũ. Sed aduerte, q̃ duplex repræſentatio iſta, qua eſſentia Angeli repræſentat Deum, ſcilicet, per modum ſpeciei intelligibilis & effectus, nõ cauſat duplicem cognitionem Dei in intellectu Angeli, ſed vtraque repræſentatio inuoluitur in vna cognitione propter excellentiam naturæ Angelicæ & cognitionis illius. ¶ Ex hoc ſequitur primõ, q̃ ſi Angelus cognoſceret ſeipſum non per ſuam eſſentiam, ſed per ſpeciem ſuperadditam, tunc eſſentia Angeli repræſentaret Deum vt effectus ſuã cauſam: non tamen ſicut ſpecies intelligibilis ſuum obiectum, nam hæc poſterior repræſentatio tribueretur illi ſpeciei intelligibili ſuperadditæ, quæ immediatè repræſentaret Angelum, ſecũdariò vero Deũ. ¶ Sequitur ſecundò, q̃ eſſentia Angeli repræſentat Deum vt ſimilitudo cognita inquantũ eſt effectus repræſentãs ſuam cauſam, at vero inquantum repræſentat Deũ per modum ſpeciei, non repræſentat illum vt ſimilitudo cognita; nam quanuis 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 Deũ immediatè

per mo-

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 eadẽ 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 primariũ, idcirco dicunt Theologi, q̃ Angeli præſuppoſita cognitione ſui cognoſcunt Deum mediatè. Sed tamẽ 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. Secũdò reſpondet Caiet. hîc, 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 præſuppoſita alia diſtincta cognitione. Hæc ſolutio coincidit cum ſolutione Ferrar. aſsignata inter arguendum. Et ad replicam ibi factam patet ex dictis circa tertiam cõcluſionem. Ad confirmationem reſpõdetur, negatur conſequentia. Si conſequens intelligatur de prioritate durationis, ſi autem de prioritate ordinis naturæ, cõcedo.

¶ 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 Deũ 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 nõ eſt ſufficiens ad cauſandam iſtam cognitionẽ perfectam, eò q̃ eſſentia vnius Angeli ſolum poteſt per aliã repræſentari quantum ad ea in quibus conueniunt Angelus cognoſcens & cognitus, & propterea verè dicitur, q̃ vnus Angelus non cognoſcit alium per propriã eſſentiam cognoſcentis, ſed per ſpeciem ſuperadditam quæ eſt principiũ cognitionis quidditatiuæ. Cæterum Angelus naturæ viribus nõ poteſt cognoſcere Deũ quidditatiuè, ſed cõfuſa & imperfecta cognitione ad quam cognitionem ſufficiens eſt tanquam principiũ & ratio cognoſcendi ipſa Angeli eſſentia: & ita abſolutè conceditur, q̃ Angelus cognoſcit Deum per ſuam eſſentiã, ſcilicet, eo modo quo naturaliter eſt cognoſcibilis ab Angelo. Reſpondetur ſecũdò, q̃ eſſentia vnius Angeli non poteſt repræſentare alium niſi per modum ſimilitudinis & conuenientiæ, & ex conſequenti nõ repræſentat propriam differentiam alterius Angeli. At vero Deũ repræſentat nõ ſolum per modũ ſimilitudinis, ſed etiam ſicut effectus ſuam cauſam æquiuocam; atq; ita

A repræſentat etiã illa in quibus Deus ſuper excedit 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 replicã negatur, quòd in ſimilitudine deducta non poſsit cognoſci ipſa deductio ab alio, imò vero in omni creatura ſi comprehendatur, ſtatim cognoſcitur, quòd habet eſſe ab alio, quod quidẽ eſt per eſſentiam ſuam: atq; ita omnis creatura quantũ in ſe eſt clamat, Ipſe fecit nos & nõ ipſi nos, vt dicitur in Pſal. 99. Vnde ſequitur, quòd eo ipſo q̃ Angelus cognoſcit ſeipſum quidditatiuè, & cõprehendit, ſtatim agnoſcit ſuam eſſentiã
B nõ habere eſſe à ſe, ſed ab alio, qui eſt per eſſentiã ſuam. ¶ Ad quartum reſpõdetur, quòd ſi nomine cognitionis cõfuſæ intelligatur cognitio nõ 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 ininfinitũ, quæ tamẽ 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
C creaturas, ſit perfectior cognitio, quã habet de Deo per propriã eſſentiã, an altera quã habet per ſpecies proprias rerũ? Quidam Theologi aiunt ad hoc dubiũ, vnã & eandẽ eſſe cognitionẽ, quã Angelus habet de Deo per propriã eſſentiã & per ſpecies aliarũ rerum, ſed dicunt, q̃ illa prior cognitio Dei perficitur poſtea, dum Angelus cognoſcit alios effectus. Et licet Angeli eſſentia & ſpecies leonis. v. g. ſint diſtinctæ, tamẽ poſſunt concurrere per modũ vnius principij reſpectu cognitionis Dei. Sicut duo luminaria diſtincta concurrunt ad illuminationẽ aëris per modũ vnius principij.

Pro deciſione ſit prima cõcluſio. Cognitio qua Angelus Deum per ſuam eſſentiã cognoſcit, eſt diſtincta
D realiter ab ea, per quã cognoſcit Deũ per ſpecies aliarũ creaturarũ. Probatur. Quia cognitio qua Angelus cognoſcit Deũ per ſuam eſſentiam, realiter eſt eadẽ cum cognitione, qua cognoſcit ſeipſum, vt patet ex dubio præcedenti. Rurſus cognitio qua Deum cognoſcit per ſpeciem leonis, realiter eſt eadẽ cum cognitione leonis: ſed cognitio leonis & ſuiipſius realiter diſtinguuntur, ergo &c. Illud autem ſimile de luminaribus fortaſsis procederet, ſi eſſentia Angeli in ratione ſpeciei intelligibilis, & ſpecies leonis repręſentarẽt immediatè ipſum Deum vt primarium obiectum; at verò vt diximus dubio præcedenti, altera repræſentat Angelum immedia
E tè, & altera leonẽ immediatè, & vtraque Deũ mediatè tanquã obiectũ ſecundarium; & idcirco ſicut non poſſunt concurrere per modum vnius principij ad cognitionem Angeli & leonis, quæ ſunt obiecta immediata, multò minus poterunt concurrere per modum vnius principij ad cognitionẽ Dei, quod eſt obiectũ mediatum. Ex quo ſequitur, quòd Angelus tot habet cognitiones Dei realiter diſtinctas, quot habet creaturarum ſpecies diſtinctas, quoniã per diſtinctas ſpecies diſtinctas habet cognitiones obiectorum immediatorum, ac per conſequens ipſius obiecti mediati & ſecundarij.

Secunda concluſio. Illa cognitio qua Angelus per ſuam eſſentiã cognoſcit Deũ, ſimpliciter eſt perfectior

omni

omni alia cognitione, qua cognoſcit Deũ 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 Deũ 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 nõ eſt mirum ſi perfectiùs cognoſcat Deum per ſeipſum quàm per cognitionem ſuperioris, ſed quia ſupra definiuimus Angelum ſuperiorem ſimpliciter comprehendi ab inferiori, probatur concluſio noſtra efficaciter. Cauſa perfectiùs cognoſcitur ex cognitione perfecta & cõprehenſiua 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, quã 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 & ſuperiorẽ 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 ſecundùm quid perfectior: nam ſimpliciter loquendo perfectior eſt cognitio per medium perfectiùs, ſi tamen ipſum medium perfectè cognoſcatur. ¶ Sed eſt obiectio. Nam in articulo præcedenti dubio ſecũdo diximus, quòd Angelus ſuperior ſeipſum perfectiùs comprehendit, quàm comprehendatur ab inferiori, quanuis 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 cognoſcẽtis erit perfectior ſimpliciter, ſicut probat factum argumentum, at vero ſi cognitio ex parte cognoſcẽtis perfectior fuerit & ex parte obiecti minus perfecta, tunc nõ 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 plurimùm 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 eminẽter 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 perfectiùs 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 quod etiam ex parte effectus cogniti ſit perfectior iſta cognitio Angeli ſupremi, quam habet per ſuã 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 differentiã ſubſtãtialem & perfectiorẽ quàm ſit differentia ſupremi Angeli. Probatur iterum, quia differentia collectionis Angelorum eſt per accidens ad rationẽ 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:

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 & perfectiùs 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 cognoſcet 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. 286 Inf. q. 89. art. 3. Et 2. co. cap. 97. Et verit. q. 8. arti. 8. & q. 10. 2. q. cor. & q. 20 ar. 4. cor. fi.

¶ 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. † Elicitur ex Aug. 11 ſuper Gen. ad literam ca. 25. to. 3

¶ 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. † ca. 1. declinãdo ad finem præcipuè & ca. 5 paulò ante medium. † ca. 4. cœleſt. hierar. ante med.

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 li. 3. de anima tex. 36 tomo. 2.

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. Hinnibile 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 poſſit 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 adeò 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 ſecundùm 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 hinnibilitas 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

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 capacitatẽ 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 continen tur 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 quãtum ad ſpecificas & indiuiduales: idcirco fateri oportet, ꝙ omnia materialia continentur in natura intellectuali per ſpecies intelligibiles repræſentatiuas omnis rei ma terialis ſecundùm omnem rationẽ ſuam. Hæc doctrina Caietani veriſsima eſt: ſed nihilominus nõ videtur con tinere 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 inueniũtur 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. cõtra 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 nõ 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 aliquã cognoſcẽtis ad cognitũ. Sed nõ videtur ꝙ poſsit eſſe aliqua aſsimilatio Angeli ad ſingulare inquã tum eſt ſingulare, cùm Angelus ſit immaterialis, vt ſupra † dictũ eſt; ſingularitatis verò principiũ 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 ꝙ haberet ſpecies infinitas. Neq; per vniuerſales, quia vniuerſale non eſt ſufficiens principiũ cognoſcendi ſingulare inquantũ eſt ſingulare, cùm 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, ꝙ quidam totaliter ſubſtraxerunt Angelis ſingularium cognitionem. Sed hoc primo quidem derogat catholicæ fidei, quæ ponit hæc inferiora adminiſtrari per Angelos: ſecũdum illud Heb. 1. Omnes ſunt adminiſtratorij ſpiritus. Si autem ſingulariũ notitiã non haberent, nullam prouidentiam habere poſſent de his quæ in hoc mũdo aguntur, cùm actus ſingulariũ ſint. Et hoc eſt contra illud quod dicitur Eccleſ. 5. Ne dicas, corã Angelo non eſt prouidẽtia. Secundò etiã derogat philoſophiæ documentis, ſecundùm quæ ponuntur Angeli motores cœleſtiũ orbiũ: & quòd eos moueant ſecũdum intellectũ & voluntatẽ. Et ideo alij dixerunt ꝙ Angelus habet quidẽ cognitionem ſingulariũ: ſed in cauſis vniuerſalibus, ad quas reducuntur particulares omnes effectus: ſicut ſi aſtrologus iudicet de aliqua eclipſi futura per diſpoſitiones cœleſtiũ motuum. Sed hæc poſitio prædicta inconuenientia nõ euadit: quia ſic cognoſcere ſingulare in cauſis vniuerſalibus nõ eſt cognoſcere ipſum vt eſt ſingulare: hoc eſt, vt eſt hîc & nunc. Aſtrologus enim cognoſcens eclipſim futurã per cõputationem cœleſtiũ motuum, ſcit eam in vniuerſali, & nõ prout eſt hîc & nũc, niſi per ſenſum accipiat. Adminiſtratio autẽ & prouidentia & motus ſunt ſingulariũ, prout ſunt hîc & nũc. Et ideo aliter dicendum eſt, quòd ſicut homo cognoſcit diuerſis viribus cognitiuis omnia rerũ genera, intellectu quidem vniuerſalia & immaterialia, ſenſu autẽ ſingularia & corporalia: ita Angelus per vnam intellectiuam virtutem vtraque cognoſcit. Hoc enim rerum ordo habet, quòd quanto aliquid eſt ſuperius, tanto ha beat virtutem magis vnitam & ad plura ſe extendentẽ, ſicut in ipſo homine patet, quòd ſenſus communis, qui eſt ſuperior quàm ſenſus proprius, licet ſit vnica poten tia, 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 cogno ſcat aliquid quod Angelus per vnam vim ſuam cogno ſcitiuam, ſcilicet intellectum, nõ cognoſcat. Vnde Ariſtot. pro inconuenienti habet, vt litem quam nos ſcimus, Deus ignoret, vt patet in * 1. de Anima, & in † 3. Metaphyſ. Modus autẽ quo intellectus Angeli ſingularia cognoſcit, ex hoc conſiderari poteſt, quòd ſicut à Deo effluunt res vt ſubſiſtãt in proprijs naturis, ita etiã 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 & quantũ ad formam. Et ſecundùm 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 omniũ, & 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

1. de Anima tex. 80. tom. 2. † li. 3. Met. tex. 15. tomo. 3.

Q. 14. ar. 8

ſingula-

ſingularitatem,in quantum ſunt quædam repræſentationes multiplicatæ illius vnitæ & ſimplicis eſſentiæ.

A D 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.

Q.15.ar.4 & q.55.ar 1.ad 2.

A D 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.

A D tertium dicendum, quòd Angeli cognoſcunt ſingularia per formas vniuerſales, quæ tamen ſunt ſimi litudines rerum, & quantum ad principia vniuerſalia, & quantum ad indiuiduationis principia. Quomodo autem per eandem ſpeciem poſſunt multa cognoſci, ſupra dictum † eſt.

Q.55.ar.3

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. Ait 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 ſentētiam 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 ſecundùm 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 intuitiuè neque abſtractiuè poteſt rem aliquam cognoſcere, quæ vel per ſuam eſſentiam ſupplentem vicem ſpeciei, vel per ſimilitudinem non ſit 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. Cùm igitur ſingularia materialia non poſsint eſſe ſecundùm ſeipſa intra intellectum Angelicum,neceſſe eſt, quòd ſint ſecundùm 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.

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 adæquatè & immediatè 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 nò cognoscit Angelus ipsa singularia. Huic argumento statim solemus respondere ex D. Tho. hîc, & in 2. sent. d. 3. q. vlti. q͞ 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 q͞ 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 primò. Nam vbi pluralitas infert maiorem perfectionem, necesse est, vt infinitas inferat infinitam perfectionem: sed q͞ species intelligibilis repræsentet plura singularia, maior perfectio est, ergo q͞ 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 possibilibus, 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 opposita. 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 aliquãdo 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 hîc & 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 oppositа sententia, quòd Angelus cognoscat futura contingentia, quod est proprium Deo. Probatur sequela. Species naturaliter indita secundFm se repræsentat omnia singularia, non solùm præsentia, sed etiam possibilia, 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 latiùs 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 hîc & nunc, præsertim materiale, eò quòd ipsa species intelligibilis immaterialiter repræsentat & in abstractione à conditionibus indiuiduis. Sed hæc sententia à Capreolo meritò reputatur erronea. Quia parũ distat à sentẽtia Commentatoris negantis 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 quòd 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 & compositionē, quæ res aliena est ab Angelica natura, vt videbimus quæstione sequenti. Denique hæc sententia non satis explicat, quo pacto Angelus per speciem vniuersalem possit 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, ꝙ Angelo essent infusæ infinitæ species, respondet in fine quæstionis, quòd Angelo non sunt infusæ species omnium singularium, sed illorum tantū, 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 omniū, videtur esse voluntaria & irrationabilis. Quoniam ad statū cuiuslibet Angeli pertinet eo ipso quòd est naturæ intellectualis, quòd possit cognoscere omnia, quæ sunt in ordine vniuersi, & eo modo quo existunt. Præterea iste Doctor non explicat, quomodo species infusa repræsentans Petrum per se primò possit repræsentare ipsi Angelo accidētia communia. ¶ Alij Theologi secuti D. Tho. hîc & 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 ꝙ species vniuersalis Angeli formaliter loquēdo tantum repræsentat naturam specificam. v. g. humanā, sed tamē per illam speciē cognoscit Angelus omnia singularia humanæ naturæ, quatenus pro sua voluntate cōparat illam speciem ad singularia, quæ vult cognoscere. Sed iste modus dicendi nullam habet vero similitudinem. Primò, quia eiusmodi cōparatio iam prę supponit ipsorum singularium cognitionē ad quæ fit cōparatio, vel saltem ꝙ intellectus Angeli excitetur ab ipso singulari ad huiusmodi comparationem faciendam, sicut noster intellectus excitatur mediante phantasmate ad cognitionem singularis. Deinde si species secundùm 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 dicūt, ꝙ species vniuersalis secundùm se nō repræsentat singularia, nec conditiones contingentes illis, sed nihilominus Angelus per illam speciem potest cognoscere omnia singularia, & illorū cōditiones propter efficaciā & virtutem luminis intellectus Angelici. Ita docet Ægidius vbi supra. Sed iste modus cōfutatur sicut præcedens. Nam lumē quantūlibet excellens non potest conferre speciei virtutē repræsentatiuā alicuius obiecti, cuius ipsa nō sit naturaliter repręsentatiua. Imo vero ecōtrario, lumen ipsum determinatur ab ipsis speciebus quantum ad actualem cognitionē alicuius obiecti. Etenim illa tantū obiecta illustrat lumē 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 naturā. Repręsentat etiam omnia accidentia, quæ indiuiduis possunt accidere, quatenus continentur in potentia actiua vel passiua ipsorum indiuiduorum. v. g. species intelligibilis quæ repræsentat Petrum secundariò post naturam humanā, repræsentat etiam omnia accidentia, quę possunt accidere Petro; non alia ratione nisi quia cōtinentur in potētia in ipso Petro, & quia species intelligibilis Angelica est principiū comprehendendi rem à prima potentia vsque ad vltimū actum illius. Sed etiā iste modus patitur calumniam, nam accidentia quæ possunt contingere Petro, nō habent determinationē & actualitatem in ipso Petro, sed tantum potentialitatem & contingentiam, ergo propter huiusmodi continētiam species intelligibilis non poterit secundùm se determinari ad repræsentandum huiusmodi accidentia, sed opus erit, vt ab extrinseco determinetur, scilicet ab ipsis singularibus existentibus.

Alij vero asserūt, quòd si species intelligibilis repræsentaret per modum formalis similitudinis, non posset esse repræsentatiua indiuiduorum & accidentium repræsentatione distincta. At vero quia existimāt, quòd species intelligibilis tantum concurrit vt principium effectiuum ad cognitionem, dicunt non esse inconueniens, quòd possit 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 cū D. Tho. vbi supra, quod vna species Angelica siue repræsentet per modum formalis similitudinis, siue per modum virtutis effectiuę, siue vtroque modo, eadē est immediatè repræsentatiua naturæ communis, mediatè vero omniū indiuiduorū cū omnibus singularibus accidentibus, quæ ipsis cōtingunt. Et hoc habet ex eo, ꝙ 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.

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: imò 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: ſic enim 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 fuiſſet 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 iſta 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 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 ſingularium, quæ continentur in potentia vnius naturę finitæ comprehenſiuè cognitæ, non arguit infinitatem in ſpecie intelligibili niſi ſecundùm 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

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 reperiri 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 ſecundùm 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, ſecundùm 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 hîc, 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 indiuiduationem, 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

C per quem poteſt conſtitui extra nihil. Secundò poteſt conſiderari prout actu exercet officium exiſtentię conſtituendo Petrum ſub actuali eſſe in rerum natura, ſecundùm 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 ſuppoſito 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

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 hìc & 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 ſciē tiam ſimplicis intelligentiæ. Nota ſecundò, quòd 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 ſit & 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 repreſentet 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 repreſentat 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 veriſimè 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, quòd 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 posita 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. ¶ Secundò. 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. Cæterùm 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 semetipsis 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 accommodāta ad repræsentanda illa singularia, quæ futura sunt, & inde potest colligere euidenter à posteriori, quòd 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. Cæterùm 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 quiddatiuè 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-

dat ſpeciē, non prouenit ex eo quòd terminus quem reſpicit ſpecies ſecundùm 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 extrinſeci in particulari: ea vero 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 ſpeciei intelligibilis, nimirùm, quòd 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 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 nequit habere illius rei quæ nullo modo exiſtit in ſe, vel in ſuis cauſis determinatis. Sed aduertendum eſt cū Caiet. hîc, 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 exiſtente, 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. Secundò, quòd non fuerit ab illo cognita propter non aduertentiam ipſius Angeli, neque enim neceſſe eſt, quòd Angelus ad omnia ſingularia, quæ exiſtunt, aduertat. Tertiò, quòd 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 repręſentare 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 quòd 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 probat 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 cõtingenter, ergo nulla ſpecies creata poteſt repræſentare determinatam habitudinem futuri contingentis ad propriam exiſtentiam, atque adeò non poterit determinatè repræſentare futurum contingens vt contingens eſt. Sed contra. Futura contingentia antequam exiſtant, cognoſcũtur à Deo certa & intuitiua cognitione, atque per ordinẽ 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 contingentia. Primò modo quatenus coexiſtunt diuinæ cognitioni, quæ menſuratur æternitate ambiente omne tempus, & ita diuina cognitio eſt futurorum contingentiũ in ſeipſis. Altero modo cognoſcit illa in propria idea determinata per diuinam voluntatem ad productionẽ 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 creata vel eius repræſentatio nõ poteſt menſurari æternitate, ſed tempore vel æuo. At vero habitudo illa determinata futuri contingentis tantum eſt per ordinem ad æternitatis menſuram, quatenus futurum contingẽs 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 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 cõſtat, quòd nulla ſpecies creata poteſt repræſentare diuinam ideã 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 determinãdis in tempore futuro. Probatur hoc eſſe falſum. Quia etiam ipſæ cauſæ ſunt futura contingentia, ergo cognoſcũtur in ſeipſis, vel in ſuis cauſis determinandis tempore futuro: Si in ſeipſis, eadẽ 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, q̃ 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 antequã 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 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 contingẽtia euidenter euidentia in atteſtante, non quia ſpecies indita repræſentet futurum contingens in ſeipſo, vel in ſuis cauſis determinandis.

Secunda concluſio. Per diuinam potentiam poteſt dari ſpecies, quæ actu repræſentet ſolam quidditatem ipſius futuri contingentis ſpecificam vel ſingularem. Probatur. Quia oppoſitum nõ 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 rerũ creabiliũ 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 ſpeciei 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

eſſentiæ cum exiſtentia,vt diximus in dubio præcedē-
ti in ſolutione ad. 2. Et ratio eſt. Quia huiuſmodi ſpe-
cies collatæ ſunt vt repræſentarent per habitudinem
ad Vniuerſum ſecundùm ordinem naturæ, vel gratiæ.
Cæterùm de potentia abſoluta Dei ratio ſufficiens nō
eſt,quare negetur poſsibilis ſpecies repræſentās quiddi
tatem abſtrahendo ab actuali exiſtentia. Ex quibus
rurſus ſequitur,quòd ſpecies intelligibiles inditæ ani-
mæ 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 quidē proba
biliùs dicitur de ſpeciebus animæ Chriſti,quàm Ange-
lorum,quia ſpecies Angelicæ pertinent omnino ad na
turæ ordinem,iuxta quem ordinem quælibet quidditas rerum corruptibilium poterat in infinitum multiplicari in indiuiduis,eò q̄ conſiderato ſolo ordine natu
ræ 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.

¶Vtrū Angeli cognoſcāt futura.

288 Infra.q.83 art.4.Et.2. 2.q.95. ar. 1.&.1. diſt. 38.ar.5.Et 2.d.7.q.2. art'2.Et.1. col.c.67.& li.3.c.254 con.3.&4. Et verſ.q.8 artic.12. & ma. q. 16. ar.7. & op. 3.cap. †Propoſ.2. circa finē.

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. Parificatur enim intelligentia æternitati,ideſt,æuo:vt dicitur in † lib.de cauſis. Ergo quātum 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 nō 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 cognoſcūtur, vt ſolem oriri cras. Quæ verò ex ſuis cauſis proueniunt vt in pluribus, cognoſcuntur non per certitudinem, ſed per coniecturā, ſicut medicus prænoſcit 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 tēpori 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.7. &.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 ſecundū ſucceſsionem intelligibilium conceptionum:ſecundū quod dicit Auguſt.* 8.ſup.Gen.ad lit.quòd Deus mouet ſpiritualem creaturam per tempus. Et ita cū ſit ſucceſsio in intellectu Angeli,nō omnia quæ aguntur per totum tempus,ſunt ei præſentia. Lib.8.c.20 22.23.tomo.3.

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 naturā 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 ſecūdùm locum ſunt in rerum natura, & participant aliquā 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 certā 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 menſurari poteſt æternitate.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo videnda ſunt quæ diximus ſupra quæſt. 14. art. 13. Nunc autem pro explicatione huius art. aliqua ſunt aduertenda. Nota primò ſecundū 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 rē 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 propriū 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 argumēto 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 contingentiū 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 dependentiā habent à libera hominis voluntate, ſed procedunt ex cauſis alijs impedibilibus ex natura ſua. v. g. ꝙ 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 cauſarū, 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 cōcurſu 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 futurū contingens. Deinde nulla ratione credibile eſt, quod Angelus poſsit ex cognitione cœleſtium corporū 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 procedūt 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 argumentū 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 cōtingentia 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 poterit: & huiuſmodi futura poſſunt ab Angelis cognoſci cognita cauſa. Alia verò ſunt futura, quorum contingentia tantum eſt penſanda per ordinē ad cauſam particularem, quæ naturaliter impedibilis eſt, at verò reſpectu diſpoſitionis cauſarum naturalium & vniuerſalium nullam habent contingentiam, ſed potiùs neceſsitatē, eò quòd ille effectus ſecundùm ordinem à natura diſpoſitum, non erit impediendus, v. g. quòd arbor iſta fructum ſit productura tempore debito, dicunt futurū cōtingens 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 cōtingens. Et huiuſmodi futura contingentia poſſunt cognoſci ab Angelo non omnino certè, ſed per magnam coniecturam poteſt cognoſcere Angelus, quòd non impedietur fructus ab aliqua cauſa particulari. Deniq; ſunt etiā aliqua futura cōtingentia, quæ habent omnimodam

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 ſæpius 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 dediti 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 poſtea lib. 2. Retracta. c. 30. hanc ſententiam moderatus eſt dicens, quòd fortaſsis 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 Seneſ. 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 fu-
E tura ſunt. Sed tamẽ alia ratio poterat aſsignari, propter 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, ꝙ 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 & indiuiduum 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 cognoſcerent, quòd 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, 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 Angelus 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 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 ſimilimum, illud eſt, quòd ipſa ſpecies Angelica, poſteaquã 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

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, & cùm vniuſcuiuſque intellectus attenditur, ſimul conſcientia penetratur. Sed reſurgentes erunt ſimiles Angelis: ſicut habetur Matthęi. 22. cap. Ergo vnus Angelus poteſt videre id quod eſt in conſcientia alterius.

1. cõ. c. 68 & l. 3. cap. 154. co. 8. prin. & verit. q. 8. art. 13. & mal. q. 16. ar. 8.

¶ 2 Præterea. Sicut ſe habent figuræ ad corpora, ita 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 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, & tantò ſubtiliùs quantò effectus huiuſ-

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 ſubtiliùs huiuſmodi immutationes occultas corporales perpendunt. Vnde Auguſt. dicit in libro * de Diuinatione dæmonum, quòd aliquando hominum diſpoſitiones non ſolum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cùm ſigna quædam in corpore exprimuntur ex animo, tota facilitate perdiſcũt. 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 cùm vult. Et ideo dicit Apoſtolus. 1. Corin. 2. quòd quæ ſunt hominis, nemo nouit niſi ſpiritus hominis qui in ipſo eſt.

Lib. de Diui. dæmo 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 tolletur in reſurrectione, nec eſt in Angelis. Sed ſecundum impedimentum manebit poſt reſurrectionem, & eſt modò 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 quòd 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 ꝙ 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 ꝙ 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.

A

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.

B

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo dubitatur, An ſecunda concluſio vera ſit, & ratio eius bona? & videtur ꝙ 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. ¶ Secundò. 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 repreſentatiuæ 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. ¶ Tũc arguitur quintò. Quanuis operatiõ libera quatenus eſt in ſua cauſa, nullam habeat determinationẽ, tamen poſtquã iam eſt in rerum natura extra ſuam cauſam, habet determinationem in ſuo eſſe,

C

D

E

ſuo eſſe, ergo poterit eſſe obiectum cognitionis Angelicæ. Confirmatur. Effectus contingentes qui procedũt à cauſis naturalibus, & ſecundùm 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 ꝙ 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, tũc eſt Sextum argumentum. ¶Quia ex iſta ſolutione ſequitur, quòd liberæ volitiones ſaltem ſecundùm 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. ¶Vltimò arguitur contra rationem D. Tho. quæ conſiſtit in hoc, quòd 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 tantum per creationẽ poſſunt fieri. Quod 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 immediatè 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, ꝙ huiuſmodi cogitationes non cognoſcuntur ab Angelis, propterea ꝙ 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. 10. 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, vtrùm 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 Scotò, eſt tamen contra Durandũ in eo quod dicit oppoſitum eſſe probabile. Et probatur noſtra concluſio. Quia in ſcriptura ſæpè aſſeritur, ꝙ 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 Acto. 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, ꝙ cognitio cogitationum cordis in hoc ſenſu tribuitur ſoli Deo, quia ipſe ſolus cognoſcit non ſolũ cogitationes præſentes, ſed etiã præteritas & futuras & poſsibiles, Angelus verò licet cognoſcat præſentes, tamẽ futuras cognoſcere non poteſt. Hæc tamen ſolutio non conſonat contextui Scripturæ. Nã legenti citata teſtimonia manifeſtum erit, ꝙ 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, ꝙ aliquid ſpeciale dicitur Deo competere circa cognitionem cogitationum cordis, vltra id quod conuenit circa futurorum contingentium cognitionem.

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, q̃ 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 apertiſsime, 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 prędictam ſentẽtiam, 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 verè cognoſcit directionẽ humanarum cogitationum in finem, ſicut ipſas cogitationes quantum ad ſubſtantiam: ſi autem non habet illam, ſequitur, q̃ etiam ſi ipſe cogitans manifeſtare velit directionem cogitationis in finem alicui Angelo, q̃ ipſe Angelus nõ cognoſcet illam, niſi nouam ſpeciem acceperit ab alio, quod ex præcedentibus patet eſſe falſum, ergo multò melius & tutius aſſeritur, q̃ 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, quod 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. Alenſ. in. 2. par. q. 26. memb. 3. Albertus Magnus lib. de quatuor coæuis. 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 huiuſ-

ad huiuſmodi cognitionem neceſſariũ erat quòd illa beretur 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 ſemetipſis, 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 hic, & 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 conſiſtere, 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 expreſsè quæſt. 9. de veritate, artic. 4. ad vndecimum. vbi ait, quòd Angelus per ſpeciem innatam, per quam cognoſcit alium Angelum, cognoſcit etiam eius cogitationes liberas, cùm 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 quanuis poneremus intellectum agentem in Angelo, non poterat ille à cogitatione alterius ſpeciem abſtrahere, niſi illaberetur in mentem illius. Et ad argumentum Ferrar. reſpondetur facilè, q̃ 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 ſecundùm ſe repræſentatiuam eſſe

coniunctionis contingentis exiſtentiæ cum duratione rei ſingularis, non tamen illam vnquàm repreſentabit, 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 illā 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 liberę cogitationes non cognoſcuntur naturaliter ab intellectu ipſiuſmet Angeli cogitātis. 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, quòd ipſa ordinatio eſt conſtitutiua illius cognitionis in eſſe cognoſcibilis naturalis, præſuppoſito 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 tāquàm obiectum.

Ad obiectiones reſpondetur. Ad primam dicitur, quòd ordinatio & manifeſtatio conſtituit cogitationem intra ordinem naturæ cognoſcibilis in actu propter dominium, quod habet volūtas 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 ſecundā negatur ſequela, & ratio eſt. Quoniam ex dominio voluntatis prouenit, quòd cogitatio conſtituatur in ordine naturalium intelligibilium reſpectu intellectus vnius Angeli, & nō alterius. ¶ Ad tertiam reſpondetur, quòd ſicut Angelo infuſæ ſunt ſpecies repræſentatiuæ ſingularium etiā 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 latêre intellectum, quid agat ipſa voluntas, atq; ita cognoſcit, & ſe liberè motum à voluntate, & voluntatē liberè mouentem.

AD argumenta principalia reſpondetur. Ad primum negatur ſequela, ad probationem dicitur, quòd actualis cogitatio eſt quidē 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, quanuis non quantum ad modum libertatis. Reſpondetur. Negatur ſequela. Quia entitas illius cogitationis ſingularis hìc & 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 quanuis 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 tātùm de intellectu practico, & non de intellectu ſpeculatiuo. Secundò reſpondetur clariùs ſolutione aſsignata inter arguēdum. Et ad replicā dicitur, quòd inter alias actiones imperatas à volūtate, & operationes intellectus etiā ſpeculatiui, hæc eſt differētia, q̄ aliæ quidē nō pendent à ſola determinatione liberæ voluntatis, ſed etiā ab alijs cauſis naturalibus, vt v. g. ab influentijs cœleſtibus, à quatuor qualitatibus ſenſibilibus, vel ab ipſis elemētis. At verò operationes intellectus quæ ſunt liberę 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 loquēdum 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 mouētis phantasiam & appetitum ad tales operationes. Dicimus ergo, quòd 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, quòd liberæ actiones voluntatis non solùm 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 possunt impediri, & quanuis per accidens fiant, nihilominus quando de facto fiunt, producuntur dependenter à causis naturalibus, & fiunt secundū quandam inclinationem alicuius causæ naturalis, & idcirco statim sunt ab Angelo cognoscibiles: at operatio voluntatis nullo modo pēdet 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 fit mediante actione intellectus, secundùm 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 operatione sua 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, ꝙ 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. Cæterùm 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 liberè. 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 excellentiùs est mysterium incarnationis Christi.

Sed hoc Angeli cognouerunt à principio. Dicit enim Auguſt.* 5. ſuper Geneſ. ad lit. q̃ 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.

Libr. 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 ſciẽtiam 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, q̃ in Angelis eſt cognitio duplex. Vna quidem naturalis, ſecũdùm 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 q̃ 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 poſtmodum ſecundùm quod eorum officijs congruit, edocentur.

2. dſt. 11. q. 2. art. 4. Et opuſ. 1. ca. 26. & ph. 3. lect. 3.

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. Vndè 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 quidam etiã ſuperiores Angeli poſtmodum 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, q̃ 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, ſecundùm illud Epheſ. 3. Poteſtis legentes intelligere prudentiam meã in myſterio Chriſti, quod alijs generationibus non eſt 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. in Ezech. àme dio illius.

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 tantò quiſque perfectiùs cognoſcit, quantò 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 pleniùs 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, q̃ myſteria gratiæ non dicuntur in

præſentia

præsentia omnia supernaturalia mysteria, etiam quæ pertinent ad diuinam substantiam, quale est mysteriū 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 rationē 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 cōuenit in ratione entis creati cum alijs rebus naturaliter cognitis ab Angelo, ergo habet eandē rationē obiecti, ac per consequens potest cognosci naturaliter ab Angelo. ¶ Secundò. Hæc mysteria supernaturalia in ratione entis nō differunt ab alijs rebus, quanuis 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 naturā, 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 sacramēto altaris sint accidentia sine subiecto, quòd illic sit contētum 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 postquā 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 disputandū nobis in præsentia, sed neque de primo ad longum differemus, quia ea difficultas latiùs disputatur in tertia parte de mysterio Incarnationis. Vide Magistrū 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 nō potest naturali virtute cognoscere mysteria gratiæ, & oppositum est plusquàm temerariū. Probatur. Quia in re grauissima solus Scotus, repugnantibus omnibus Theologis, tenet contrariam sententiā. Præterea, mysterium Incarnationis etiam postquàm factum est, non statim fuit perfectè cognitum ab Angelis, vt testatur D.Dionys.c.7.de cœle.hier. explicās illud Isai.63. Quis est iste, qui ascendit de Edon &c. in cuius loci intelligentia omnes Sancti conueniunt, q Christus Dominus seipso ascēdens 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 cognoscūtur ab Angelo, quia sunt quædam entia à Deo producta, sequitur q propter eandem rationem potest Angelus cognoscere naturali virtute lumen gloriæ & visionem beatificam alterius: quoniā hæc etiam sunt entia producta à Deo. Consequens autem quàm falsum sit, euidens 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 nō 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 solùm ens creatum, quod est ordinis naturalis, est obiectum proportionatū cum intellectu Angelico. ¶ Ad secundum respōdetur, quòd Scotus vehementer falsus est dum existimauit quòd gratia & charitas, & similes habitus infusi, nō differunt à naturalibus effectibus, nisi tantū 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 producātur, 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 respōdeamus, 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, & isti 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 sacramēto Eucharistiæ. Etenim res quæ manet facta consecratione, licet sit aliquid naturale quantū ad substantiam suam, scilicet, corpus Christi Domini, manet tamen sub modo quodam supernaturali, scilicet cōtentum inuisibiliter & incommēsurabiliter 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 modò disputamus,

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 perſonalitatè, 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 ſecundùm 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 præſuppoſito 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 miraculoſè diabolo. Dubitare etiam poterat, an forte exiſteret per exiſtentiam infinitam ſeu perſonalitatem infinitā, quāuis non ſit magnum inconueniens dicere, q diabolus fallebatur iudicans eſſe exiſtentiā creatā. ¶ Tandem eſt aduertendum, quòd Angelus naturali cognitione poteſt euidenter iudicare, quod Deus pro ſua omnipotentia poſsit 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, q 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 ſecūdùm omnipotentiam Dei, vnde iudicarentur eſſe poſsibilia.

DVbitatur 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, q hoc myſterium manifeſtatum fuit Patriarchis & Prophetis miniſterio ſuperiorum Angelorum. Huic ſententiæ conſentit Alexander Alenſ. 2. p. q. 26. memb. 1. Sixtus 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 poſtquam factum eſt, cognouerunt intuitiuè & quaſi experimentaliter. Secundùm hanc ſententiam dicendum eſt conſequēter, dæmones 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 relinquit, an aliquis alius Angelus præter Gabrielem habuerit 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 Hierony. Chryſoſt. & Origen. vbi ſupra aiunt Apoſtolos Angelis prædicaſſe. Secundus locus eſt 1. ad Tim. 3. Magnũ eſt pietatis ſacramentum, quod manifeſtatũ eſt in carne, iuſtificatum eſt in ſpiritu, apparuit Angelis, prædicatum eſt gentibus, creditum eſt in mũdo, 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 hũc locum interpretantur ferè omnes patres citati, quanuis Caietanus ſuper illum locum, nõ 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, ſiquidẽ interrogabant quaſi ignorantes, quis nam eſſet homo ille. His teſtimonijs conſonat etiam illud Apoſtoli ad Epheſ. 3. quod alijs generationibus nõ eſt agnitũ, ſicut reuelatum eſt ſanctis Apoſtolis eius. Quod aliqui intelligunt etiam de Angelis.

Quarta ſententia conſiſtit in duabus cõcluſionibus. Prima eſt, quòd omnes Angeli myſterium incarnationis cognouerunt quãtum ad eius ſubſtantiã antequam fieret. Altera eſt, quòd nullus Angelus nouit hoc myſterium quantũ ad particulares rationes & circunſtantias, quoad vſque patratum eſt & diuulgatum Apoſtolorum prædicatione. Hanc ſententiam docet D. Tho. hîc in ſolutione ad primum, & infra quæſt. 64. artic. 1. ad quartum, & quæſt. 106. art. 4. ad ſecundum, & in 2. 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 literã cap. 19. & ex D. Dionyſio lib. 4. de cœleſti hierarc. cap. 4. & 7. Beda etiã ſequitur Auguſtinum exponens verba citata ad Epheſios. 3. Atque per has duas concluſiones conatur D. Tho. cõponere & 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 cognouerũt myſterium incarnationis. Hæc concluſio cõmunis eſt Theologis præſertim ſcholaſticis. Et probatur primò, quia Angeli beati modo cognoſcunt in verbo myſterium incarnationis, ergo etiã cognouerunt illud à principio ſuæ beatitudinis. Conſequentia probatur. Quoniã aliàs eſſentialis beatitudo ſuſciperet incrementum, quod eſt contra rationem immutabilitatis beatitudinis. Probatur antecedẽs. 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 Angelorũ. Probatur conſequentia. Quia omnia illa quæ pertinent ad ſtatum cuiuſlibet beati videntur in Verbo. Confirmatur. Quoniam myſterium incarnationis nõ poterat ab Angelis beatis perfectè cognoſci niſi in verbo, quia modus vnionis verbi cum humana natura poteſt intelligi diſtinctè abſque quidditatiua verbi cognitione: ſed nõ eſt veroſimile quòd Angeli beati habuerint cognitionem myſterij incarnationis imperfectam & obſcuram, ergo. Confirmatur ſecundo. Myſterium incarnationis licet non ſit formale & eſſentiale obiectum beatitudinis, tamẽ 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 rerũ naturalium, vt patet ſupra quæſt. 12. videtur à fortiori dicendum, quod ad ſtatum cuiuſlibet beati pertineat cognoſcere etiã in verbo prædicta myſteria. Nobis autem videtur (ſi hæc ita ſe habent) conſequens fieri, vt Angeli ſatis perfectè & diſtinctè in particulari à principio cognouerint myſterium incarnationis, atq; adeo nihil poſtea didicerunt, quod videtur eſſe contra communem opinionem & contra D. Tho. hîc in ſolutione ad primum. Quamobrem ſatisfuerit, ſi dicamus, quod Angeli à principio ſuæ beatitudinis cognouerũt diſtinctè myſterium incarnationis quantũ ad ſubſtantiam & quidditatem & quantum ad excellentiã, quam homo ille habiturus erat ſupra totum ordinẽ vniuerſi naturalem & ſupernaturalem. Tertio probatur concluſio. Sumpta ratione ex ſolutione ad primũ. Quoniam myſterium incarnationis eſt quoddam generale principium totius ſalutis humani generis: ſed ad officiũ Angelorum pertinet promouere & excitare homines ad ſalutem iuxta illud ad Hebræ. 1. Omnes ſunt adminiſtratorij ſpiritus in miniſterium miſsi propter eos qui hæreditatẽ capiunt ſalutis, ergo ad ipſos Angelos pertinet hoc myſterium incarnationis cognoſcere, cuius effectus miniſtri ſunt deputati. Ex iſta ratione colligunt etiam aliqui Theologi, quòd Angeli nõ ſolum cognoſcunt in verbo incarnationem, ſed etiam mortẽ Chriſti Domini, & reſurrectionem & aſcenſionem. Ratio illorum eſt. Quoniam in virtute horum myſteriorum conſumanda erat ſalus hominum. Et hinc etiam inferunt, quòd Angeli cognouerũt caſum hominis, ad cuius reparationẽ mors Chriſti deſtinabatur. Sed huiuſmodi opinio qua facilitatedicitur, tali reijcitur, ſatis enim fuerit, vt paulò ante dicebamus, ad verificanda dicta Sanctorũ & D. Tho. vt cognouerint in verbo ipſum myſterium incarnationis diſtinctè quantum ad ſubſtantiam & excellentiam eius.

Secunda

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 Hebreos 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 ſentẽtia D. Tho. hîc 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 poſidentur, conuenit vt in via per quandam inchoationem habeantur, atque ita omnia myſteria quæ per fidem credimus in via, clarè intuebimur in patria.

A 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 ſecundùm 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 meà &c. Quem locum interprætatur Apoſtolus ad Epheſ. 5. dicens; Sacramẽtum hoc magnum eſt, ego
B 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,
C ergo eadem eſt ratio. ¶ Sed eſt hîc 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.
D 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
E 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 fortaſsis 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 quanuis miracula Chriſti & conſonantia propheticæ doctrinæ cum doctrina & operibus Chriſti ſufficienter poterãt vtrumque certificare, tamen malitia dæmonum illos excæcabat ne ſufficienter iſta intelligerent, vt certi eſſent illum eſſe verũ Meſsiam, ſed potiſsimùm, 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 quanuis 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 abſcondita in myſterio crucis, Quam, inquit, nemo principũ huius ſeculi cognouit. Et quanuis iſta duo propheticè 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 abſcondita 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, q̃ verus & naturalis Dei Filius naturam humanã aſſumeret paſsibilem & iniurijs expoſitam, mortiq; ſubiectam: ſed ſolum quibuſdam conijecturis 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 ſingularium 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,

aliquis, 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, quòd 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. qõ. 50 arti. 5. cor. Et 2. con. c. 95. Et 96. col. 3. Et veri. qõ. 8. artic. 5. Et ma. q. 16. arti. 5. cor. Et 6. cor. & 4. † tex. 6. to. mo. 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 secundùm 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 potẽtia. 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 Anim. tex. 8. to. 2 † li. 8. Phy. tex. 32. to. mo. 2.

li. 1. Ethic. c. 8. tom. 5.

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 Anima, tex. 28 tomo. 2.

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.

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.

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.

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.

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.

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 vtrùm 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

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.

B 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 An-
C geli 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
D 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 Ange
E lo abſcõditis vt poſsit de illis certò iudicare, qualia ſunt futura cõtingentia & cogitationes cordis, nihilominus etiã tunc probatur concluſio. Quia quanuis 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-

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 Thomę, 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 ſecundò, 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 in 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, quòd ad nullam eſt naturaliter determinatus, ac proinde, ꝙ poſſit omnino manere ſuſpẽſus ab omni actione vitali tanquam lapis, quæ eſſet maxima imperfectio in Angelo viuente, cùm 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 prior ſit propria cognitio ſui & magis proportionatum obiectum, dicimus, quòd ſtante 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. & arti. 4. 2. d. 3. qõ. 3. art. a. Et 3. di. 14. ar. 2. q. 4. & 1. cõ. c. 55. Et ver. q. 8. arti. 14. & quol. 7. q. 1. ar. 2. ꝛc. 4. in declaratione. 33. loci: to mo. 1.

AD 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 Prȩterea. 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.

li. 4. super Gen. ad lit. c. 32. in prĩcipio: to. 3.

SED contra est quod dicit Aug. † 4. super Genes. ad lit. Potentia spiritualis mentis Angelicæ cũcta quæ voluerit, facillimè simul comprehendit.

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,

li. 3. tex. 23 & 24. to. 2. 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. de Tri. ca. 16 circa finẽ, tomo. 3.

AD primum ergo dicendum, ꝙ intelligere multa vt vnum, est quodammodo vnum intelligere.

AD 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.

AD 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

ſuum 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, in quantum 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 hîc 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 expreſsè 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 hîc, 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 poterit 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 ſpecialiori 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, quòd 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, maximè 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. hìc & 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. Primò, 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 ſit 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 & remiſſè. 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. hîc & 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, quòd 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 vbi ſuprà ad tertium argumentum Aureoli contra 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 cùm 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 nō 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 aliā, 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, ꝙ ad actum voluntatis determinatiuum intellectus Angeli, præſuppo nitur ex parte intellectus illa cognitio, qua Angelus ſe ipſum neceſſario cognoſcit, & illa ſufficit, quoniā Angelus cognoſcens ſuam eſſentiam & ſuum intellectum ſimul cognoſcit omnes ſpecies intelligibiles, quæ ſunt in illo, vnde voluntas poterit mouere intellectū, vt vtatur hac ſpecie, & non altera. ¶ Sed maior difficultas eſt in nobis, quo nam pacto voluntas noſtra moueat intel lectum ad intelligendū leonem aut equum, poſtquàm omnino ceſſauit intellectus ab omni cognitione. Reſpōdetur ꝙ 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 implurimū ex impreſsione phantaſmatis actuali occaſionatur illa intellectio, ipſum verò phātaſma 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 inuēto 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 hîc 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 etiā omnia repræſentata per ſpecies quaſi per modum vnius, & quatenus ſunt aliquid pertinens ad intellectū 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 modū vnius, & ſecūdum quandam rationem communem, quatenus ſunt aliquid ad intellectum ipſum pertinēs, 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, ꝙ Angelus ſemper eſt in actuali cognitione vniuerſi, quod cognoſcit cognoſcendo ſeipſum habentem ordinem cū alijs partibus Vniuerſi. Sed aduerte quòd iſto modo, huiuſmodi cognitio vniuerſi non erit libera, ſed neceſſariò cōſequens & 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 cōſonat D. Tho. ſuprà q. 55. artic. 1. vbi ait, quòd per ſemetipſum cognoſcit Angelus omnia ſecundùm rationem communē. ¶ 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 quartū argumentum, ad cuius confirmationem patet ex dictis.

AD argumenta pro ſententia Gregorij, reſpōdetur. Ad D. Auguſt. dicitur, ꝙ poteſt explicari primò, ꝙ loquatur de cognitione matutina in verbo. Secundò ꝙ loquatur de cognitione ſecundùm rationē cōmunem. Tertiò reſpondetur, ꝙ apud D. Auguſt. ſimul omnia cognoſcere nō denotat inſtātaneam coniunctionē, ſed breuiſsimam temporis morā, in qua Angelus citiſsimè poteſt exercere intellectum in cognitione omniū quæ poteſt cognoſcere. Ad primam rationem reſpōdetur, quòd illa cognitio tam ampla repugnat propter limitationem vlrtutis intellectiuę Angelicæ. Et ad illud de ſpeciebus quæ ſimul ſunt in intellectu, reſpondetur ꝙ in limitanda cognitione quātum ad extenſionem ad plura ſimul obiecta cognoſcenda, potiſsimū eſt attendendum ad virtutē 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 rerū non ſunt eiuſdem generis proximi, & propterea non repugnat, quòd ſimul intellectus vtatur illis ad cognitionē: ipſæ verò ſpecies plures ſuperadditæ ſunt inter ſe eiuſdem generis proximi in eſſe intelligibili, & propterea repugnat, ꝙ ſit vſus illarum ſimul per modū 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 itē Angeli habet ſe vt inchoatio quædam ad cognitionem aliarum rerum, quæ cōpletur per ſpecies ſuperadditas, ac propterea vſus iſtarum trium ſpecierū intelligibilium bene poteſt eſſe ſimul perfectus. Ad primam confirmationem reſpondet Ferrar. vbi ſupra, ꝙ Angelus cognoſcit corpus cœleſte, quod mouet nō per ſpeciē ſuperadditam, ſed per ipſammet eſſentiā

Angeli. Et ratio eius est. Quia corpus illud cœleste 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 cognoscēdi omnia, quę pertinēt ad ipsum quamlibet extrinseca. Et propterea Ferrar. consequēter dicit, q Angelus per propriā essentiā cognoscit cogitationes cordis alterius Angeli, quādo sibi manifestātur, quia huiusmodi cogitationes iam pertinent ad illū. 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 eandē speciem per quam cognoscit Angelum ipsum cogitantē. Cæterum hæc sentētia Ferrar. non videtur rationabilis, nam pari ratione concedendū est, q Angelus per essentiam propriā cognoscit hominē sibi in custodiam commissum. ¶ Propterea alij dicūt, Angelum motorē cœlestis corporis, cum semper sit in actuali cognitione ipsius mobilis, non semper cognoscere perfectè res alias naturales. Sed hæc assertio nō decet perfectionē Angelicæ naturæ, scilicet q priuetur Angelus ea cognitione, quæ sibi poterat naturaliter conuenire, propterea q moueat orbem motu necessario ad cōseruationem vniuersi. ¶ Dicendum est igitur cōsequenter ad ea quæ dicta sunt, q quemadmodū Angelus per speciē hominis cognoscit perfectè & distinctè quidditatē hominis, & tamē huic perfectæ cognitioni non obstat, q simul vtatur specie leonis dum iudicat hominē non esse leonē, quia tūc cognoscit ista plura per modū vnius, scilicet, hominē per se primò & formaliter & distinctè, leonē verò quātum satis est vt iudicet hominē nō esse leonem: ita similiter in præsentia dicitur, q cùm corpus illud cœleste quatenus mobile est ab Angelo, pertineat ad Angelum mouentē, quanuis cognoscatur ab Angelo per speciē propriam ipsius mobilis, nihilominus illius cognitio nō ponit in nùmero formaliter cū illa cognitione qua Angelus seipsum cognoscit, eò quòd ordinatur ad illā. Et per hoc respondetur ad testimoniū D. Tho. citatū, scilicet, q cognitio eius quod pertinet ad Angelū, etiā si sit extrinsecū quid, quoniā ordinatur ad cognitionē ipsiusmet Angeli qua seipsum cognoscit, non ponit in numero cum illa, sed ipsamet essentia Angeli se habet vt ratio cognoscendi illud extrinsecū, etiam si per propriam illius speciem cognoscatur. Ad secundā confirmationē de Angelo cuilode, eodē modo respondetur. Ad tertiā respondetur, q dæmones per propriā essentiam tanquam per speciem intelligibilem cognoscunt proprios eruciatus, quoniam huiusmodi sunt accidentia propria ipsorum, quæ insunt illis in propria substantia. Alia multa circa istum articulum videri possunt apud Capreolum vbi suprà.

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 discurrēdo. Discursus enim intellectus attenditur secundùm hoc quòd vnū 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, secundū 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. poste. tex. vl. circa mediū.

† li. 1. meta. c. 1. paulo à prin. to. 3. † ca. 7. inter prin. & medium.

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.

† Ar. 1. huius q. & 55 art. 2. De diu. no. c. 7. & 9. & c. 12. cœle. hierar.

RESPONDEO dicendum, q sicut sæpius † dictum est, Angeli illum gradū tenēt in substantijs spiritualibus, quē corpora cœlestia in substantijs corporeis. Nam & cœlestes mentes à Diony. † dicuntur. Est autē hæc differentia inter cœlestia & terrena corpora, quòd corpora terrena per mutationē & motū adipiscuntur suā vltimam perfectionē; corpora verò cœlestia statim ex ipsa sua natura suā vltimam perfectionē habent. Sic igitur & inferiores intellectus, scilicet hominū, per quēdam motū discursum intellectualis operationis in perfectionē in cognitione veritatis adipiscuntur: dum scilicet ex vno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autē statim in ipsa cognitione principij noti inspicerēt quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum nō haberet. Et hoc est in Angelis, quia statim in illis quæ primò naturaliter cognoscūt, inspiciunt omnia quęcūque in eis cognosci possunt. Et ideo dicuntur intellectuales, quia etiā apud nos ea quæ statim naturaliter apprehendūtur, intelligi dicūtur. Vnde intellectus dicitur habitus primorum principiorum. Animæ verò humanæ, quæ veritatis notitiā 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 cōprehenderent intuendo quicquid ex eis syllogizari posset.

AD primum ergo dicendū, quòd discursus quendam motum nominat. Omnis autē motus est de vno priori in aliud posterius. Vnde discursiua cognitio attenditur secūdùm 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, nō 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 propriè dicto: secundo modo mediante discursu impropriè 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 impropriè 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 propriè 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.

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. ¶ Secundò. 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.

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, Vtrùm 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 cognitioni 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 argu-

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 ſecundùm 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 ſentẽtia 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 expreſsiùs 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 ad 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 purè intellectualis eſt. ¶Et per hoc patet ad primũ argumẽtum. ¶Ad ſecundum reſpondetur primò, quòd ſupernaturalia non cõtinentur in naturalibus vt cauſa in effectu, vel effectus in cauſa, nec etiam ſicut in ſignis proportionatis ſibi: at verò nihil inconuenit,quòd appareant in illis,ſicut in quibuſdam ſignis remotis & cõiecturalibus,& in huiuſmodi fundatur cognitio quam habent dęmones circa ſupernaturalia in ſignis naturalibus.Reſpondetur ſecundò, q cum Angeli circa ſupernaturalia habeant ignorantiam puræ negationis, non mirum eſt ſi decipiantur quando determinatè 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 determinatè ita eſſe, quòd à cauſa determinata procedit,ſed ſuſpendit iudicium,vel ſi iudicat,aſſerit in communi, quòd 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.d.3.q.1. ar.2.cor.& ma.1.q.16. arti.6.19. intel. † tex.21.& 22.tom.2.

¶ 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. Arti.2.huius quæſt.

¶ 3 Præterea.Locutio eſt ſignùm intellectus. Sed Angeli hominibus loquentes proferunt affirmatiuas & negatiuas enuntiationes (quæ ſunt ſigna compoſitionis & diuiſionis in intellectu)vt ex multis locis ſacrę ſcripturæ apparet.Ergo videtur quòd Angelus intelligat componendo & diuidendo.

SED contra eſt quod Dion.dicit * 7.cap. de diui. 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. ca.7.inter principiũ & mediũ. li.3.de anima tex.21. & 22.to.2.

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 quidditatis 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 quòd 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. †Aliàs veritatem. Art.præce. ca.4.par.41 parum ante medium.

AD

AD primum ergo dicendum, quòd non qualiscun A
que multitudo intellectuum compositionem causat,
sed multitudo illorum intellectuum, quorum vnum
attribuitur alteri vel remouetur ab altero. Angelus au-
tem intelligendo quidditatem alicuius rei, simul intelli-
git quicquid ei attribui potest, vel remoueri ab ea. Vn-
de 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 cō B
ueniunt: quia statim per hoc quòd cognoscitur veritas affirmationis, cognoscitur falsitas negationis oppositę.

AD tertium dicendum, quòd hoc quòd Angeli loquuntur enuntiationes affirmatiuas & negatiuas; manifestat q̄ Angeli cognoscunt compositionē & diuisionem, non autem q̄ cognoscant componendo & diuidendo, sed simpliciter cognoscendo quodquid est.

SVMMA ARTICVLI.

PRima conclusio est negatiua.

Secunda conclusio. Nihilominus Angelus intelligit compositionem & diuisionem nostræ oratio- C
nis.

COMMENTARIVM.

DVbitatur de prima cōclusione D. Tho. & videtur quòd non sit vera. Quia cum intellectus Angeli vtitur pluribus speciebus per modū vnius, format 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 falsitas, quæ tantum in compositione inuenitur, sicut suprà docet D. Tho. in. q. 16. art. 2. ex do- D
ctrina 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 vnicā speciem subiecti cognoscit Angelus omnia quæ remouentur ab illo E
subiecto. Sicut per speciem hominis intelligit hominē non esse leonem. Quam sententiā expresse tenet Ferrar. vt dictum est in art. 2. Sed tamen nobis aliter videtur dicendum, scilicet q̄ D. Tho. in solutione ad primū non docet, quòd Angelus per vnicam speciem, per quā cognoscit subiectum, intelligat etiam singula determinatè, quæ ab illo subiecto remouentur, sed solum loquitur secundùm quandam rationem communē. v. g. per speciem qua cognoscit hominem, intelligit simul hominem differre ab animali rationali: at verò hominem differre ab equo vel à leone determinatè, non intelligit per solam speciem hominis, nisi simul vtatur specie leonis. Quæ doctrina videtur nobis colligi ex D. Tho. in solutione ad. 2. vbi loquens de negatione quā 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 modū 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 tantùm 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 C
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 compositū ex materia & forma, sed nihil iudicat de illius compositione. Ait ergo Caiet. quòd ad secundam operationē D
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 falsitas, sed solum virtualiter, eò q̄ 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, & multò magis in intellectu diuino, non obstante maxima simplicitate illius. Ratio est. Quoniā 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 considerandа 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

compoſitione & diuiſione, loquuntur de veritate & falſitate prout eſt in nobis, quæ non reperitur in ſimplici apprehenſione propter imperfectionem noſtri intellectus & luminis naturalis. Vnde meliùs dixiſſet Caiet. in intellectu Angelico eſt compoſitio vel diuiſio virtualiter & eminenter, veritas autem formaliter: ſicut in illis eſt ſcientia formaliter, & diſcurſus virtualiter ſeu potiùs eminenter.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm in intellectu Angeli poſſit eſſe falſitas.

295 2.d.11.q.2.art.5.5.& veri.q.8.arti.14.6.& mal.q.16.art.5.cor. † ca.4.par.4.parum à medio. Ca.7.par.3.à medio: &c.6.declinádo ad finem.

AD QVINTVM ſic proceditur. Videtur, quòd in intellectu Angeli poſſit eſſe falſitas. Proteruitas enim ad falſitatē 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 Dionyſ. dicit † 6.cap. Eccleſiaſt. hierar. Ergo videtur quòd in eis poſsit eſſe falſitas.

¶ 3 Præterea. Omne quod cadit à veritate ſapientiæ, & habet rationem deprauatam, habet falſitatē vel errorem in ſuo intellectu. Sed hoc Dionyſ. dicit de dæmonibus * 7.c.de diuin.nomin. Ergo videtur quòd in intellectu Angelorum poſsit eſſe falſitas.

Ca.7.ante medium.

SED contra, Philoſophus dicit * 3.de Anima, q̄ intellectus ſemper verus eſt. Auguſt. 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.

Libro.3.de anima.tex.26.&.51.tom.2. †In lib.83.queſt.q.54 tom.4.

RESPONDEO dicendum, q̄ huius queſtionis 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 obiectū, vt dicitur in † 3.de Anima. Sed per accidens in nobis accidit deceptio & falſitas intelligendo quodquid eſt, ſcilicet ſecundùm rationē alicuius compoſitionis: vel cùm diffinitionē vnius rei accipimus vt diffinitionem alterius, vel cùm partes diffinitionis ſibi non cohęrent. Sicut ſi accipiatur pro diffinitione alicuius rei animal quadrupes volatile. Nullū enim animal tale eſt. Et hoc quidem accidit in compoſitis, quorum diffinitio ex diuerſis ſumitur: quorum vnum eſt materiale ad aliud. Sed intelligendo quiddi-

Art.præcedenti. Li.3.de anima tex.26. tom.2. Lib.9.Metaphy.tex.22.tom.3.

tates 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. Manifeſtū eſt autem, quòd quidditas rei poteſt eſſe principium cognoſcendi reſpectu eorum quæ naturaliter conueniunt rei, vel ab ea remouentur: non autem eorū, quæ à ſupernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni habentes rectam voluntatem per cognitionē 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 volūtatem 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 cōpoſitionem, 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 nō 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 agendū eſt de hoc infra diſputātes de peccato Angelorū, an in illorum intellectu fuerit aliquis error practicus.

ARTICVLVS VI.

¶ Vtrùm in Angelis ſit cognitio matutina & veſpertina.

296 2.d.12.ar.3.co. Et verit.q.8.art.16.& 17.& opuſ.3.ca.224.& Ephe.3.le.3 col.3.& Hebreę.8.li.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

gelis cadit cognitio matutina & vespertina, pari ratione videtur quòd in eis debeat esse meridiana & noctur na cognitio.

¶ 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 Augustinus 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.

Li. 3. de anima tex. 38. tom. 2.

Li. 2. super Gen. ca. 8. per totum tom. 3.

SED contra est quod Augustinus † 4. super Genes. ad lit. & 11. de ciuit. Dei, distinguit cognitionem Angelorum per matutinam & vespertinam.

Li. 4. super Gen. c. 22. & 31. & 11. de ciui. Dei c. 7. à med. vsq; ad fin. Li. 4. super Gen. c. 22. & lib. 5. ca. 5. to. 3. Et li. 11. de ciui. Dei. c. 9 tom. 5.

RESPONDEO dicendum, quòd hoc quod dicitur de cognitione matutina & vespertina in Angelis, introductum est ab Augustino * 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 prẽsentatam. 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 Augustinus * 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.

Li. 4. super Gen. c. 23. circa princ. 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 ipsi 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 Augustinus † 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.

IN contrarium est quod dicit Augustinus * 4. super Genes. ad liter. quòd multum interest inter cognitionem rei cuiuscunque in Verbo Dei & cognitionem eius in natura eius, vt illud meritò pertineat ad diem, hoc ad vesperam.

Li. 4. super Gen. c. 23. in prin. tomo. 3.

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 secundùm 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 secundùm essentiam est cognitio vespertina & matutina, differens solum secundùm cognita. Si vero

Art. præce. q. 55. ar. 2.

cognitio

cognitio veſpertina dicatur ſecundùm quod Angeli 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.

AD primum ergo dicendum, quòd ſicut numerus ſex dierum ſecundum 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.

Locis citatis in prin. corp. artic. præced.

AD ſecundum dicendum, quòd duæ operationes poſſunt ſimul eſſe vnius potentiæ, quarum vna ad aliã 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 refertur ad matutinam, vt Auguſt. * dicit. Vnde nihil prohibet vtramque ſimul eſſe in Angelis.

Li. 4. ſuper Gen. c. 23. tom. 3.

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 q̃ cognoſcatur in ſua cauſa. Nec iterum, quòd aliquid cognoſcatur per duo media, quorum vnũ eſt perfectiùs, & aliud imperfectiùs, 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. cõ. 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.

¶ 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.

Li. 3. de anima, tex. 48 & ſeq. vſq; ad. 54. to. 2

A ¶ 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. 54 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. 3.

RESPONDEO dicendum, quòd neceſſe eſt ponere in Angelis voluntatem. Ad cuius euidentiam conB ſiderandum 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 inC clinantur 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 in † 3. de Anima. † Text. 28. tomo. 2.

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 1.d.42.q.1.art.2.3. Et 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 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 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 ratione 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 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, & ꝙ 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, ꝙ corpus naturale 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 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.có.c.47. Et ver.quo.23.arti.1. corp.&.q.24.art.2.& 3.& mal.q.16.arti.5. corp.& op.3.c.66. † Li.3.c.3. & li.6.c.9. tomo.5. 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

Ergo libertas arbitrij,cùm ſit in hominibus, multò magis eſt in Angelis.

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. Ouis 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.

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.

AD tertium dicendum,q̄ liberum arbitrium nobiliori modo eſt in ſuperioribus Angelis quàm in inferioribus,ſicut & iudicium intellectus. Tamen verū eſt quòd ipſa libertas ſecundùm 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 cognoſcēdo 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 Veri.q.24. art.10.cor. Ca.4.part. 4.parum à medio.

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.

¶ 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.

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. Lt.3.de anima.tex.41.

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, diſtingueretur 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. 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 horũ dicitur de Angelis ſecundùm paſsionem, vt Auguſt. di cit † 9. de ciuitate Dei.

Li. 9. de ciuita. Dei. c. 5. non procul à fin. to mo. 5.

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 concupiſcẽtias 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 nõ 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 voluntatẽ, & non per iraſcibilẽ & concupiſcibilem.

¶ *Concluſio articuli eſt negatiua.*

COMMENTARIVM.

CIrca iſtos duos articulos nota: primò, eſſe certũ ſecundùm fidem, quòd in Angelis eſt voluntas & liberum arbitrium. Probatur. Quia ſecũdùm 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, accipiendũ eſt metaphoricè, ita vt loco illarum intelligamus aliquid pertinens ad voluntatem. Et ſimiliter quando dęmonibus tribuuntur conſimilia vitia.

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.

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. 302 12. q. 26. art. 1. & 2. & 3. diſtin. 27. q. 1. ar. 2. corp. & quol. &. q. 4. art. 3. † Cap. 4. part. 2.

¶ 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. Q. præced. art. 3.

¶ 3 Præterea. Omnis dilectio aut eſt recta, aut nõ 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 Auguſt. dicit * de Trinit. Sed in Angelis eſt cognitio naturalis. Ergo & dilectio naturalis. Libro. 1. de Trin. ca. 8. & lib. 10. c. 1. & 2. tomo. 3.

RESPONDEO dicendum, quòd neceſſe eſt in Angelis ponere dilectionem naturalem. Ad cuius euidentiam conſiderandum eſt, q̃ 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 autẽ hoc cõmune omni naturæ, vt habeat aliquam inclinationem, quæ eſt appetitus naturalis vel amor. Quæ tamen inclinatio diuerſimodè inuenitur in diuerſis naturis in vnaquaq; ſecundũ modum eius. Vnde in natura intellectuali inuenitur inclinatio naturalis ſecundùm voluntatem: in natura autẽ ſenſitiua ſecundùm appetitum ſenſitiuum: in natura verò carente cognitione, ſecundùm ordinem naturæ in aliquid. Vnde cùm Angelus ſit natura intellectualis, oportet q̃ 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, q̃ 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 q̃ 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, q̃ inclinatio naturæ nõ ſit recta, eſt derogare autori naturæ. Alia tamẽ eſt rectitudo naturalis dilectionis, & alia eſt rectitudo charitatis & virtutis, quia vna rectitudo eſt perfectiua alteri⁹: ſicut etiã alia eſt veritas naturalis cognitionis, & alia eſt veritas cognitionis infuſæ vel acquiſitæ.

¶ *Concluſio articuli eſt affirmatiua.*

COM-

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. hîc, 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. q̃ 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, q̃ inclinatio naturalis, quæ conuenit Angelo quatenus est natura quædã, conuenit etiam illi prout est intellectualis. ¶Sed replicatur contra hanc solutionem. Primò. Si ratio naturæ intrinsecè imbibitur in gradu naturæ intellectualis vt sic, sequitur, q̃ 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 volũtas 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 consequẽtia. Quoniam liberum vt sic distinguitur à naturali, etenim naturale est determinatum ad vnũ, liberum autem est indifferens ad oppositа. Confirmatur. Nam sequitur, q̃ 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, q̃ natura bifariam sumitur, primò vt idem sit quod essentia & quidditas rei; & si hoc modo sumatur, concedendum est, quòd natura intellectualis vt sic est natura quædã, & 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 intrinsece 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 plurimum solent appellari naturæ, præsertim voluntas vt voluntas est, quia regulariter natura secundũ vsitatiorem modum importat determinationem ad vnum. Pro huius explicatione nota, quòd libertas non importat omnimodam indifferentiam ad vtrumq̃ 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 etiã considerari prout habet adiunctam indifferentiam ad oppositum vtrumq̃, & isto modo considerata voluntatem denominat liberam potentiam. Secundò respondetur & meliùs, 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. Aliã 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 vtrumq̃ 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 expositо sumitur, & in vtraq; acceptione permittit libertatem in natura intellectuali, vt constat ex dictis.

ARTICVLVS II.

¶Vtrùm in Angelis ſit dilectio electiua.

303 Infra.q.62 ar.2.cor.& 12.q.10. ar.1.cor.& 2.2.q.154 ar.12.co.& veri.q.22. art.6.cor. †Li.3.Eth. c.2.à med. †Ca.4.non lõge à principio.

AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur quòd 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 Artl.præc. &.q.19.ar tic,1. dictum † eſt. Ergo in Angelis præter dilectionem gratuitã, non eſt niſi dilectio naturalis. Non ergo electiua.

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.2.Phyſic.text.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.præced. 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 è conuerſo 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

A 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.1.

AD ſecundum patet reſponſio ex dictis.

SVMMA ARTICVLI.

B *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

C penetrat omnia, quæ ſunt in obiecto ſibi propoſito, ergo ſemper iudicat eodem modo de obiecto propoſito ſibi, atque adeò 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: at conueniẽtia ad finem non habẽt ſimilem determinationem, ſed

D frequenter contingit, quòd vtrumq́ue 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 quòd 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 ſit de veritate rei, ſed à iudicio practico de rei con

E uenientia 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 12.q.10. ar.1.cor.& q.77.ar.4. 1.&.q.116. ar.4.&12. q.67.ar.5. 1.&.q.116. ar.1.cor.& 1.có.c.10. fi.303.

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.

¶ 2 Præterea. Amor est virtus vnitiua & concretiua, vt Diony. dicit † 4. cap. de diuin. nomin. Sed vnitio & concretio est diuersorum in vnum reductorū. Ergo non potest Angelus diligere seipsum.

Ca. 4. part. 2. & etiam non longè à fin. cap.

¶ 3 Præterea. Dilectio est quidā motus. Sed omnis motus in alterū tendit. Ergo videtur ꝙ Angelus nō possit amare seipsum dilectione naturali, nec electiua.

Li. 9. Ethi. ca. 8. paulò à prin. to. 5

SED contra est quod Philosophus dicit. 9. Ethic. quòd amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum.

RESPONDEO dicēdum, ꝙ cùm amor sit boni, bonum autem sit in substantia & accidente, vt patet 1. † Ethic. dupliciter aliquid amatur. Vno modo vt bonum subsistens. Alio modo vt bonum accidētale 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 verò amicitiā.

Li. 1. Ethi. ca. 6. paulò post princ. tom. 5.

Manifestum est autem ꝙ in rebus cognitione carentibus vnumquodq; naturaliter appetit cōsequi 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 quā homo diligit seipsum inquantū aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. Inquantū verò sibi desiderat aliquod bonum per electionē, intantum amat seipsum dilectione electiua.

AD primum ergo dicendum, ꝙ Angelus aut homo non diligit se dilectione naturali & electiua secundùm idem, sed secundùm diuersa: vt dictum † est.

In corp. & arti. præcc.

AD secundum dicendum, ꝙ sicut plus est esse vnū 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 deriuationē amoris à se in alia, sicut ab vno deriuatur vnitio.

AD tertium dicendum, ꝙ sicut amor est actio manens in agente, ita est motus manens in amante: nō 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 Virtu. q. 2. ar. 7. ad. 6. & Ioā. 17. l. 5. co. 1. fi.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd vnus Angelus non diligat naturali dilectione alium sicut seipsum. Dilectio enim sequitur cognitionē. Sed vnus Angelus non cognoscit aliū sicut seipsum. Quia seipsum cognoscit per suam essentiam, alium verò per eius similitudinem, vt supra † dictum est. Ergo videtur quòd vnus Angelus non diligat aliū sicut seipsum.

† 9. 16. art. 1. & 2.

¶ 2 Præterea. Causa est potior causato, & principium eo quod ex principio deriuatur. Sed dilectio quę 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. Ethi. c. 8. non remotè 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 nō 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 aliū sicut seipsum.

RESPONDEO dicendum, ꝙ sicut dictū † est, Angelus & homo naturaliter seipsum diligit. Illud autē quod est vnū 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 vnū secum vnione naturali, diligit ipsum dilectione non naturali. Sicut homo diligit ciuem suū dilectione politicæ virtutis, consanguineum autē suum dilectione naturali, inquantum est vnum cum eo in principio generationis naturalis. Manifestum est autē quòd id quod est vnum cum aliquo genere vel specie, est vnum per naturā. Et ideo dilectione naturali quælibet res diligit id quod est secum vnum secundùm speciem, inquantum diligit speciem suam. Et hoc etiā 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 bonū suum, vt esse sursum. Sic ergo dicendum est, quòd vnus Angelus diligit aliū naturali dilectione, inquantum conuenit cum eo in natura. Sed inquantum cōuenit cum eo in aliquibus alijs, vel etiam inquantum differt ab eo secundùm quædam alia, non diligit eum naturali dilectione.

Arti. præc.

AD primum ergo dicendum, ꝙ 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, aliū autem non per eius essentiam. Et similiter non diligit aliū sicut seipsum, quia seipsum diligit per suam voluntatem, alium autem non diligit per eius voluntatem.

AD secundum dicendum, ꝙ ly, sicut, non designat æqualitatem, sed similitudinem. Cùm enim dilectio naturalis super vnitatē naturalē fundetur, illud quod est minus vnum cū eo, naturaliter minus diligit. Vnde naturaliter plus diligit quod est vnū numero quàm quod est vnum specie vel genere. Sed naturale est quòd similem dilectionē habeat ad aliū sicut ad seipsum: quantū ad hoc, ꝙ 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

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 odiunt eos, inquantum diuersificantur secundùm 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 à dæmonibus, quanuis vnus ex damnatis possit odio habere alium, quatenus habent diuersitatem inter se se secundùm gratiam, iustitiam, & alias particulares rationes.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm Angelus naturali dilectione diligat Deum plus quàm seipsum.

306 12.q.109. ar.3. & 23. q.36.ar.3. cor. Et quo li.1.art.8. cor.350.

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. †Art.præc.

¶ 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 seipsam. 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. li.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 intensiùs & principaliùs 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 secundùm 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.Phys. tex.78.to-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.arti.

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 A
eſt vniuerſale bonũ, à quo depẽdet omne bonũ naturale, diligitur naturali dilectione ab vnoquoque. Inquantũ vero eſt bonũ beatificãs ꝛ naturaliter omnes ſupernaturali beatitudine, ſic diligitur dilectione charitatis.

Aliàs vniuerſaliter.

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 in quantum eſt bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus: quicunque videt eum per eſſentiam, impoſsibile eſt quin diligat ipſum. Sed illi B
qui non vident eſſentiam eius, cognoſcunt eum per aliquos 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. C

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 plurimùm poſſumus etiam connumerare D
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. E
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 perſe 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 ſolùm amore amicitiæ per charitatem, ſed & amore concupiſcentiæ per ſpem.

DVbitatur ergo, Vtrùm 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 ſuperius de intellectu, & expreſsè 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 cuiuſpiam 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 poteſt 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. Imo 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

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. Et fundamentum, cui potest initi, 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 nō probatur. Quoniam amor boni diuini vniuersalis est amor finis; amor vero proprius est amor medij, bonū enim particulare etiam proprium amatur vt medium ad bonum vniuersale diuinum, aliàs esset inordinatus amor; amor autem finis prior est simpliciter saltē 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 nō minus necessitatur 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? Respōdetur, quòd licet posset vtcunque sustineri, quòd sunt diuersi actus, tamē probabilissimum est, quòd est vnus atq; idem. Probatur. Eadem cognitione numero, qua Angelus cognoscit suam essentiam, cognoscit & Deū 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 cōclusionem, 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 autē 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 aliū 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, ꝙ actus voluntatis circa aliquod obiectum sit necessarius quo ad exercitium, si actus intellectus circa idem obiectum non sit necessarius quoad exercitium. Præterea probatur secundò. Quoniam bonitas quæ est in vno Angelo, non habet, quòd 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 volū-
B tate, ergo non habet vnde totaliter necesitetur. ¶Ex hoc sequitur, quòd cum D.Tho.artic. præcedēti ad vltimum dicit, quòd amor naturalis quo vnus Angelus alium diligit, non potest remoueri etiam à dęmonibus, 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, quā habet vnus Angelus ad amandum alium Angelum, ita vt possit illum odio habere, quatenus conuenit cum ipso in natura: nam secundùm alias particularitates potest vnus
C Angelus alium quemlibet odio habere.

SED est aliud breue dubium, Vtrùm vnus Angelus inclinetur magis naturaliter ad amandum aliū Angelum excellentissimùm, 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 obiectiuè, secundò appretiatiuè, tertiò intensiuè.

D Hoc supposito sit prima conclusio. Vnus Angelus magis obiectiuè inclinatur ad amandum Angelū perfectiorem, quàm Angelum minus perfectum sibi coniunctum & similiorem. Probatur. Inclinatur ad hoc ꝙ velit maius bonum Angelo perfectiori quàm minus perfecto etiam sibi similiori & coniunctiori; sed in hoc consistit esse maiorem amorem obiectiuè, quòd desideretur alicui maius bonū, ergo. Probatur maior. Angelus quò perfectior est, eò magis est capax maioris boni naturalis, ergo rectitudo amoris naturalis expostulat, vt illi ametur maius bonum.

Secunda conclusio probabilis. Vnus Angelus natu
E raliter inclinatur ad magis amandum appretiatiuè & intensiuè alium Angelum sibi coniunctiorem & similiorē, quàm Angelum magis perfectum. Probatur conclusio. Tota inclinatio naturalis, qua vnus Angelus inclinatur ad alium amandum, fundatur in cōueniētia & similitudine naturali, quam Angeli habēt inter se se, vt D.Tho. exponit in art.4. ergo naturaliter vnus Angelus magis diligit Angelū sibi propinquiorē & similiorem, quā aliū quemcunq; etiā magis perfectum: sed vt probauimus cōclusione præcedenti, non diligit magis obiectiuè, ergo appretiatiuè & intensiuè. Et confirmatur. Vnus Angelus naturali dilectione diligit aliū sicut seipsum, id est, ad modum quo se ipsum diligit proportionabiliter, vt D.Thom. exponit articulo præcedenti ad. 2. sed vnus Angelus obiectiuè 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.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm Angeli habeant causam sui esse.

307
Quol. 3. ar. 6. corp. & opus. 1. ca. 53. & opus. 3. ca. 74. & op. 15. c. 3. 9. & 17. Tex. 16. to mo. 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 fit ibi de Angelis. Ergo Angeli non sunt creati à Deo.

¶ 2 Præterea. Philosophus dicit in. 8. † Metaphy. quòd 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.

q. 50. 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.

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 superioribus 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 necesse est Angelos à Deo creatos esse.

q. 3. art. 4.

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.

Li. 11. de ciuit. Dei. ca. 33. circa finem to. 5.

AD secundum dicendum, quòd 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.

SVMMA ARTICVLI.

CONclusio est. Necesse est dicere, Angelos, & omne id, quod præter Deũ est, a Deo factũ esse.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm Angelus sit productus à Deo ab æterno.

308
Po. q. 3. 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. 2. in fine, est inter opera Aristo. to. 3. † Exli. 13. de Trini. c. 8. tom. 3.

¶ 3 Præterea. Augustinus † probat incorruptibilitatẽ animæ per hoc, quòd 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 necessitate 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 Augustinus dicit. 8. super Genes. ad literam. * quòd Deus mouet creaturam spiritualem per tempus.

Li. 8. super Gen. c. 20. & 22. & 23 tom. 3.

AD tertium dicendum, quòd Angeli & animæ intellectiuæ ex hoc ipso quòd 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 quòd Angeli sint ab æterno.

SVMMA ARTICVLI.

CONclusio est negatiua. Et supponit illam D. Tho. tanquam certam secundum fidem. Cuius

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: Quoniam pmiſit ille qui non eſt mẽtit⁹, &c. tom.9. †Damaſ. li. 2. orthod. fidei. ca. 3. circa finẽ. Greg. Naz. in 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 Aug. li. 11. de ciuit. c. 32. in doctrina Chriſtiana autoritas, vt nullus vnquã eius dictis calumniam inferre præſumpſerit, ſicut nec Athanaſij documentis, vt Hierony. dicit.

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 concluſia. 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, Vtrùm 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, quòd Moyſes in illis verbis tres errores voluit excludere. Et ſubdit, quòd vnus illorum erat, quem poſtea ſecutus eſt Orig. aſſerens, Deum miniſterio Angelorum mundũ iſtum inferiorem creaſſe. Quem errorem ſacer textus confutauit docens illis verbis, Deum in principio omnia ſimul creaſſe, & cœleſtẽ, id eſt, Angelicam, & terreſtrem naturam. Et confirmatur primò ex eo quod in eodem capite habetur, Deum ſeptimo die requieuiſſe ab omni opere quod patrauerat. Quæ verba apertè 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. ¶Tertiò. Nam ſententia, quæ docet Angelos fuiſſe creatos ſimul cũ iſto mundo viſibili, habetur expreſsè 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 fa A conſentaneam, atque adeo ab illa recedere nõ caret te-
teri, Angelos fuiſſe creatos ſimul cum hoc mundo viſi- meritate. In priori verò parte concluſionis non conue-
bili. Hanc concluſionem docet D. Auguſt. lib. 11. de niunt omnes moderni Theologi. Quidam enim grau-
Ciuit. ca. 6. & 9. & lib. 12. c. 15. & 16. D. Greg. lib. 32. iſsimi Thomiſtæ illam ſententiã cenſent eſſe errorem
moral. cap. 20. 24. & 25. Epiphanius lib. 2. contra hæ- contra fidem, & noſtram ſententiam definitam eſſe in
reſes, tomo. 2. hæreſi. 65. D. Athanaſius ad regem An- Concilio Lateranenſi. Ita ſentit Ferrar. 2. contra gent.
tiochum q. 3. Athanaſius hic non eſt ille magnus, qui cap. 83. circa finem, Magiſter Cano, & Soto Maior.
ediditſymbolum fidei. Ille namq; antiquior fuit Epi- Cæterum noſtram concluſionem recipiunt communi
phanio, hic autẽ iunior, qui in opere citato refert Epi- ter diſcipuli D. Tho. cũ domino Caiet. in hoc articulo,
phanium. Theodoretus q. 3. in Geneſ. & alij quamplu- quam ſequitur Sixtus Senenſis lib. 5. Bibliothecæ ſan-
rimi Patres, quos refert Ludouicus Viues libro. 10. de ctæ annot. 5. & videtur expreſſa ſententia D. Thomæ
Ciuit. cap. 9. licet quoſdam autores referat, qui oppoſi- concluſione ſecunda huius articuli, quicquid conetur
tum ſentiunt. Nihilominus ſcholaſtici cum Magiſtro Ferr. Præterea probatur. Quoniam olim iſta ſententia
hanc ſententiam conſtantiſsimè docent propter argu- B fuit recepta à multis ſanctis Patribus præſertim Græ-
menta facta à principio dubij. Et ratio D. Tho. eſt opti- cis. Illam docuit D. Baſilius hom. 1. Exameron, Grego
ma. Multi etiam Philoſophi antiqui loquentes de crea rius Nazianze. hom. de natali Domini. Damaſc. lib. 2.
tione mundi ſequuti ſunt hanc ſententiam illi ferè om- de fide orthod. cap. 3. illam etiam inſinuat Origenes
nes qui docuerunt mundum fuiſſe in tempore creatũ. lib. 1. Periarch. à principio, & homil. 4. in Iſaiam. & D.
Videndus eſt Auguſt. Eugubinus libro. 7. de Perenni Chryſoſt. homil. 22. in Geneſ. Sed meo iudicio Chryſ.
philoſophia cap. 5. & 17. & Diog. Laerti. lib. 7. de vitis tantum docet, Angelos fuiſſe creatos ante creationem
philoſophorum, & Plutarchus lib. de Placitis philoſo- hominis, non autem ante creationem cœli & terræ.
phorum. ¶ Sed contra hanc concluſionem eſt argu- Quod etiam docuit Auguſt. lib. de mirabilibus Sacræ
mentũ ex illo ad Titum. 1. Quam (ſcilicet beatã ſpem) ſcripturæ cap. 2. Quæ ſententia, (vt opinor) vera eſt.
promiſit, Deus qui non mentitur, ante tempora ſecula- Inter Patres latinos docent eãdem ſententiã D. Hiero.
ria, vel æterna, vt communiter legunt Sancti Patres, & Epiſt. ad Titum cap. 1. cuius verba refert D. Tho. in pri
conſtat ex textu Græco. Vbi aduerte, quòd iſta noſtra C mo argumento. D. Ambroſ. lib. 1. Exameron cap. 5.
tempora, quæ incœpere cum iſto mũdo viſibili, appel- Iſidorus lib. 1. de ſummo bono cap. 12. D. Hilarius lib.
lantur æterna ab Apoſtolo, vel propter longam mo- 12. de Trinit. paulò ante finem. Fauet huic ſententiæ
ram, quam hæc tempora traxerunt à principio vſq; ad D. Auguſt. lib. de Eccleſiaſticis dogmatibus ca. 10. Sed
nos. Conſuetum eſt enim in ſacra ſcriptura id æternum fortè Auguſtinus explicari poteſt iuxta ea, quæ ipſe
appellare, quòd lõgiſsimæ eſt durationis. Vel vt inquit dicit lib. 5. citato. Deniq; Caſsianus collatione. 8. cap. 7.
Auguſt. lib. ad Oroſium contra Priſcil. cap. 6. ex eo ap- hanc ſententiam vti communem & à pluribus appro-
pellantur æterna, quia ante hæc tempora nihil creatũ batam refert & ſequitur. Præterea D. Auguſt. lib. 11.
præceſsit. Ex iſto ergo loco tale argumentũ colligitur. de Ciuit. cap. 32. dicit, quòd qui docuerit, Angelos ante
Deus promiſit beatam ſpem ante hæc noſtra tẽpora, hũc mundum viſibilem fuiſſe creatos nihil aſſerit con-
vt ait Paulus, ergo ante iſta tempora fuêre creaturæ ſpi- tra fidẽ, dum tamen ſenſerit, non fuiſſe ab æterno con-
rituales, quibus facta fuit promiſsio. Reſpondetur cum ditos. Idem ferè docet Theodoretus vbi ſupra. Non er-
D. Auguſt. 12. de Ciuit. cap. 16. quòd verbum, promi- go aduerſus tot ſanctos Patres fas erit dicere, hanc ſen-
ſit, ibi idẽ pollet, quod ſtatuit & decreuit. Et ſenſus eſt, D tentiam eſſe errorem apertum. Præterea non eſt credi-
Deum in æterna ſua prædeſtinatione definiſſe & de- bile, Concilium Lateranenſe definiſſe ex intẽtione ſen-
creuiſſe hominibus hanc beatam ſpem per Chriſtum tentiam tot tantiſq́ue Patribus contrariam, præſertim
eſſe in tempore conferendam. Hanc expoſitionem ſe- cum in Scriptura ſacra non reperiatur ſolidum funda-
quitur Dominus Caietanus. Sed adhibet quendã mo- mentum pro illa ſententia. Nam locus Eccleſiaſt. 18.
dum peculiarem in interpretatione huius loci. habet veroſimilem intelligentiam, vt ſtatim dicemus.
Secunda concluſio. Sententia quæ docet, Angelos Confirmatur. Nam D. Thomas agnouit definitionem
fuiſſe creatos ante hunc mũdum viſibilem, non eſt er- Concilij Lateranenſis. Interpretatur enim opuſc. 23.
ror in fide: eſt tamen temeraria ſententia, & quæ non ſa definitionem illius concilij: & tamen in hoc articulo
tis conſentit doctrinæ Eccleſiæ & teſtimonijs ſcriptu- dicit expreſsè, non eſſe errorem illam ſententiam, & in
ræ ſacræ. In ſecunda parte huius concluſionis conue- illo opuſculo nihil meminit de hac definitione, quam
niunt Theologi moderni. Probatur primò. Quia om- certè non prætermiſiſſet, ſi intelligeret, Concilium ex
nes Theologi, nullo excepto, in ſecundo diſtin. 2. hanc E intentione definire hanc ſententiam. Hoc argumen-
ſententiã, ſequẽtes grauiſsimos Patres, aſſeueranter do tum ſoluit Magiſter Cano negans illud opuſculum
cent. Et præter Sanctos in præcedenti concluſione ci- eſſe D. Thomæ.
tatos, vide Hugonem in præfatione lib. 3. de ſacram. &
prænotationibus ad Geneſ. Vide etiam alia Patrũ teſti- AD argumenta in principio facta, quæ militant
monia in Aloyſio Lyppomano in cathena ſuper Ge- contra primam partẽ huius concluſionis reſpon
neſ. in illa verba; In principio creauit &c. Prẽterea illud detur. Ad primum dicitur, q̃ illa interpretatio
teſtimonium Eccleſiaſt. 18. Qui viuit in æternũ, crea- D. Thomæ, eſt quidem ſatis probabilis & conſentanea
uit omnia ſimul, vrget pro hac ſententia. Tandem defi textui; non tamen eſt certa ſecundùm fidem, vt ait Au-
nitio citata ex Concilio Lateranenſi omnino rem hãc guſt. lib. 11. de Ciuit. cap. 32. Neque etiam eſt certum,
confirmat. Quia licet concilium, vt ſtatim dicemus, ſen quod ſacer textus in illo loco velit confutare illũ erro-
tentiam hanc non exprofeſſo definiat, docet tamen il- rem. Quocirca ſatis fit illi teſtimonio, ſi intelligatur in
lam, & approbat vt longè probabiliorẽ & fidei magis principio, id eſt, in Filio: vel in principio tẽporis, quod
fit circulatione orbium cœleſtium. Ad primam confir

mationem reſpondetur, quod ibi fit ſermo de quiete, 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, quòd 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 corporalis creaturæ. Itaq; ly, omnia, nõ diſtribuit pro omni creatura, ſed limitatè 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, ꝙ diabolus ab initio, id eſt, paulò poſt creaturas huius vniuerſi viſibilis, & fortaſsè tam cito ꝙ ante productionem hominis peccauit. Poteſt & aliter explicari, quòd ab initio peccat, id eſt, poſtquàm 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 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 poſt quàm 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, ꝙ aliqui Angeli perſtiterint in gratia Dei in illa longiſsima mora, & poſtea in huiuſmodi inceptione à Deo receſſerint. Sed ex alia parte videtur maior 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, ꝙ qui illam ſententiam teneret, conſequenter deberet dicere, Angelos in tota illa duratione perſtitiſſe in ſtatu viæ. Sed quoniam ægrè intelligitur, idcirco illa ſententia minus vera eſt & probabilis, præterquàm quòd vt diximus aliquid habet temeritatis. ¶ Ad tertium reſpondetur cum Caiet. quòd cõcilium 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 concilĩ, 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. Cæterùm 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, cùm ipſe tam ſiniſtrè ſenſerit de mundi creatione.

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm Angeli ſint creati in cœlo Empyreo.

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. 310 Infrà qõ. 102. art. 2. 1. & 4. 1. Et 2. di. 6. arti. 3. cor. Et opuſ. 15. ca. 17. fin.

¶ 2 Præterea. Auguſt. dicit 3. ſuper Geneſ. † ad lit. quòd Angeli fuerũt creati in ſuperiori parte aeris. Non ergo in cœlo Empyreo. †li. 3. ſuper Gen. c. 10. ante med. tomo. 3.

¶ 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.

SED contra eſt quod Strabus dicit ſuper illud †, In principio crea. Deus cœl. & ter. Cœlum nõ viſibile firmamentũ hîc appellat, ſed Empyreum, id eſt, igneũ vel intellectuale, quod non ad ardore, ſed à ſplendore dicitur. Quod ſtatim factum, Angelis eſt repletum. Refertur in gloſ. ordinaria ſuper hoc verbum. & in Mag. Sent. lib. 2. di. 2. §. fi. Arti. præc.

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. fortè per ſupremam partem aeris intelligit ſupremam partem cœli: cum quo aer quandam cõuenientiam habet propter ſuam ſubtilitatẽ & diaphaneitatem. 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 ſupra omnia corpora, ſicut in ſupremo creaturæ corpore creati. Alij verò habentes virtutes magis particulares ſint creati in inferioribus corporibus.

A D tertium dicendum, quòd loquitur ibi non de cœlo aliquo corporeo, ſed de cœlo ſanctæ Trinitatis: In quod Angelus peccans aſcēdere 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 & ſubſe habentes totam naturam corpoream. Probatur conſequentia. Quia partes Vniuerſi, quales ſunt creaturæ ſpirituales & corporales, habent inter ſe ordinem quendam.

COMMENTARIVM.

IN hoc articulo ſolùm 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, creati ſunt intra ipſam elemētalem naturam. Cæterum de alijs Angelis ſuperioribus nonnulla temeritas eſſet negare illos creatos fuiſſe in cœlo Empyreo. Quoniam communis patrum ſentētia docet eos ibi fuiſſe creatos. Et videtur colligi ex eo q̄ Angeli nequā ſtatim atque peccauerūt, deiecti ſunt è cœlo Empyreo: at eſt ſatis verosimile, Angelos malos paulò pòſt inſtās ſuæ creationis peccaſſe, ergo. Atq; etiā eſt verosimile, creatos eſſe quoſdam eorum, ſaltim ſupremū, in cœlo Empyreo.

QVÆSTIO LXII.

De perfectione Angelorum in eſſe gratiæ & gloriæ.

CONSEQVENTER inueſtigandū 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 2.di.4.art. 1. Et quol. 9.q.arti.3. cor. † ca.59.to. 3. inter opera Auguſt.

AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur, quòd Angeli fuerint creati beati. Dicitur enim in lib. de Eccl. dog †. q̄ Angeli qui in illa in qua creati ſunt beatitudine perſeuerant, non natura poſsidēt bonū quod habēt. 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 præceſsit in ea formationem tempore, ſed natura tantum, vt Aug. dicit 1. ſuper Geneſ. ad lit †. Ergo nec naturam Angelicā creauit Deus informem & imperfectam. Sed eius formatio & perfectio eſt per beatitudinē, ſecūdùm quod fruitur Deo. Ergo fuit creata beata.

li.1.ca.15. parū à principio.to.3.

¶ 3 Præterea. Secūdum 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 (ſecūdùm eius expoſitionem) mane fuit cognitio Angelica, ſecundùm quam cognouerunt verbū & 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 cōfirmati in bono: quod caſus quorundam oſtendit. Non ergo Angeli in ſua creatione fuerunt beati.

RESPONDEO dicendum, q̄ nomine beatitudinis intelligitur vltima perfectio rationalis ſeu intellectualis naturę, & inde eſt quòd naturaliter deſideratur. Quia vnumquodque naturaliter deſiderat ſuā vltimā perfectionem. Vltima autē perfectio rationalis ſeu intellectualis naturæ eſt duplex. Vna quidē quā 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 felicitatē: ſed ſuper hanc felicitatem eſt alia felicitas, quam in futuro expectamus: qua videbimus Deum ſicuti eſt. Quod quidē eſt ſupra cuiuſlibet intellectus creati naturam, vt ſupra oſtēſum eſt *. Sic igitur dicendum eſt, q̄ quantum ad primam beatitudinē quam Angelus aſſequi virtute ſuæ naturæ potuit, fuit creatus beatus. Quia perfectionē huiuſmodi Angelus non acquirit per aliquem motū diſcurſiuū, ſicut homo, ſed ſtatim ei adeſt propter ſuæ naturæ dignitatem, vt ſupra dictum eſt *. Sed vltimam beatitudinem, quæ facultatem naturæ excedit, Angeli nō ſtatim in principio ſuæ creationis habuerūt: 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.

A D primum ergo dicendum, quòd beatitudo ibi accipitur pro illa perfectione naturali quam Angelus habuit in ſtatu innocentiæ.

A D ſecundum dicendum, q̄ creatura corporalis ſtatim in principio ſuæ creationis habere non potuit perfectionē ad quam per ſuam operationē perducitur. Vnde ſecundùm Auguſt. † germinatio plantarum ex terra nō 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 Et lib. 5. de Gen. ad lit. cap. 24.

A D 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 proprie dicitur cognitio matutina.

SVMMA

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 inamiſsibilis, 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 inamiſsibilis. ¶ 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 prædíti 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 inamiſsibilis 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 inamiſsibilis eſt. Poteſt etiã cõſiderari prout cõiuncta cum actuali ſubordinatione & ordinatione ad ſupernaturalem felicitatem, quomodo fuit in Angelis, & ſic cõſiderata amiſsibilis 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,

& conna-

& connaturalia ipsi naturæ Angelicæ cuiusmodi sunt speculatiua cognitio rerū 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 peccatū, quin potius ablata est ab illis omnis rectitudo moralis concomitanter ad priuationem rectitudinis supernaturalis, quam primariò induxit eorum peccatum. De materia huius argumēti & præcedentis adhuc plura dicentur infra quæst. 63. artic. 1. ¶ Tertium superest solutum ex secundo notabili. ¶ Ad quartum respondetur primò, q̄ licet essentia beatitudinis naturalis consistat primariò & 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 cōsequutione sequuntur amor & rectitudo voluntatis, & cætera omnia ad statū 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. Secundò respondetur q̄ 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, nō manet perfectio practicæ cognitionis.

DVbitatur secundò, Vtrùm 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 visionē. Et paulò post dicitur; In medio ignitorum lapidum ambulasti: igniti autem lapides sunt sancti Angeli qui feruent charitate, & splēdent diuina visione iuxta illud Psal. Qui facit Angelos suos spiritus, & ministros suos ignem vrentem, ergo. ¶ Secundò. D. Paulus, & Moyses vt autor est August. lib. 11. super Genesim an literam, & in libro de videndo Deum & D. Tho. 1. p. q. 12. artic. 11. ad secundum, & 2. 2. q. 175. art. 3. viderūt Diuinam essentiam, dum essent viatores. Et D. Tho. reddit rationem, quia cum Moyses futurus esset Doctor Iudæorum, & Paulus Magister gentium in pertinentibus ad ordinē gratiæ & gloriæ, congruum fuit, vt saltem per modum raptus viderent in Deo res tam sublimes, & à sensu remotas, vt maiori conatu alios instruerēt, sed supremus Angelus tempore quo omnes fuerunt viatores, illuminauit Angelos inferiores de his quæ pertinent ad ordinem gratiæ & gloriæ, ergo etiā 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 beatos beatitudine supernaturali à principio suæ creationis. In lib. de Ecclesiast. dogmatibus ca. 58. tomo. 3. dicit, q̄ Angeli modo perseuerant in eadē 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, quātò nunquā fuit peregrinata. Ex quo sic arguitur. Angeli nunquā 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 q̄ omnes Angeli à principio habuerunt cognitionem matutinā, sed cognitio matutina est visio diuinæ essentiæ, ergo à principio viderunt Diuinam essentiam. Confirmatur. Non est ponēda 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 nō 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 viderūt Diuinam essentiam. ¶ Quintò & vltimò arguitur. Angeli à principio dilexerunt Deum eodem actu charitatis, quo modo diligunt, ergo ille actus charitatis processit ex eadē 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, q̄ dupliciter potest contingere, vt creatura rationalis videat Deum, vno modo visione permanenti, & per modum status, quo pacto omnes beati qui modò fruuntur Deo ipsum vident. Alio modo visione transeunte & per modum raptus, & quasi per transenam, quo modo quæri solet à Theologis, Vtrùm Paulus & Moyses dum erāt viatores, viderent Deum faciali & aperta visione? Et quidem inter has visiones quoad substantiam & speciem actus nulla est differentia, valde tamen differunt quantū ad modum. Prior enim mutat viatoris statum in statum comprehensoris, posterior vero peregrinantem relinquit hominem in viatorum statu constitutum. Quo suppositio docent quidā Theologi graues, omnes Angelos siue bonos siue malos à principio suæ creationis Diuinam essentiam vidisse, nō quidem visione permanenti, sed transeunte & per transenam. Ita docēt 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. cùm autem hæc visio & felicitas esset amissibilis, eò quòd non habebatur per modum status & permanēter, amitti potuit ab Angelis, qui ceciderunt. In hanc sententiam potissimū inducuntur autores prędicti propter testimonia ex D. Augustino allata inter arguendū 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 cōclusio est manifesta. Quia nulla potest adduci contradictionis repugnantia ad oppositum suadendum. Et præterea probatur. Quia animæ Christi

concessum

concessum fuit hoc priuilegiũ, vt ab instanti suæ creationis Deũ videret, ergo potuit etiã Angelis concedi.

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 nunquam 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. expressè 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 sua 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 clarè 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 expressè 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. expressè 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 tãtùm discreuerit inter spirituales intelligentias, vt quasdam in beatitudine, quasdam verò extra beatitudinem creauerit, sed vt diximus, Angelos qui ceciderunt non creauit in beatitudine, ergo. Et hoc argumentum maiores habet vires, si

A 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 dogma. c. 61. & 62. & D. Ansel. in lib. de casu diaboli, ergo. Secundò 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,

B 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. ¶ Vltimò probatur, hoc fuit specialissimum priui-

C legium 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 cùm 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 cor-

D rectione & gratia. c. 10. & lib. de Ecclesiasticis dogmat. ca. 61. & 62. & 11. de Ciuit. c. 13. citato, vbi inquit Angelos omnes bonos & malos à principio suę 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 in-

E tellectus 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

simpli-

simpliciter. Secundum probatur. Restat illi adhuc mereri suam beatitudinem essentialem, ergo nō est in termino, sed simpliciter in via. Denique cōfirmatur. Quoniā 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 habitā 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 citatā ex Alexan. & Gregor. sed est adeò certa conclusio hæc, vt oppositū non careat temeritate. Probatur, tum quia vniuersi ferè Theologi locis citatis docent hanc sentētiam: tum etiam quia communis lex est gratiæ, ꝙ nullus viator dum est in statu viæ, Diuinam essentiam contēpletur, eò quòd hæc visio est tota merces & essentiale prēmium beatorum: at excipere quenquam à generali regula & ordinaria lege gratiæ, si fiat absque magno fundamento, quod desumatur ex autoritate Sacræ scripturæ & Sanctorum patrū, aut vrgentissimæ rationis, temerariū est, ergo cum neque Sacra scriptura, neque sancti Patres insinuent Angelos, qui peccauerunt, vidisse Diuinam essentiam, quin potiùs multi ex illis dicant oppositum expressè, nostra cōclusio negari non poterit sine temeritate. Sed obseruandū est hanc conclusionē 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 tamē posteriori accepta adhuc est longè certior. Quia inintelligibile apparet, quòd Angelus actualiter contemplans diuinam bonitatem ab illa per peccatū auertatur, maximè per peccatū superbiæ extollens se contra diuinam maiestatem, quam intuebatur immensam: imò non satis intelligitur ꝙ 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, ꝙ 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, ꝙ 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 autē quam adducit D. Tho. pro Paulo est congruentia, suppositā autoritate Sacræ scripturæ, in qua non leuiter fundatur sententia D. August. & D. Thom. Secundò respondetur, ꝙ licet fortè posit in dubium reuocari, an reuelationem supernaturalem fidei quam habuerūt Angeli in primo instanti acceperint omnes immediatè à Deo, an potius peruenerit ad inferiores medijs superioribus, eò ꝙ iuxta Dionys. in 7. & 8. ca. cœl. hierar. illuminationes Angelorum à superioribus ad inferiores descendunt. (Neque obstat, quòd in primo instanti acceperint omnes supernaturalem reuelationem, quoniā descensus ille à supremo vsque ad infimum in vnico instanti fieri potest: sicuti Sol in vnico instanti illuminat partes superiores & inferiores huius hemispherij, quāuis inferiores medijs superioribus illuminet:) Sed nihilominus longè probabilius asseritur, omnes Angelos immediate accepisse à Deo illam primam reuelationē supernaturalem, qua sunt constituti fideles. Et præcipua ratio huius est, quoniā illa prima reuelatio potius pertinet ad perfectam creationē Angelicæ naturæ, qua simul constituta est in esse perfecto naturali & supernaturali, quàm ad gubernationē eiusdem naturæ Angelicæ: at licet Deus inferiora per superiora gubernet, opus tamen creationis ad ipsum Deū immediatè pertinet, ergo. Et confirmatur. Nam Deus cùm primum cōdidit hominem ipse immediatè infudit illi lumē 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 cōstitutum esse magistrum aliorum Angelorum in ordine ad illam primam reuelationem mysteriorum fidei. ¶ Ad tertium quod erat D. August. respondetur, & ad primam autoritatē dicitur primò, quòd fortè liber ille non est D. August. & ita D. Thomas cùm adducit autoritatem huius libri non adducit nomen D. Aug. sed tantùm nomen libri. Secundò dicitur, quòd Augustinus 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. Augustinus loquitur de Angelis per cōparationē ad homines, quorū via & peregrinatio durat per multum temporis spatiū. Secundò dicitur, ꝙ D. Augustinus noluit significare, quòd Angelus non est eiectus à cœlo, in quo fuit creatus, vt esset exul extra suā patriam, sicut accidit homini qui peregrinus est, & habet locum suæ peregrinationis extra locū in quo fuit creatus; non tamen negauit Augustinus, quòd verè fuerint viatores, vt colligitur ex cap. 82. eiusdem libri. Ad tertiam autoritatem respondetur, quòd nomine lucis & sapiētiæ æternæ intelligit D. Augustinus, nō visionē facialem Dei, sed quandam cognitionem supernaturalem & eminētem, obscuram tamen

tamen & enigmaticam, quæ cognitio fuit à Deo illis communicata. Ad vltimam dicitur, quòd habet difficilem ſolutionem, & D. Auguſt. per matutinā cognitionem quandoq; intelligit beatam viſionē, quandoque cognitionem ſupernaturalem & fidei, quæ fidei cognitio 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 ſolutio patitur calumniam, quoniam eodem lib. cap. 24. dicit, quòd Angeli priùs cognouerunt res creatas cognitione matutina, quàm veſpertina, ſed hæc cognitio ſupernaturalis fidei, de qua ſumus loquuti, nō præceſſit in aliquo genere cognitionem naturalem, ergo nullo modo poteſt de illa intelligi. Hoc argumentum nō poteſt ſolui, niſi vno duorū modorū meo iudicio. Primò D. Tho. ſoluit hîc 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 ſuffi ciat. Quoniam ſi loquamur de cognitionibus naturalibus Angeli, quibus ſe & Deū cognouit, inter illas prior eſt veſpertina quàm matutina, quoniā Angelus priùs cognouit propriā eſſentiā quàm cognoſceret Diuinā eſſentiā in illo relucentē. Vnde optime notauit Aug. q̄ in productione rerum priùs 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 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 quod 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 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 ſecundò, quòd quanuis ſit alius actus diſtinctus, non tamen ſequitur, quòd per tempus aliquod Angelus interruperet amorem diuinum, ſicut neque interrupit cognitionem ſupernaturalem per hoc quòd cognitio fidei fuit mutata in claram viſionē: quia ſine intermiſſione temporis iſti actus ſibi inuicem ſucceſſēre.

A 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, ſecundo 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. 8. Deus clarè viſus ſecundum 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 hîc tam ſtrictè
B de beatitudine. Tertius ergo ſenſus videtur intentus hîc 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.

C
¶ Vtrū Angelus indiguerit gratia ad hoc q̄ conuerteretur in Deū.

3 12 1. di. 5. q. 1 artic. 1.

AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur, quòd Angelus non indiguerit gratia ad hoc quòd 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.

D ¶ 2 Præterea. Ad ea tantum videmur indigere auxilio quæ ſunt difficilia: ſed conuerti ad Deum nō erat difficile Angelo, cùm 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
E gratia ad hoc quòd conuerteretur in Deum, ſequeretur quòd 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

Q. 60. ar. 2 1 2. q. 109. art. 6. Et 2. diſt. 5. q. 2. art. 1. & di. 28. ar. 4. Et 4. có. c. 7.

inclina-

inclinationem ad calefaciẽdum & ad generandũ ignẽ. Sed generare carnem eſt ſupra naturalem virtutẽ ignis. Vnde ignis ad hoc nullam inclinationẽ habet, niſi ſecundùm quod mouetur vt inſtrumentũ ab anima nutritiua. Oſtenſum eſt autem ſupra †, cùm de Dei cognitione ageretur, quòd videre Deum per eſſentiã (in quo vltima beatitudo rationalis creaturæ cõſiſtit) 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 beatitudinẽ volun tate conuerti non potuit, niſi per auxilium gratiæ.

Q.12.ar.4 & 5.

A D primum ergo dicendum, ꝙ Angelus naturaliter diligit Deum inquãtum 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 poſsit peruenire aliquo auxilio dicitur difficile. Si autem nullo modo, dicitur impoſsibile, ſicut impoſsibile eſt hominem volare. Alio modo tranſcendit aliquid potẽtiam, non ſecundùm ordinem naturalem potentiæ, ſed propter aliquod impedimentum potentiæ adiunctũ. Sicut aſcendere non eſt contra naturalem ordinem potentię animæ motiuæ. Quia anima quantum eſt de ſe, nata eſt mouere in quamlibet partẽ. Sed impeditur ab hoc propter corporis grauitatem. Vnde difficile eſt homini aſcendere. Conuerti autem ad beatitudinem vltimã, 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 Deũ, 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 cõuerſio 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 nõ 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 hũc 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 cõuerſionem in Deũ, nomine gratiæ intelligendum eſt donum quoddam & auxiliũ ſupernaturale, quod eleuat mentẽ ad illud ſupereminens bonum ſiue ſit donũ habituale, ſiue quodlibet aliud. Et in hoc ſenſu concluſio D. Tho. eſt fides catholica, ꝙ in Angelo fuit neceſſariũ ſupernaturale auxilium vt beatitudinem ſupernaturalem promereri poſſet. Quia vt dicit Auguſt. lib. 12. de Ciui. cap. 9. impiũ 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 poſsit eſſe aliqua inclinatio, quę ſit actus elicitus ad videndũ Deũ, tamẽ dicũt, quod in noſtra voluntate eſt quædã naturalis inclinatio, quę dicitur pondus & propenſio in illum finem, ſicut lapis propẽditur in centrũ nõ per actũ elicitũ, quæ propenſio explicatur per negationẽ huius, quod eſt nõ habere quietem vſque dum ſit in centro. Totum hoc videtur D. Tho. negare in homine reſpectu vltimi finis.

ARTICVLVS III.

¶ Vtrũ Angeli ſint creati in gratia.

313 2.2.qõ. 5. arti. 1. cor. Et 2. di. 4. art. 7. & di. 5. qõ. 2. ar. 1. cor. & quo. 9. qõ. 4. artic. 3. cor.

AD TERTIVM ſic proceditur. Videtur, quòd Angeli nõ ſint creati in gratia. Dicit enim Aug. 2. ſuper Gen. ad lit. quòd Angelica natura primò erat informiter creata, & cœlum dicta. Poſtmodũ 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 nõ 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.

Lib. 12. de Ciuit. Dei c. 9. à med. tom. 3.

SED contra eſt quod Auguſt. † dicit 12. de Ciuitate Dei: Bonam voluntatem quis fecit in Angelis, niſi ille qui eos cum ſua voluntate, id eſt cum amore caſto quo illi adhærẽt, creauit ſimul in eis condens naturam & largiens gratiam?

RESPONDEO dicendũ, ꝙ quanuis ſuper hoc ſint diuerſæ opiniones, quibuſdam dicentibus, quòd creati ſunt Angeli in naturalibus tantum: alijs verò ꝙ ſunt creati in gratia: hoc tamen probabiliùs 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

lib. 8. ca. 3. tomo. 3. 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 Auguſt. ponitur, quòd ſtatim in prima creatione corporalis creaturæ inditæ ſunt ei ſeminales rationes omnium naturalium effectuum, ita ſtatim à principio ſunt Angeli creati in gratia.

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, quòd omnis forma inclinat ſuum ſubiectum ſecūdùm 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 primò in hoc articulo, Vtrùm conclu ſio ſit vera? Videtur, quòd non. Primò. 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. ¶ Secundò. 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. ¶ Quartò 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. ¶ Vltimò 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, quòd 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 benè vtentes naturalibus donis charitatem & gratiā acceperunt, vt cōfirmarentur in ea, cui gratiæ mali Angeli per peccatum præſtiterunt 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 prēditos 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 eis Angelis perſeuerat. Hoc fundamentum conſtat ex 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 prædditos fuiſſe gratia antequam peruenirent 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 prædditos 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 permāſuris 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 ſtatus naturam. ¶ Ad quartum reſpondetur, quòd 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 eximiè lucens: vnde ab Hebræis matutina ſtella quia eſt luciditſima & 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, Vtrùm 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 purè naturalis, ergo non fuit diſpoſitio ad gratiā. Conſequentia eſt euidens. Quoniam diſpoſitio debet eſſe eiuſdē ordinis

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 naturalem, 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 quęst. 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. ¶ Quintò. 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 benè 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 inuniuersum existimãt, quòd illa operatio, quæ procedit ab aliqua forma vt à causa effectiua, non potest esse dispositio ad eandem formam. Ex quo inferũt primò, quòd omnis dispositio ad formam debet esse prius tempore ipsa forma. Secundò inferũt, quod cum in Angelo nulla præcesserit operatio, quæ tempore antecederet gratiam, eò quòd 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 quòd 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, quòd omnes Angeli etiam mali in primo instanti meruerunt. Ex quo licet nobis colligere, quòd 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 eademmet 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 disposítione, 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 quantuis 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 sunt 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 dispositione, vt dicit D. Tho. 3. parte. q. 34. art. 3. Sed quoniam de gratia Christi non est locus disputandi impræsentia, respondetur secundò admisso antecedente, negando consequentiam. Ratio discriminis est inter Christum & Angelum, ꝙ 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, ꝙ vt ex physica disputatione constat, causæ sunt sibi inuicem causæ, vnde nõ incõuenit, ꝙ dispositio 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.

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. 3 14 2. dist. 5. q. 2. artic. 2. & quol. 9. q. 4. art. 3.

¶ 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, ꝙ 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, ꝙ tam homo quàm Angelus suã beatitudinẽ meruerint. Et si quidẽ Angelus in gratia creatus fuit, sine qua nullũ est meritũ absq; difficultate, dicere possumus, ꝙ suã beatitudinẽ meruerit. Et similiter si quis diceret, ꝙ qualitercũque gratiam habuerit antequã gloriam. Si verò gratiam non habuit antequam esset beatus, sic oportet dicere, ꝙ 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 ꝙ Angeli merẽtur 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

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 meliùs 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 hîc 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 sit 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 apposita & gratioſè omnino illam eis cõferret. Quocirca opera subsequentia improprijssimè dicerentur meritoria illius beatitudinis iam collatæ. ¶ Nota secundò, quòd alia sententia citata hîc, 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 hîc 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, fuisseque 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, cùm 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 generationis 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 perfectio-

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 meritū 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 beatitudinē meretur. Vnde relinquitur quòd statim post vnum actum charitate informatum Angelus beatus fuit.

Artic. 1. huius quæst. & q. 58. artic. 3. & 4.

AD primum ergo dicendum, q̄ homo secundùm suam naturam nō statim natus est vltimam perfectionem adipisci, sicut Angelus: & ideo homini longior via data est ad merendum beatitudinem, quàm Angelo.

AD secundum dicēdum, 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, cùm vnus sit gratiæ imperfectæ, & alius gratiæ consummatæ. Vnde relinquitur, quòd oportet diuersa instantia accipi: in quorū vno meruerit beatitudinem, & in alio fuerit beatus.

AD tertium dicendum, quòd de natura Angeli est quòd statim suam perfectionem cōsequatur ad quam ordinatur. Et ideo non requiritur nisi vnus actus meritorius, qui ea ratione mediū 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 hîc 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, q̄ Angeli ante Christi resurrectionē non fuerūt stabiles in gratia, neque viderunt Diuinam essentiam. Loquitur enim hic autor de Angelorū 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 visionē 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 essentiā. Probatur ex aperto testimonio Matth. 22. vbi Christus dicit de Angelis custodibus; Angeli eorum semper vident faciē 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 autē omnia dicta sunt ante Christi mortem & resurrectionem, ergo.

A

ARTICVLVS VI. 316

¶Vtrùm Angeli sint cōsecuti gratiam & gloriā 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 secūdùm quantitatē suorum naturaliū. Gratia enim ex mera Dei voluntate datur. Ergo & quantitas gratiæ dependet ex voluntate Dei, & non ex quantitate naturalium.

B

¶ 2 Præterea. Magis propinquū videtur ad gratiā actus humanus, quàm natura: quia actus humanus præparatorius est ad gratiā. Sed gratia non est ex operib. vt dicitur Rom. 11. Multo igitur minus quantitas gratiæ in Angelis est secūdùm quantitatē naturalium.

¶ 3 Præterea. Homo & Angelus pariter ordinātur ad beatitudinē vel gratiā. Sed homini nō datur plus de gratia secundùm gradū naturalium. Ergo nec Angelo.

SED contra est quod Magister dicit 3. dist. secūdi

C sentent. † quòd Angeli qui natura magis subtiles & sapientia amplius perspicaces creati sunt: hi etiam maioribus gratiæ muneribus prædi ti sunt.

† 2. sen. dist. 3. para. 2. à med. illius.

RESPONDEO dicendum, q̄ rationabile est, q̄ secundùm gradum naturalium Angelis data sint dona gratiarū & perfectio beatitudinis. Cuius quidē ratio ex duobus accipi potest. Primò quidē ex parte ipsius Dei, qui per ordinē suæ sapiētiæ diuersos gradus in Angelica natura cōstituit. Sicut autē natura Angelica facta est à Deo, ad gratiā & beatitudinem consequēdam, ita etiā gradus naturæ Angelicæ ad diuersos gradus gratiæ & gloriæ ordinari videntur. Vtputà si ædificator lapides polit ad cōstruendā domū: ex hoc ipso q̄ aliquos pul-

D chriùs & decentiùs aptat, videtur eos ad honoratiorem partē domus ordinare. Sic igitur videtur q̄ Deus Angelos, quos altioris naturæ fecit, ad maiora gratiarū dona & ampliorē beatitudinē ordinauerit. Secundò apparet idē ex parte ipsius Angeli. Non enim Angelus est cōpositus ex diuersis naturis, vt inclinatio vnius naturæ impetū alterius impediat aut retardet, sicut in homine accidit: in quo motus intellectiuæ partis aut retardatur, aut impeditur ex inclinatione partis sensitiuæ. Quādo autē nō est aliquid quod retardet aut impediat, natura in id secundùm totā suam virtutē mouetur. Et ideo rationabile est q̄ Angeli, qui meliorem naturam habue-

E runt, etiā fortius & efficaciùs ad Deū sint cōuersi. Hoc autem etiam in hominibus contingit. Quia secundùm intensionē conuersionis in Deum datur maior gratia & gloria. Vnde videtur quòd Angeli qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia & gloria.

AD primum ergo dicendum, quòd sicut gratia est ex mera Dei voluntate, ita etiam & natura Angeli. Et sicut naturam Dei voluntas ordinauit ad gratiā, ita & gradus naturæ ad gradus gratiæ.

AD 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.

A D 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. hîc & 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 q̃ 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, illamq̃ 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 se. 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 copiosiùs & 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 q̃ 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 sortitur 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 aduenientе 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 eadē 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.

Li.1.Ethi. c.8.tom.5.

SED contra, quandiu manet natura aliqua, manet operatio eius. Sed beatitudo non tollit naturam, cùm 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 habēt & operationes ipſæ. Manifeſtum eſt autem, quod natura ad beatitudinem comparatur ſicut primum ad ſecūdum, 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 aduenіens 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 mediū probabile & demonſtratiuum. Et ſimiliter poteſt Angelus ſimul Deum cognoſcere per eſſentiā 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 nō 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 & dilectionē naturalem, & cognitionem & dilectionē 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 incapacē 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, eò 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 aliam actum euidentiorem & certiorem, qualis eſt clara Dei contemplatio; neceſſarium eſt tamen, ꝙ hoc fiat per mediū alterius rationis, vt inquit D.Tho. hîc ad primum vt reuera fit. Fides autem & opinio ſimpliciter reddūt intellectum imperfectum, eò quòd expoſtulant ineuidentiam & obſcuritatem. Hoc ſuppoſito, probatur concluſio D.Tho. videlicet, quòd in Angelis perſeueret naturalis cognitio, etiam earum rerum, quas in verbo contemplātur. (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 autē 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 etiā 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 impedimentū alteri cognitioni. Sed reſpōdetur 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.

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 geminæ potentiæ rationem. Etenim 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 possit.

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.

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.

† Ar.præc.

¶ 2 Præterea. Potestates rationales sunt ad opposita, vt Philosophus dicit †. Sed voluntas Angeli beati non desinit esse rationalis. Ergo se habet ad bonum & malum.

† Li.9.met. phys.tex.3 tom.3.

¶ 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.

In 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 oppositа in illis ad quæ non ordinantur naturaliter. Sed quantum ad illa ad quæ naturaliter ordinantur, non se habent ad oppositа. Intellectus enim A 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 oppositа quantum ad multa facienda vel non facienda. Sed quantum ad ipsum Deum quem vident esse ipsam essentiam bonitatis non se habent ad oppositа: 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 B 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.

C

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.

D

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.

E

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 prauitatē. ¶ Breuiter tamen reſpondetur. Si loquamur ſecundùm legē ordinariam, certum eſt ſecundùm fidem Angelos beatos nec cadere poſſe à beatitudine, neque etiam peccare. Probatur ex communi conſenſu Eccleſię & ſanctorum Patrum, qui tāquam doctrinam fidei docēt, 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. to mo. 3. dicit, firmiſsimè tenendum eſſe quòd beati Angeli quanuis ſua natura mutabiles ſint, tamē 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. Nā 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 cōmentarijs ſacræ ſcripturæ non ex propria ſententia, ſed ex aliena. Ad Origenē 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 beatitudinē, & in has noſtras miſerias conijciēdæ. 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 etiā 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 adductā 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, q̄ 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 eorū vtilitatē ſi per hoc nō mererētur, nec in beatitudine proficerent. Relinquitur ergo, q̄ Angeli beati & mereri & in beatitudine proficere poſſunt. Li 1. de doctri. Chriſtia. ca. 32. in prin. tomo. 3.

¶ 3 Præterea. Ad imperfectionem pertinet, q̄ 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 pertinēt ad ſtatum viæ. Sed Angeli non ſunt viatores, ſed comprehenſores. Ergo Angeli beati non poſſunt mereri, nec in beatitudine proficere.

RESPONDEO dicendum, q̄ 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, q̄ cum creatura rationalis per ſuam virtutem conſequi nō poſsit ſuam beatitudinem, quæ in viſione Dei cōſiſtit, 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 diuerſimodè 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 cōprehenſio. Hic enim

† Art. 2. huius quæſt.

modus

modus ſoli Deo competere poteſt, vt ex ſupradictis patet †. Sed cùm 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 clariùs & 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.

Q.12. art. 7. & q.14. art. 3.

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 potiùs 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 ſecundùm 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, & ampliùs 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 ijs 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. §. 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. hîc ad tertium. retractat enim ſententiam quã citauimus ex. 2. &. 4. Sentent. Probatur. Nam Angeli beati ſunt ſimpliciter extra viam, ergo ſunt extra ſtatũ merendi omnino, ergo nec merentur præmium accidentale, ſed gaudium illud quod accipiunt, acquirunt ſine 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 confirmationẽ. Optimè hîc reſpondet Caietan. cuius ſolutio ſtat in hoc, q̃ motus duplex eſt, alter aſſequutiuus finis perſe primò, alter verò qui non ordinatur ad perfectionem aliquam conſequendã, ſed potius ſubſequitur ex natur 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, ſicut etiã 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. hîc 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 malũ culpæ. Secundò, quantum ad malum pœnæ.

¶ Circa primum quæruntur nouem.

ARTICVLVS PRIMVS.

¶ Vtrùm malum culpæ poſsit eſſe in Angelis.

320 12. q. 89. ar. 4. Et. 2. diſt. 5. q. 1. ar. 1. Et. 3. tót. c. 108. 109. & 110. & opuſ. 15. c. 19. & 20.

AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur, quòd 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. tom. 3.

¶ 2 Præterea. Angeli ſunt digniores quàm corpora cœleſtia. Sed in corporibus cœleſtibus nõ 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 nõ 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 verè 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 peccatũ 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 ſecundũ 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 nõ 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 dicendũ, q̃ naturale eſt Angelo, q̃ cõuertatur motu dilectionis in Deũ, ſecundùm quod eſt principiũ naturalis eſſe. Sed q̃ conuertatur in ipſum ſecũdũ quod eſt obiectũ beatitudinis ſupernaturalis: hoc eſt ex amore gratuito, à quo auerti potuit peccando.

AD

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 secundùm 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 verā 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 q. 59. ar. 4. *: nec iterū primum peccatum habitus præcedere potuit ad peccatum inclinans. Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundùm se est bonum, sed non cum ordine debitæ mensuræ aut regulæ: ita q̃ defectus inducēs 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 peccatū non præexigit ignorantiam, sed absentiam solum considerationis eorum quæ considerari debent. Et hoc modo Angelus peccauit conuertendo se per liberum arbitrium ad propriū bonum absque ordine ad regulam diuinæ voluntatis.

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 & secundā conclusionem, Vtrùm 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.

B Si Angelus consideretur secundùm suam naturam nulla ratione potest apparere sibi bonum facere aliquam operationem vel nō 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 & vltimū sibi connaturalem & naturaliter conuenientem. Similiter diligendo seipsum diligit se ad finem illum, ergo determinatus

C est necessariò etiam quantum ad exercitium ad cognitionem & 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, & ideò in sola voluntate diuina peccatum esse non potest. Pro-

D batur 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 secundò. 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 vltimū 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,& posit velle oppositum, ergo poterit velle malum. Probatur secundò. 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 media,quam tenet Caietanus in hoc articulo, vbi duo insinuat. Alterum est,quòd si Angelus fuisset creatus in puris naturalibus,vtiq; non ordinatus ad finem gratię, nulla ratione poterat peccare. Alterum est, quòd 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 immediatè contra legem naturalem. Hæc sententia ferè 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 potiùs deordinationis,eò quòd præcepta sunt 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 vero præcepta quæ sunt ordinis naturalis, quædam sunt naturaliter indita & naturali lumine dictata & promulgata.Alia verò possunt esse positiua,hoc est, superaddita à gubernatoribus reipublicæ.

His suppositis sit prima conclusio. Nulla creatura 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 viribus 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.

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, & ꝙ in illis poterit deficere. Respõdetur enim ad hoc,ꝙ huiusmodi actiones non cadunt sub præcepto naturaliter indito quantum ad exercitium ipsarum. Vnde siue operetur illa, siue non operetur,non peccabit. Quòd si rursus obijcias,ꝙ 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 dictum. Quemadmodum etiam beati,qui ratione beatitudinis sunt determinati ad finem supernaturalem diligendum,habent nihilominus actiones quasdam liberas quantum ad exercitium,non tamen liberas quantũ ad specificationem relationis ad finem supernaturalẽ. Imo & 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

naturaliter inditam. Quæ doctrina confirmatur ex D. Tho. ſuprà. 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.

Tertia 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 ſupernaturalē, 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 nō ordinaret Angelum ad finem ſupernaturalem. Vt ſi v. g. creaſſet Deus rempublicam Angelorum in puris naturalibus, & ſimiliter humanum genus creaſſet in rectitudine naturali, impoſuiſſetque illis præcepta quædam poſitiua ad cultum Dei autoris naturæ ordinata? Reſpondetur, eam eſſe rationem quare tunc Angelus vel homo poſſet peccare contra huiuſmodi præceptū affirmatiuum vel negatiuum circa actionem aliàs ſibi liberam, quia profecto tunc Angelus non determinabatur ab intrinſecò 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 excellentiā conuerſus, quod de ſe bonum erat obiectū, 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 comeden di 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 finē ſupernaturalem, tamen ipſa natura in ſeipſa & eius potentiæ naturales manent deordinatæ, ergo manent ineptæ, vt rectitudinem habeant naturalem. Eſt exemplū, 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, nō 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, q̄ 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 legē naturæ materialiter & quaſi cōcomitanter. ¶ Sed quęris merito, an ſi Angelus non fuiſſet ordinatus ad finē ſupernaturalem, peccaret tamen contra aliquod præceptum poſitiuum, vtrùm in quam huiuſmodi peccatum dicendum eſſet cōtra legem naturalem. Videtur enim quòd ſic. Quia Deus vt autor naturę poterat imponere præcepta poſitiua tanquam gubernator reipublicæ Angelicæ. Reſpondetur, certum eſſe q̄ in tali caſu non eſſet peccatum contra legem ſupernaturalem ex parte finis ad quem ordinaret omnia. Similiter certum eſt, q̄ non eſſet peccatum immediatè commiſſum contra legem naturalem, ſed cōtra poſitiuam & ſuperadditam. Erit autem in queſtione, an illud præceptum diceretur ordinis naturalis, ſicut præcepta poſitiua in republica humana ſunt præcepta ordinis naturalis, & peccata cōmiſſa 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 propriè 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 nō eſt eadem ratio de peccatis, quę committunt homines contra leges humanas. Quoniam huiuſmodi leges ſunt neceſſariæ ſecundùm naturalem & moralem ordinē 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 loquēdo, 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.Cæterùm 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, quòd 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 boni tate,& 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 neceſſariò quotieſcunque operaretur, ordinaret operationem ad vltimum finem bonum ſibiq́ue connaturalem.Ad ſecundam confirmationem negatur, quòd voluntas Angeli in omnibus actionibus ſit determinata, quantum ad exercitium. Cæterùm vtrum 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, q̃ 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 Auguſt. dicit.14. de Ciuit. Dei.* Ergo in dæmonibus etiam peccata carnalia poſſunt eſſe. Li.14.c.3. à medio.tomo.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.31.

B SED contra eſt quod Aug.dicit.14.lib.de Ciuitate Dei,* q̃ diabolus non eſt fornicator,aut ebrioſus,neq; aliquid huiuſmodi.Eſt tamen ſuperbus & inuidus. Li.14.c.3. à med.to.5

RESPONDEO dicendum,quòd peccatum aliquod in aliquo eſſe poteſt dupliciter. Vno modo ſecũdùm 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. Secundùm 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 quòd 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 q̃ 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,ſecundùm quod de bono hominis doluit:& etiam de excellentia diuina:ſecũdùm quod eo Deus contra voluntatem ipſius diaboli vtitur in gloriam diuinam.

AD primum ergo dicendum,q̃ dæmones nõ delectantur in obſcœnatibus carnaliũ peccatorũ,quaſi ipſi afficiãtur ad delectationes carnales.Sed hoc totũ ex inuidia procedit, quod in peccatis hominũ quibuſcunq; delectantur,inquantũ ſunt impedimẽta humani boni.

AD ſecundum dicendum, q̃ 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

redditur tardus ad ſpirituales actus propter corporalē laborem, qui dæmonibus non competit. Et ſic patet quòd 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.

SVMMA ARTICVLI.

PRima concluſio. Secundùm reatum omnia peccata in dæmonibus eſſe cōtingit.

Ratio eſt. Quia dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt.

Secunda concluſio. Secundùm affectum, peccatū primum Angeli non potuit eſſe aliud quā ſuperbia: ſed conſequenter potuit in eis eſſe etiam inuidia.

Ratio primæ partis concluſionis eſt. Quia ſpiritualis natura non poteſt affici niſi ad bona ſpiritualia, in quibus appetendis non poteſt eſſe peccatum, niſi per hoc, quòd in tali affectu regula ſuperioris nō ſeruatur, quod eſt peccatum ſuperbiæ, ſcilicet non ſubdi ſuperiori in eo quod debet. Altera pars concluſionis probatur. Quia eiuſdem rationis eſt, quòd affectus tendat in aliquid appetendum, & quòd renitatur oppoſitum. Quia igitur Angelus affectauit excellentiam ſingularē, quæ ſingularitas per alterius excellentiam ceſſat, ideò poſt peccatum ſuperbiæ conſequutum eſt in Angelo malū inuidiæ ſecundùm quod de bono hominis doluit, & etiam de excellentia diuina.

Tertia concluſio ad tertium. 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: cū bonum apprehenſum moueat appetitū 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 contradictionē, 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 æqualitatē, ſed per ſimilitudinem, videtur quòd in hoc non peccauerit.

¶ 3 Præterea. Angelus in maiori plenitudine ſapiētiæ cōditus eſt quā homo. Sed nullus homo, niſi omnino amens, eligit eſſe æqualis Angelo nedum Deo: quia electio nō eſt niſi poſsibiliū, de quibus eſt cōſiliū. Ergo multò minus peccauit angelus appetēdo eſſe vt Deus.

SED contra eſt quod dicitur Iſai. 14. cap. ex perſona diaboli: Aſcendam in cœlum, & ero ſimilis Altiſsimo. Et Auguſt.* dicit in lib. de quæſtionibus vet. teſt. quòd elatione inflatus voluit dici Deus. Q. 113. à 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 quidē modo non potuit appetere eſſe vt Deus: quia ſciuit hoc eſſe impoſsibile naturali cognitione. Nec primum actum peccandi in ipſo præceſsit 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 gradū, ſicut aſinus nō 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 quantū ad aliqua accidentalia, quę poſſunt creſcere abſq; corruptione ſubiecti: æſtimatur ꝙ poſsit appetere altiorem gradum naturæ, in quem peruenire nō poſſet niſi eſſe deſineret. Manifeſtum eſt autem, ꝙ Deus excedit Angelum, non ſecundùm aliqua accidentalia, ſed ſecundùm gradum naturæ: & etiā vnus Angelus alium. Vnde impoſsibile eſt, quòd vnus Angelus inferior appetat eſſe æqualis ſuperiori, nedum ꝙ appetat eſſe æqualis Deo. Appetere autem eſſe vt Deus per ſimilitudinē, contingit dupliciter. Vno modo quantū ad id in quo aliquid natū eſt Deo aſsimilari. Et ſic ſi aliquis quantū ad hoc appetat eſſe Deo ſimilis, nō peccat, dummodo ſimilitudinē Dei debito ordine appetat adipiſci, vt ſcilicet eam à Deo habeat. Si quis autem appeteret ſecundùm iuſtitiā eſſe ſimilis Deo, quaſi propria virtute, & nō ex virtute Dei, peccaret. Alio verò modo poteſt aliquis appetere ſimilis eſſe Deo quantū ad hoc in quo non natus eſt aſsimilari: ſicut ſi quis appeteret creare cœlum & terrā quod eſt propriū Dei: in quo appetitu eſſet peccatū. Et hoc modo diabolus appetit eſſe vt Deus, non vt ei aſsimilaretur quantū ad hoc quod eſt nulli ſubeſſe ſimpliciter: quia ſic ſuū nō eſſe appeteret, cùm nulla creatura eſſe poſsit niſi per hoc ꝙ ſub Deo eſſe participat. Sed in hoc appetijt indebitè eſſe ſimilis Deo, quia appetijt vt finem vltimū beatitudinis id ad quod virtute ſuæ naturæ poterat peruenire: auertens ſuum appetitū à beatitudine ſupernaturali, quæ eſt ex gratia Dei. Vel ſi appetijt vt vltimum finem illam Dei ſimilitudinē quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem ſuæ naturæ, non ex diuino auxilio ſecundùm Dei diſpoſitionē. Et hoc conſonat dictis Anſel.* qui dicit quòd appetijt illud ad quod peruenisſet, ſi ſtetisſet. Et hæc duo quodammodo in idē redeunt: quia ſecūdùm 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 principatū ſuper alia habere. In quo etiā peruerſe voluit Deo aſsimilari. Ex. c. 4. lib. de cauſis diaboli haberi 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 ſecundùm vtrumque appetijt Angelus finalem beatitudinem per ſuam virtutem habere, quod eſt proprium Dei.

COMMENTARIVM.

IN his duobus articulis ea nobis difficultas explicanda eſt potiſsimùm, in quo formaliter conſiſtat peccatum Angelorum.

DVbitatur ergo primò, Vtrùm peccatum Angelorum fuerit propriè ſuperbia? Arguitur primò pro parte negatiua. Superbiæ peccatum videtur in eo conſiſtere, quòd aliquis appetat aliquid, quod proprijs viribus non poſsit aſſequi. Si enim aliquis 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 deſignata. ¶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, quòd non appoſuit circunſtantiam finis ſupernaturalis: ſequitur, quòd fuit peccatum propriè omiſsionis. ¶Tertiò. Appetere propriam excellentiam non eſt actus liber in Angelo, vt dictum eſt art. 1. & in quæſt. 60. ergo non poteſt habere rationem peccati. ¶Quartò. 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 aliâs 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 propriè, 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 verè 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 Auguſt. Eugub. libro. 8. de Perenni philoſophia cap. 32. & 38. Quidam etiam ex Eccleſiaſticis Doctoribus videntur hanc ſententiam ſequuti intelligentes illud Geneſis. 6. Videntes filij Dei filias hominum, quòd eſſent pulchræ &c. Sed de hac re diximus ſupra quæſt. 51. art. 1. vbi locum Geneſis legimè explicauimus. Cæterùm 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,

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 humiliũ, 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, eſtq̃ 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 ſuppoſito, 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 conuiuium, 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 proprię 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 includit 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 præceſsit 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 potiùs ponatur in Angelo inconſideratio, quàm ignorantia vel error, cum vtrumq̃ 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 priùs 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 quam hîc & nũc tenebatur Angelus habere. Neque fuit ſolum non conſideratio purè negatiuè, ſed inconſideratio priuatiuè: 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 verò ſi in intellectu Angeli neque fuit incon-

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 conſiderationis 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 interpretatiuè, 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 prius mala electione in genere cauſæ formalis, hoc eſt, exemplaris & menſuræ, cui conformabatur voluntas. Cæterùm 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 expreſsè dictaretur, 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 ꝙ 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, ꝙ omnia peccata in hoc conueniunt, ꝙ 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 conſiderationis iudicij practici, ſed etiam ex defectu ſcientiæ legis vel facti, quæ propriè dicitur ignorantia, tunc fatemur, ꝙ 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 poſteà non vti lumine fidei, & diſſentire rebus anteà 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 hîc & 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 ꝙ illud iudiciũ in Angelo non fuit erroneũ ſimpliciter & poſitiuè. Dictabat enim, tale obiectum ſcilicet propriam excellẽtiam bonũ eſſe, non dictando expreſsè 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.

DVbitatur 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 & apertę 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 soliũ, 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, probãt. 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 sub esse, & 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 præsuppositio 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, cùm 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 talè 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 quodammodo 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-

ditionaliter. Nihilominus adhuc potest nostra conclusio 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 fuerit obiectum voluntatis Angeli, sed quia quantum ad modum perinde se habuit non apponendo illam circunstantiam quam diximus, ac si proprijs viribus intenderet obtinere illam beatitudinem. Et sic intelligitur dictum Ansel. quòd appetijt illud ad quod peruenisset si stetisset, id est, si non cessasset à subiectione sui ad diuinam misericordiam cuius supernaturali auxilio gloriam assequeretur.

Quinta conclusio. Optimus modus explicandi superbiam 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. August. lib. 12. de ciuit. cap. 1. vbi ait. Mali Angeli sua potestate potius delectati, vel vt bonum suum sibi ipsi essent, à superiori bono ad propria defluxerunt. Ecce vbi Augustinus obiectum superbiæ non aliud quàm propriam Angeli potestatem & excellentiam cũ auersione à superiori bono fuisse testatur. Et cap. 6. ab illo, qui summè est auersi, ad se conuersi sunt, & hoc vitium quid aliud quàm superbia est? Autoritas itaque D. August. & D. Thom. apud me præponderat, præsertim in scholastica Theologia, autoritate omnium aliorum. Et si quæras, quomodo secundùm istum modum explicandi superbiam Angeli, verificetur, quòd appetierit esse similis Deo? Respondetur ex doctrina D. Tho. in hoc art. 3. Quia quemadmodum Deus sua propria natura beatus est non habens superiorem: ita Angelus voluit esse beatus proprijs bonis naturæ non se subijciens ordini à superiore præstito. Et ita quantum ad modum operandi sine regula superioris dicitur appetijsse Dei similitudinem. Sicut si aliquis vassallus regis velit frui proprijs bonis non reddens debitum tributum, diceretur 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 superbiæ 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 fidem. Quod à nobis supra quæst. 57. art. 5. confirmatũ est, quanuis passionem Christi futuram non sit ita probabile quòd tunc cognouerit. Ex isto vero fundamento per consequentias minus probabiles inferunt quidam 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 occidere appetiuit. Et ita explicãt illud Ioan. 8. Ille homicida erat ab initio, & in veritate non stetit. Inferunt tertio q̃ boni Angeli humiliter se subijcerunt illi homini tanquam capiti & per fidẽ in illum iustificati sunt ex meritis illius, & in gratia confirmati. De hoc tertio nõ libet impręsentia quicquam dicere, quoniam alterius est loci. 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 malum, 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 tanquam ad propriam excellentiam? Si dicas, q̃ ad vnionem hypostaticã, hoc non videtur esse possibile. Quoniam 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 probabile, quòd Angelus habuerit pro obiecto superbię vnionem hypostaticam. Deinde, si Angelus appetiuit sibi illam vnionem, consequenter appetiuit se nõ esse quantum ad suppositum & hypostasim suam, quod non videtur verosimile vt omnes Angeli hoc appetierint. Si autem illam vnionem alicui alteri naturæ Angelicæ appetebant, iam non conuertebantur ad propriã ipsorum excellentiam, nisi fortè per quandam redundantiam, quatenus illa natura conueniebat cum illis in genere. Et si hoc illis placebat, iam hoc habebant in eo q̃ Deus futurus erat homo, in quo est natura intellectualis & corporalis simul, & totus Vniuersus dignificatus, ac proinde Angelica natura etiam dignificabatur in illo homine. Cæterùm quòd Angelus illi homini inuideret post peccatum superbiæ, non est mihi improbabile: siquidem inuidia diaboli mors introiuit in orbem terrarum, non autem potuit esse primum peccatum inuidia, vt in præcedentibus dictum est. Prædictæ sententiæ inuentores & sectatores non sunt magnæ autoritatis. Citatur Viguerius in institutionibus Theologicis, capite. 3. citatur Ambrosius Catherinus in opusculo de gloria bonorum Angelorum, & lapsu malorum. Citantur alij grauiores dubitantes, vt Guillielmus Parisiensis lib. 2. de Vniuerso. Sed in fine libri dubius manet. Citatur Dionys. Cartus. in. 2. d. 5. q. 1. asserens hanc sententiam esse probabilem, sed nihil esse temerè affirmandum. 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, æqualitatem 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 ordine diuino. Et deniq; citatur falso 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. Bernardus in serm. 17. in Cant. in illa verba, Oleũ effusum nomen tuum, vbi inquit; Putasne Lucifer ille, qui manè oriebatur, antequàm verteretur in tenebras, quoniam imbiberit & ipse olei infusionem: hoc ego non assero dicere Spiritũ sanctum, sed neque contradicere. Dico, nescio. Potuit enim contingere, videlicet vt inuideret

deret hominibus,quos præsciuit futuros participes glo riæ. Verumtamen D. Bernardus hoc loco Incarnationis mentionem non facit,sed tãtum glorificationis hominum, quibus inuidere potuit: quòd autem inuidere potuerit postquam superbia elatus est,nos ingenuè fatemur. Sed hoc non obstat sententiæ D. Tho. quã per omnia sequimur. Alia verò placita Theologorum quę in hac materia ininfinitum multiplicari possunt,ad nihil aliud deseruiunt,quàm vt mentes Theologorũ confundant atque contundant. Neque oportet nunc respondere ad aliud argumentum, nisi ad illud quod adducitur. Ille homicida erat ab initio, & in veritate non stetit. Ad quod respondetur ex D. August. lib. 11. de 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 elatus.Deinde,quando concedamus,quòd etiã antequàm tentaret Adam fuerit homicida inuidens homini futuro 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 bono hominis doluit.

A
B
C

ARTICVLVS IIII.

¶ Vtrùm aliqui dæmones sint naturaliter mali.

323 1.d.7.q.1. a.2.co. Et 3.cõ.c.107 vsque 111. Et mali q. 16.art.2. tc.11.parũ à princip.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur,quòd aliqui dæmones sint naturaliter mali. Dicit enim Porphy.vt Aug.introducit 10. de Ciuit. Dei †, q̃ est quoddam 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 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.

ca.4.par.4 circa 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 existens quia semper effectus conuertitur in suum principium.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 naturam 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 cùm dęmones sint substantiæ intellectuales,nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quodcũque malum.Et ideo non possunt esse naturaliter mali.

A D 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 sensitiuam. 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 inquantum malum est coniunctum bono.

A D secundum dicẽdum, quòd malitia aliquorum homínum potest dici naturalis vel propter consuetudinem quæ est altera natura,vel propter naturalem inclinationem ex parte naturæ sensitiuæ ad aliquam inordinatam passionem, sicut quidam dicuntur naturaliter iracundi vel concupiscentes. Non autem ex parte naturæ intellectualis.

A D tertium dicendum, quòd animalia bruta secundùm naturam sensitiuam habent naturalem inclinationem ad quædam particularia bona, quibus coniuncta sunt aliqua mala, sicut vulpes ad quærendum victum sagaciter, cui adiungitur dolositas. Vnde esse dolosum nõ est malum vulpi,cùm sit ei naturale, sicut nec esse furiosum est malum cani:sicut Diony. * dicit 4.cap. de diuin. nomin. ca.4.par.4 parũ à medio.

¶ *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 principio,& non à bono Deo. Oppositum huius conclusionis condemnatur in cap.Firmit.de summa Trinit. & in Concilio Bracarensi I. Canone. 7. in quibus locis exexpresse 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 tamen,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 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 naturalem inclinationẽ ex parte naturæ sensitiuæ potest habere aliquã inclinationẽ naturalẽ ad malũ,per accidens tamẽ,inquantũ malum est coniunctũ bono, sicut dicit in solutione ad primũ & secundũ. At vero Angeli nullam possunt habere inclinationẽ naturalem ad aliquod malum, nec per accidens quidem. Et non possunt(inquit)naturaliter esse mali. Quod ego intelligo, si tantum in puris naturalibus fuissent creati absque aliquo præcepto superaddito.

ARTICVLVS V.

¶ Vtrùm diabolus fuerit malus in primo inſtãti ſuæ creationis, per culpam propriæ voluntatis.

324 2. 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.

¶ 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.

Lĩ. 1. ſuper Gen. ca. 5. & 15. parũ à princip. † lib. 1. c. 9. parũ à prin cipio.

¶ 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, cùm 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 quòd in primo inſtanti non rectè operando peccauerunt.

Q. 62. ar. 5

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 Auguſt *. 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 cùm 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 inci pere 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. 3

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. ca. 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 Auguſt †. dicit 11. de Ciuit. Dei, quòd ſolus lucẽ ac tenebras diſcernere potuit qui potuit etiam priuſquam caderent, præſcire caſuros.

Lib. 11. ca. 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 Auguſt. * dicit 11. 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, ca. 13. circa fin. to. 5.

Lib. 11. de Ciuit. Dei, cap. 11. & 33. tom. 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 A expressa D. Augustl. 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.

¶ *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.*

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 B arbitrij sunt mutationes instantaneæ, ergo potuerunt esse in eodem instanti.

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 qnol. 9. ar. 8. 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.

Homil. 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, B quòd in veritate non stetit. Et sicut Augustl. † 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.

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 proruperit, & cum gratia fuerit creatus, vt supra diximus. † Cùm enim Angeli per vnũ Q. 62. ar. 3 actum meritorium ad beatitudinẽ peruenerint, vt supra dictum est, si diabolus in primo instanti in gratia creatus meruit, statim post primum instans beatitudinem C 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.

AD 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.

AD secundum dicendũ, q̃ Orig. dicit, quòd serpẽs antiquus non à principio, nec statim supra pectus am- D bulauit propter primũ instans, in quo malus non fuit.

AD tertium dicendum, quòd Angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem. Et ideo nisi statim post primum instans, in quo naturalem motum habuit ad bonum, impedimentum beatitudinis præstitisset, fuisset firmatus in bono. Sed non est simile de homine. Et ideo ratio non sequitur.

AD quartum dicendum, quòd inter quælibet duo instantia, esse tempus mediũ habet veritatem inquantum tempus est continuum: vt probatur in * 6. Physi. Sed tamen in Angelis, qui nõ sunt subiecti cœlesti motui, qui primo per tẽpus continuũ mensuratur, tempus E 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 verò in seipsis remanentes facti sunt nox, per superbiam intumescentes, vt Augustl. * 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. Physi. textu. 2. & sequẽtibus tom. 2. li. 4. ca. 24. in fine, habetur in sensu. to. 3.

SVMMA

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 secũdùm 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, Vtrùm 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

A 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, &
B 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
C 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. Con-
D firmatur. 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 ꝙ 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 secũdùm aliquã rationẽ tribuitur libero arbitrio tanquã principio vitali, secũdùm quã nõ tribuitur Deo: non enim Deus meretur. Si autẽ D. Tho. intelligat, quod talis operatio aut motus tribua
E tur autori naturæ, etiã si tribuatur etiã rei quæ incipit esse, nihil cõcludit ratio. Quia tunc non sequitur, ꝙ illa operatio secũdùm omnẽ rationẽ tribuatur Deo, sed satis est, ꝙ illa operatio tribuatur Deo secundùm rationẽ Deo ꝓpriã, creaturę vero tribuatur secũdùm 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, ꝙ 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 inchoatiuè.

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 malum 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 fusiùs explicat in quæst. 16. de malo. art. 4. Eandem sequitur

A 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) ꝙ illa operatio debet esse merè naturalis & necessaria. Sed hæc explicatio est contra D. Thomam, qui tenet, quòd
B in primo instanti omnes meruerunt, ergo eorum operatio non fuit merè naturalis. ¶ Alij verò 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,
C 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
D 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 prius 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
E 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, ꝙ etiã si operatio procedat à libero arbitrio, tamen debet esse secundùm naturalem inclinationem liberi arbitrij, etiam inquantum 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

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 conformis 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, idcò Angelum non potuiſſe peccare in primo inſtanti, quia non potuit habere defectum in intellectu.

AD argumenta in principio propoſita reſpondetur. Ad primum cõcedo antecedens, & primam conſequentiam, ſed nego ſecũdam, ergo potuit peccare. Ad probationẽ concedo antecedens, ſed nego conſequentiam. Quoniam ſtante præcepto aliud erat iudicium ſibi datum ab autore naturæ, quod quidem non poterat eſſe, niſi verum practicum abſque inconſideratione, ac proinde voluntas non poterat oppoſitum operari. Vtrum autem poſſet non operari omittendo, dicemus in ſolutione ad ſecundum. Aduerte tamen interim, quòd præceptum ſuperueniens non cõtrariatur libertati actus etiam in confirmatis in gratia, quanuis ſtante præcepto in ſenſu compoſito non poſsint non operari. In cuius explicatione non inutiliter laboraui ſupra quæſt. 19. artic. 10. Sic etiam nunc proportionabiliter contemplare, quòd in primo inſtanti creationis Angeli confirmatus eſt Angelus ab autore naturæ in rectitudine bonæ operationis, ita vt nulla ratione peccare poſſet. ¶ Ad ſecundum differentia eſt etiam inter Thomiſtas. Quidam enim propter difficultatem argumenti concedunt in primo inſtanti creationis, Angelum potuiſſe peccare peccatum omiſsionis. Neque ex D.Tho. in artic. 5. oppoſitum poteſt colligi, quoniam ille ſolùm dicit eſſe impoſsibile Angelum peccare in primo inſtanti per inordinatum actum liberi arbitrij. Et confirmant. Quoniam homo creatur in peccato originali, quod non tribuitur autori naturæ, quoniam non conſiſtit in actu inordinato, ſed in priuatione rectitudinis. At verò ſi hæc ratio quicquàm valeret, potuiſſet Deus modo creare vnum hominem non deſcendentem ab Adam cum peccato originali. Quapropter exiſtimo nõ minus implicare, q̃ in primo inſtanti Angelus peccet peccatum omiſsionis, quàm cõmiſsionis. Nam D.Thomas in fine articuli concludit abſolutè, q̃ non potuit Angelus in primo inſtanti ſuæ creationis eſſe malus. Sed ratione probatur. Quoniam huiuſmodi omiſsio, quæ in primo inſtanti ponitur poſsibilis nullo modo potuit eſſe voluntaria, ergo non potuit eſſe peccatum. Probatur antecedens. Quia nullo modo potuit 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 ſecũdùm 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 coniuncta cum aliquo actu poſitiuo. Reſpondetur, nunquàm D.Thomam aſſeruiſſe culpabilem omiſsionem contingere 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 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. Etenim 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 compoſito. 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, potentior 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 confirmationē respondetur, q̄ quanuis eadē actione Deus cōcurrat ad cōseruationē Angeli & creationē, tamē magna differentia est quantū ad terminū à quo. Quoniā in creatione quicquid incipit cum creatura, incipit ex nihilo. Vnde pro tūc ipsa creatura nō mutat seipsam ab aliquo termino à quo. At vero quando creatura iam cōseruatur in esse, potest per liberum arbitrium non solum operari sicut in primo instanti, sed etiam mutare seipsam à dispositione recta quam habet in primo instanti. Et idcirco non est eadem ratio vt peccatum tribuatur conseruatori naturæ. Sic enim cōseruat, vt iam relinquat illam in manu consilij sui. Quapropter defectus rectitudinis non iam creatori, sed solum creaturæ tribuendus est. Argumentum autē probat, q̄ quantum ad substantiam actus, hoc est, quātum ad omnem entitatem quam habet concurrat primum ens, à quo pendent omnia entia quantū ad fieri & conseruari. ¶ Ad quintum conceditur antecedens cum D. Thoma 1. 2. quæst. 89. art. 3. Sed negatur consequētia. Et ratio differentię est. Quoniam instans primum vsus rationis in homine nō incipit esse in instanti creationis ipsius indiuisibiliter sicut cœpit in Adam, de quo etiā negamus quòd in primo instanti suæ creationis, quantumlibet polleret iudicio perfecto iustificatus cum dispositione liberi arbitrij, peccare potuisset. Sed consideratur instans vsus rationis hominis, quatenus est terminus rationalis discursus, qui fit in tempore & mora, in qua iam homo mutari poterit à recto iudicio & dictamine synderesis dictantis bonum rationis prosequendum esse. Quòd si instans rationis humanæ primum appellaretur illud, quod est initiatiuum discursus, æqua ratio esset atque de Angelis. Nunc autem primum instans vsus rationis appellamus illud, in quo terminatur discursus inceptus à principio recti iudicij naturalis. Et propterea illud instans poterit terminare actionem bonam aut malam. De qua re vide plura in 2. 2. quæst. 10. artic. 1. in nostris commentarijs. ¶ Ad cōfirmationem negatur consequētia propter rationem D. Thomæ satis explicatam. ¶ Ad vltimum respōdetur quod Diuus Thomas vniuersaliter intelligit, quod omnis actio, aut motus, qui incipit cū creatura tribuitur autori naturæ secundùm omnem modum quem habet, siue illa operatio tribuatur etiam creaturæ siue non. Aduerte tamē, quòd quando dicimus, omnem illam actionē tribuendam esse Deo secundùm omnem modum illius, nolumus asserere, q̄ Deo tribuatur tāquam principio proximo vel tanquam principio vitali. Hoc enim esset imperfectio maxima in Deo. Quoniam oportebat in illo manere actiones immanentes creaturarū. Sed tribuuntur Deo omnes actiones creaturæ in illo primo instāti tanquam causæ efficienti primæ, quæ pro tūc omnem modum illarum actionum operatur.

DVbitatur secundò circa sextam conclusionem articuli quinti quę habetur in solutione ad quartum. Vtrùm omnes Angeli in primo instāti suę creationis meruerint. ¶ Arguitur primò pro parte negatiua. Angeli in primo instanti non potuerunt mereri, ergo non meruerunt. Probatur antecedens. Angeli in primo instanti suæ creationis nō potuerunt habere actum liberum, ergo non potuerunt mereri. Probatur antecedens. Quoniam vel ille actus erat liber quantum ad exercitium, vel quātum ad specificationem, sed non A poterat esse liber quantum ad specificationem in illo instanti, vt patet ex definitione dubij præcedētis, 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 nō habere illum actum (& secernamus modò præceptum, ne fortè dicas, quòd peccaret si non haberet illum actum.) Sed statue mihi vnū Angelum creatum à Deo cum vno actu liberi arbitrij. Probo quòd implicet contradictionem, illum actū esse liberum quantum ad exercitium. Angelus ita creatus non potuit non habere illum actum pro illo instanti, B ergo liberum arbitrium Angeli pro illo instanti non potuit non se exercere in illo actu, & ita non erat actus ille liber quātum ad exercitium. Probatur antecedens. Quia pro illo instanti non potuit habere iudiciū, conueniens sibi esse non habere illum actum, siquidē 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 C quadam potestate cessandi ab illo quādo voluisset: sed etiam habuit iudicium, quòd poterat habere contrariū actum peccati, si voluisset, ergo etiam pro tunc liberè se exercebat quantum ad specificationē. ¶ Tertiò. Si omnes Angeli in primo instanti meruerūt, sequitur quòd omnes in secundo instanti receperunt gloriam. Probatur sequela ex eo quod dicit D. Thomas in artic. 6. in ratione secundæ cōclusionis, & suprà quæst. 62. art. 4. quòd Angeli per vnum actum meritorium ad beatitudinem perueniunt, ergo omnes in secundo instanti debuerunt glorificari. Probatur consequentia. Quia meritum quorundā non fuit magis perfectū 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 cecidit, qui maiore gratia præditus erat, & in eodem instanti cum reliquis ipse meruit. Ergo vel falsum est quod D. Tho. dicit, q̄ post vnicum actum meritoriū quidam beatificati sunt: aut certè omnes debuerunt beatificari, siquidem omnes immobiliter elegerunt: neque aliqui in secūdo instanti mutari potuerunt, siquidem iam omnes immobiliter elegerant.

Ad hoc dubium quibusdam ex Thomistis placuit E respondere, q̄ Angeli in primo instanti suæ creationis non meruerunt, propriè loquēdo. Et cùm obijcitur illis D. Tho. respondent, q̄ dicuntur Angeli meruisse beatitudinem in primo instanti impropriè nō 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 sentētiam sequuti sunt quidam ex nostris prædecessoribus magni nominis magistri. Est alia solutio Capreoli vbi suprà, q̄ Angeli potuerunt dici mereri per actum dilectionis sui informatum gratia habituali. Vtramq; responsionem optimè cōfutat Ferrari. lib. 3. contra gent. cap. 110. Est enim expressè cōtra D. Tho. in his

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 exercitiū, cùm ſit ex ſe ipſo purè naturalis, non poteſt eſſe meritorius vitæ æternæ, niſi per aliquē actū ſupernaturalem referatur in Deū.

PRO deciſione veritatis, omiſsis varijs opinionibus, ſit nobis prima concluſio. Omnes Angeli in primo inſtanti ſuæ creationis propriè meruerunt. Probatur hæc concluſio. Quoniam omnes Angeli in primo inſtanti ſuæ creationis non ſolum habuerūt 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 actionē ſignificant, præſertim apud D. Auguſtinum, qui ſemper appellat bonam voluntatē, quod nos minus latinè dicimus bonam volitionē. Præterea ratione probatur. Quia nihil obſtat, quominus in illo primo inſtāti creationis haberet Angelus ſimul actus ſupernaturales cū actibus naturalibus cognitionis & dilectionis ſui, ergo tunc primū mereri potuerunt. Antecedens patet. Quia poſt illud inſtans fuerunt ſimul actus ſupernaturales cum naturalibus, ergo nulla eſt repugnantia, q̄ 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, quāuis quodammodo poſſet dici, plus meruiſſe per plurima opera extenſiuè, id eſt, ad quæ opera virtus meriti extendebatur. Sed ſimpliciter loquēdo nō magis meruit in cruce poſitus, quàm in ventre matris quādo ingrediens mundum dixit; Ecce venio vt faciam Deus voluntatem tuā. 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 perfectū. Sed dices fortaſſe, hoc argumentum probare, q̄ 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 nō ſimiliter potuiſſet Deus creare Angelum cum merito perfecto & electione immobili ex gratia confirmationis.

Tertia concluſio. Ad perfectionē meriti non requiritur libertas in actu meritorio quantum ad ſpecificationem indifferenter ad bonum & malum, ſeu potius quantum ad contrarietatem actus. Explicatur hæc cōcluſio. Habet Petrus actum temperantiæ, non requiritur, 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 quātum ad ſpecificationem, videlicet, non erat ſibi poſsibile habere actus contrarios virtuti. Aduertendum eſt tamen, q̄ 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 ipſiſmet 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 cōfirmatis in gratia, præſertim in beata Virgine, quæ nec venialiter quidem peccare poterat, & tamen maximè merebatur. At in Chriſto Domino, in quo meritum maximè perfectū fuit, natura humana facta eſt impeccabilis, non ſolum ex gratia habituali, ſed etiā 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 cōcluſio. 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 cōcluſio 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 etiā diſponitur, meretur ſimpliciter & propriè loquendo vitā 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 rationē 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 differētia eſt, q̄ anima Chriſti immobiliter elegit, Adā vero & Angelus non habuerunt tantam gratiam, vt eorū liberum arbitrium per talem deliberationē 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 exercet illum actum, poſsit non exercere illum. Sed ſatis eſt, q̃ 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 hìc & 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, quòd 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 tertiò & 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, q̃ 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. Secundùm 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. ¶ Quartò 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. ¶ Quintò 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 ſentẽtia, 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

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, q ſuppoſito, quòd iam in primo inſtanti omnes meruerunt, nullus

A 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 prẽmium, donec iterum mererentur. Hæc ſententia tota Ferrar. magis accedit ad mentem D. Tho. quàm omnes aliæ.

Sed iudicio meo (niſi ego fallor) neque iſta ſenten-
B tia 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, in quam, 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 om-
C nino 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 prædituserat, & 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, il-
D lum 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 vero non perſeuerauerunt, ſed peccando ex proprijs viribus, gratiæ Dei impedi-
E mentum 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

perſeue-

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. nō ſunt ponenda niſi duo inſtantia tam pro angelis malis, quàm pro bonis, in quibus totū illorum negotiū felicitatis vel infelicitatis tranſactū 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, nō 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 perſeuerauerūt, & 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 ſecundùm 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, quòd 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 hodiernū 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 priùs 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 verò 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 inſtāti 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 reſpōdet 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 & perfectū? 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. Primò 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

indiuiſibile. Sed dicis, quòd iſtud prius & poſterius ſecundùm 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 & benè, 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 eſt aliud exemplum fortaſsis magis accommodatum ad ſolutionem obiectionis. Certum eſt enim, quòd 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 ſecundùm ſe fit & conſeruatur. Dico igitur quòd quemadmodum hoc argumentum ſoluetur, ſoluam ego obiectionem factam. Hoc autem argumentum ita ſoluitur, 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 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 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. cõ. 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 Euange. 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 aliena: 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 conſideranda 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.

li. 8. c. 6. & 7. & lib. 10. c. 9. 10. & 11. tom. 5.

li. 3. de trl. ca. 4. & 5. tom. 3.

lib. 2. ca. 4.

Artl. 2. huius quæſt. † Greg. loco citato in argum. ſed contra.

AD

AD primum ergo dicendū, q̄ Cherubin interpretatur plenitudo sciētiæ, Seraphin interpretatur ardentes, siue intēdentes. Et sic patet q̄ Cherubin denominatur à scientia, quæ potest esse cū mortali peccato: Seraphin verò denominatur ab ardore charitatis, quæ cum peccato mortali esse nō potest. Et ideo primus angelus peccans nō est denominatus Seraphin, sed Cherubin.

AD secundum dicendum, quòd diuina intentio non frustratur, nec in his qui peccāt, 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 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 sentētia 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 cōtra 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 nō 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, q̄ maior eorū Angelorum, qui peccauerūt, fuit terrestri ordini Angelorum prælatus.

Ad hanc difficultatem breuiter sit prima cōclusio. Non est error aut temeritas aliqua negare, supremum omnium Angelorum cecidisse. Probatur. Nam præter argumenta facta D. Augustin. 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 desertor, 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. August. supra q. 61. art. 4. ad secundum, ergo dici non potest, primum Angelum peccatorē 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 principiū 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 assimilatū illi & pulchritudini eius, id est, alij Angeli non adæquauerunt perfectionē eius. ¶ Ad hæc respondetur primò. Concessa maiore primi argumenti negando minorem: nam satis probabiliter 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 descēdente 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 detur bari ab statu eminentissimo, & à magnæ dignitatis fastigio. Similiter etiam cum Ioannes in Apocal. dicit factum esse prælium magnū 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 creatū 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 ordinē 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 q̄ perfectissimus Angelorum fuit supremus inter peccantes, est veritati multò proximior, & tutior in doctrina sana. Probatur ex cōmuni sentētia 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

circa medium. Chryſoſt. hom. 3. & 5. poſt homilias in Geneſ. to. 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. Prēterea probatur. Peccatū Angelorū, vt cōmunis habet opinio, fuit ſuperbia, ergo ſuppoſito q̄ Angeli peccauerūt quia cōuerſi ſunt ad propriā excellentiam relicto ordine gratiæ, veroſimilius eſt, q̄ qui maximam habuit excellentiā naturæ propriæ inter omnes Angelos ille peccauit; nam excellētia propria naturæ fuit motiuū primi peccati Angeli. Tertiò 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 frequētiſsimè 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, electuſq́ue eſt à Deo paſcere Iacob ſeruū ſuū & Iſrael hæreditatē ſuam. Sic igitur vt appareat, q̄ ex gratia & miſericordia Dei, & nō ex naturæ perfectione ſuprema felicitas contingat, cōuenientiſsimū fuit, vt ſupremus Angelus cadere permitteretur, ſicq́; 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 q̄ ſit rex ſuper omnes ſuperbos. Et cùm de eodē dixerit, q̄ ſit principiū viarū Dei, id eſt, excellētiſsima creaturarum, vt ibi explicat D. Tho. ſufficiēter colligitur ſupremum Angelū cecidiſſe. De quo etiam ſubditur eodem ca. 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, turbabunturq́; 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, q̄ ſupremus Angelus nominatur Cherub à ſcientia quæ poteſt eſſe cū mortali peccato, non autē nominatur ibi Seraphin, eò q̄ nomen Seraphin, quod ab ardore imponitur, charitatē ſignificat, quæ cum mortali peccato eſſe nō poteſt. Neq; incōuenit, q̄ 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, q̄ diuina intētio non fruſtratur, quæ omnia præcognoſcit & 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 neceſſariò 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. Quomodo 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 potiùs quam verè Theologi hūc locū de Cacodæmone interpretantur. ¶ Secūdò 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 dęmonis: & 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, q̄ 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, q̄ 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 ſuppliciū 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 vtriq́ue, 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 verificētur 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 ſpiritualē 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 riguroſe 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, neceſſariò eſſe intelligenda de caſu diaboli.

ARTICVLVS VIII.

¶ Vtrùm peccatum primi Angeli fuerit alijs cauſa peccandi.

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. 327 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, q̄ alicui inferiori ſubdatur quàm ſuperiori. Et ſic nō videtur q̄ dæmones peccauerint per hoc q̄ 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 q̄ peccatū primi angeli fuerit cauſa peccādi alijs. Arti. 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 quòd 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, q̄ peccatū primi Angeli fuit alijs cauſa peccandi: nō quidē cogens, ſed quadam quaſi exhortatione inducens. Cuius ſignū ex hoc apparet, q̄ 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 loquentis

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 hęreſi. 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 appetiſſe 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 dęmonis 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.

AD 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.

AD tertium dicendum, q̄ ſecundùm illos qui dicunt, q̄ diabolus maior fuit de inferiori ordine Angelorum, qui præſunt terreſtribus: manifeſtum eſt quod 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 facilius ab eis trahimur. Item etiā ſenſibilia afferunt ſecum quaſi præmiū præſentis delectationis aut doloris & cruciatus, quare facilius 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. art. 6.

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, ꝙ 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 Auguſt.* ſcilicet, matutina & veſpertina. Sed cognitio matutina non competit dæmonibus: quia non vident res in verbo. Nec cognitio veſpertina, quia cognitio veſpertina refert res 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 Auguſt.† 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 Auguſt.† 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 Dionyſ.† 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, ꝙ 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 propriè 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 Dionyſ.* quòd dona naturalia in eis integra manent. Vnde naturalis cognitio in eis integra manet. 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 Auguſt. 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 to 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 ſecundùm 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, quòd 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 Auguſt.† 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. 21. 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 preſentia, quæ non præcognouerunt futura, vt ſupra de cognitione Angelorum dictum eſt *. 9.57.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. Auguſt. 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 copioſe 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 tantò 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 ſpecierum, 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, ſolumque 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. Auguſt. 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

neque nouit Deum. Et de hac cognitione loquebatur Auguſt.epiſt.112.c.5.11.12.13.&.15.cum exponẽs illud Matth. 5. Beati mundo corde quoniam ipſi Deũ videbunt, inquit hoc verificari non ſolum de viſione patriæ, ſed etiam de viſione viæ, quæ eſt per ſapientiã. 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 ſecundùm 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 ſecundùm fidem: eſt tamen veriſsima, quia talis cognitio non ſtat cum obſtinatione dæmonum de qua dicemus ſequenti articulo.

ARTICVLVS II.

¶ Vtrùm voluntas dæmonum ſit obſtinata in malo.

330 2.d.7.q.1.ar.2. Et ve ri.q.24.ar.1.& art.2. cor.& mal. q.16.ar.5.

AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur, quòd voluntas dæmonum nõ ſit obſtinata in malo. Libertas enim arbitrij ad naturã 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 volũtatem 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 aliũ reparari potuit, quia per alium cecidit. Sed dæmones inferiores per primum ceciderunt, vt ſupra dictũ eſt †. Ergo eorum caſus per alium reparari potuit. Ergo non ſunt in malitia obſtinati.

Q.præc. artic.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 credũt & 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 multũ ante finẽ.

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.periarchõ. c.6.à med.& ca.5.to.4.

RESPONDEO dicendum, q̃ Origenis † poſitio fuit, quòd omnis voluntas creaturæ propter libertatem arbitrij poteſt flecti & in bonum & in malũ, 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 transferẽdos pronuntiat. Vnde hæc poſitio eſt tanquam erronea reputanda, & tenẽdum eſt firmiter ſecundùm fidem catholicam, q̃ & 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, q̃ omnia mortalia peccata hominum, ſiue ſint magna, ſiue ſint parua, ante mortem ſunt remiſsibilia, poſt mortem verò irremiſsibilia, & perpetuò manẽtia. Ad inquirendũ ergo cauſam huiuſmodi obſtinationis conſiderãdum eſt, q̃ 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 vniuerſaliũ. Differt autẽ apprehenſio Angeli ab apprehẽſione hominis in hoc, q̃ Angelus apprehendit immobiliter per intellectũ, ſicut & nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorũ eſt intellectus: homo verò per rationem apprehendit mobiliter diſcurrendo de vno ad aliud, habens viam procedẽdi ad vtrunq; oppoſitorũ. Vnde & voluntas hominis adhæret alicui mobiliter quaſi potens etiã ab eo diſcedere & cõtrario adhærere: voluntas autẽ Angeli adhæret fixè & immobiliter. Et ideò, ſi cõſideretur ante adhęſionẽ, poteſt liberè adhærere & huic oppoſito, in his ſcilicet, quæ nõ naturaliter vult. Sed poſtquã iam adhæſit, immobiliter adhæret. Et ideò conſueuit dici, q̃ liberum arbitriũ hominis flexibile eſt ad oppoſitum, & ante electionẽ, & poſt: liberum autem arbitrium Angeli eſt flexibile ad vtrunq; oppoſitũ ante electionem, ſed nõ poſt. Sic igitur & boni Angeli ſemper adhærẽtes iuſtitiæ, ſunt in illa confirmati, mali verò peccantes ſunt in peccato obſtinati. De obſtinatione verò hominũ damnatorũ infrà dicetur †.

q.59.ar.4.

Lib.2. ortho.fid.ca.4.in fine.

In.3.parte quã nõ abſoluit.

AD primum ergo dicendum, q̃ boni & mali Angeli habent liberum arbitrium, ſed ſecundùm modum & conditionem ſuæ naturæ, vt dictum eſt *.

In cor. art.

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, quantũ ad appetitum, licet non quantum ad hoc quòd credat ſe poſſe obtinere. 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.

AD quartum dicendum, quòd non eſt tota cauſa quare peccatũ 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,

cedens,& 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. Nã 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 causus constituens etiam Angelum extra viam.

Tertia conclusio, quæ est præcedentis explicatio. Propria causa obstinationis dæmonum est inflexibilitas arbitrij eorũ, ex qua prouenit vt voluntas immobiliter adhæreat fini,ad quẽ semel se liberè cõuertit.

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 mobilẽ 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,verũ & 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 expresè 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 cũ statim D. Petrus subiunxerit, Deum tempore diluuij non peperciſſe mundo,& tempore Abrahæ non peperciſſe ciuitatibus Sodomorum & Gomorreorum excepit Noe & Loth. Ex quo non ineptè colligitur,q̃ si Petrus intelligeret aliquem Angelorum ex his qui peccauerunt,consequutum fuisse veniam,similem facere 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) quòd cauda sua trahebat tertiam partem stellarũ 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 cùm 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 fragilitatẽ, quæ sint illis peccandi occasio,& assidua incitamenta,vt cõtingit 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 generãdi 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. Damasce. quòd casus in Angelis peccatoribus idem fuit, quod est in hominibus mors quod est dicere, quòd per peccatum. Quod designatur nomine casus, cõsummata fuit tota peccantium Angelorum via, sicut per mortem hominum via terminatur, hoc tamẽ discrimine adhibito,

quod

quòd mors extrinsecè terminat & consummat viam hominum, in instanti enim mortis iam homo est extra viam, & tunc primùm est in termino constitutus, peccatum vero intrinsecè consummat Angelorum viam, desinit 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 plurimum accommodat. ¶ Secundò 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 secundùm ordinariã Dei legem est primum instans præmij in iustis, aut supplicij in peccatoribus; sed immediatè post peccatum fuit primum instans termini dæmonum, ergo. Hæc veritas satis colligitur ex eo quòd Apoc. 12. dicitur, quòd continuò post prælium, 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, continuò 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 Quodvultdeum 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 inducit. 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 hîc, 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 cùm 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 q̃ 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 praua illa electione quam tunc habuit, & oppoſitam habere. Et confirmatur. Dæmon ſcit modò 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, & quòd 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. ¶ Septimò & vltimò. Ratio D. Tho. præſupponit intellectum

tellectũ efficaciter mouere voluntatẽ: ſed hoc eſt falſiſ-
ſimum: nam vt dicitur infra quæſt. 82. &. 12. q. 9. vo-
luntas ſaltim quoad exercitium circa quodcunq; ſibi
obiectum propoſitum libera manet. Probatur antece-
dens. Quoniam ſi intellectus non mouet efficaciter vo
luntatem, non benè colligit D. Thom. quòd immobi-
litas apprehenſionis cauſet immobilem electionem. Et
tamen ſi apprehenſio non neceſsitat voluntatem, ſed
illam liberam relinquit, ipſa ſemetipſam mouebit mo-
do ſibi connaturali, nempè liberè & flexibiliter, ergo.
Quòd ſi dixerit quiſpiam, dæmones ratione ſtatus ob-
ſtinatos eſſe in malo. ¶Tunc arguitur octauò. Status
termini extrinſecè ſe habet ad voluntatem Angeli, er-
go 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 quòd 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 & infru-
ctuoſa diſplicentia de ſuis criminibus. Et ita dęmonum
obſtinatio, iuxta Scoti ſententiam, non intrinſecè clau
dit duritiam voluntatis & prauam affectionem erga il-
lum finem ad quem ſe peccando conuerterunt. Senten
tiam Scoti approbat Durandus eadem diſt. q. 2. à qua
non multum diſſentiunt Bonauentura & Ricardus ea-
dem diſt. 7. Cæterùm omnes alij ſcholaſtici cũ D. Tho.
ſentiunt, voluntatem dæmonis ita eſſe obſtinatam in
malo, quòd nullo modo poteſt exuere prauitatem affe
ctus erga malum finem, in quem ſe peccando retulit.
Cæterum in aſsignanda ratione huius ſententiæ quàm
plurimum diſsident Theologi, ſuntque proinde variæ
ſententiæ. ¶Prima ſententia aſſerit, Deum cauſare ha-
bitum quendam malum in dæmonis voluntate qui il-
lam neceſſario inclinat ad prauam affectionem, & id-
circo 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 conſer
uare illum actum odij liberè elicitum à voluntate An-
geli, 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 Ocham in. 2. q. 19. Sed quoniã difficile appa
ret ſuadere viro Theologo, Deum eſſe cauſam totalem
conſeruatricem illius odij, idcirco dicit, quòd cui hæc
ſententia non placuerit, recurrat ad alium modum di-
cendi: 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 pecca-
ta ex quibus conſequitur ſpiritus impatientiæ & odij
Dei punientis. Certè Gabriel abſque vlla cauſa corre-
xit alium priorem modum dicendi de odio Dei, cum
eadem prorſus maneat difficultas de alijs actibus pœ-
nalibus, cum ipſe fateatur eſſe verè peccata à Deo con-
ſeruata, vel producta tanquam à cauſa totali neceſsita-
te 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 dæ-
monis ad perſeuerandum in malo, non quidem poſiti-
uè inclinando voluntatem, ſed negatiuè non adiuuan-
do eam. Auxiliũ enim Dei generale neceſſarium erat,
vt voluntas poſſet ſuſpendere prauam affectionem ſe-
mel conceptam. Docet hanc ſententiam Marſil. vbi ſu
pra. ¶Quarta ſententia docet, quòd voluntas dęmonis
ex eo manet obſtinata, quia toto conatu ſe immerſit in
malo obiecto cui ſe applicauit, & ita non poteſt recede
re ab affectu prauo, quẽ induit. Ita docet Henri. quod-
lib. 8. cui ſententiæ alludit Althiſiod. in diſtin. 7. citata.
¶Quinta ſententia cui multi Theologi in illa diſt. 7. vi
dentur ſubſcribere docet, quòd dæmones ex ſola natu
ra ſtatus in termino habent obſtinationem in malo.
Quoniam naturale eſt cuicunque rei, vt quando perue
nit ad terminum, non vlterius moueatur, ſed in fine
adepto quieſcat.

Iſtæ ſententiæ & aliæ quas refert Marſil. loco citato
& Dionyſ. Cartuſ. diſt. 7. citata, æquè procedunt de
obſtinatione hominum damnatorum & dæmonum
nihilq́; ſpeciale in dæmonum obſtinatione commen-
tantur, quarta duntaxat ſententia excepta.

PRO deciſione ſit prima concluſio. Obſtinatio
dæmonum includit non ſolam diuini auxilij dene
gationem, propter quam impoſsibilis eſt illis fru-
ctuoſa pœnitentia, verum etiam duritiem quandam &
prauam voluntatis affectionem, qua dæmones immu-
tabiliter 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 li-
bro 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. mo-
ral. 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 in-
fligit proportionatam culpæ: in corde tamen damna-
torum nullus eſt ordo propter mentis cæcitatẽ & pra-
uè affectam voluntatem. Fauet huic ſententiæ illud
Pſal. 113. Superbia eorum qui te oderunt aſcendit ſem
per. Iuuat etiam communis modus loquendi ſanctorũ
Patrum in locis citatis circa tertium fundamentum ſu
pra poſitum. Vnde ab hac cõcluſione recedere, neſcio
an habeat aliquid temeritatis. Rationes pro hac conclu
ſione facile poterunt colligi ex his quæ dicemus infra
in hoc dubio & ſequenti.

Secunda concluſio. Obſtinatio voluntatis dæmo-
num non prouenit ex aliquo malo habitu cauſato in
voluntate à ſolo Deo, neque ex eo quod Deus vt tota-
lis cauſa conſeruet in dæmonis voluntate odium ipſius
Dei aut aliquem alium prauum actum. Prima pars con

cluſionis

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 ſententia & 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 ſe totam 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 hîc, 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 æquè 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 ſiue in Angelo ſiue in homine prout prouenit à natura ſtatus, maxima inter Theologos verſatur diuerſitas, vt eſt videre apud illos in. 2. diſtin. 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 ſuperna turalẽ: 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 conuerterant: 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:

& 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 spe veniæ consequendæ, sed ob turpitudinem repugnantem naturæ quam in illo prauo fine intuetur; & hoc totum contingat absque aliqua mala circunstantia apposita. 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 potentię (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 volūtatis, sed semper subiacebat libertati eius, ita quòd 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

A 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
B 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
C 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
D 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 postquam 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 dispositio 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 cor-

pore

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 idoneã & 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 moueri:at 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 eodẽ 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 auxiliũ 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 potiùs 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 & repatiãtur,ſed vt in proprijs ſphæris quieſcãt, & in ſtellis,quibus non aderit Dei concurſus,vt influãt in hæc inferiora,ſed vt quieſcant in locis in quibus tũc 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 volũtas 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 tũc materialiter mutabit iudicium,& non formaliter, quia ſemper iudicabit quòd ſtantibus antiquis circunſtantijs iudicium antiquum erat proportionatum rei obiectæ.At circa vltimum finem non mutantur circunſtãtiæ,quia iudicium circa finem deſumitur ex conuenientia obiecti ſecundùm ſe,& non hìc & 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?Cajetanus 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. quantũ ad id quod aſſerit animã demereri vt in termino per primum actũ 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 cũ

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 latè 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 potiùs 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 C exiens à corpore, conuertatur quaſi in naturam eius (in 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 priùs natura eſt obſtinata, quam habeat illum actum, & immobilitas quæ reperitur in illo pri- D mo actu prouenit ex animæ obſtinatione. Quod ſic 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 & offen E ſam 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 quā ſe illi malo fini applicuit, eò q ex ta li applicatione per ſe fuit conſequuta obſtinatio volun tatis in illo fine.Secundò reſpōdetur q affectio ad prauum finē in voluntate dæmonis poteſt conſiderari du pliciter.Primò abſolutè,prout ſiſtit in ipſo fine.Secundò,prout aſſumit finem vt rationem eligendi media: ſi quidē priori modo conſideretur,fortaſsis ſuſtineri poſſet, q non imputatur ad culpā ipſi dæmoni,eò q naturaliter ineſt illi ſuppoſita 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 vltimo fine eſt quidem peccatum & culpa,verum non noua, ſed eſt illamet culpa, quæ reperta fuit in prima deliberatā conuerſione: quoniam tota illa obſtinatio non eſt aliud quàm illamet conuerſio continuata. Ad ſecundam confirmationem conceſſā maiori & minori, negatur conſequentia. Quoniam illa inflexibilitas arbitrij,quā voluntas acquirit per electionē deliberatā, non eſt libertatis ablatio propter duo. Primò. Quia libertas propriè loquendo non eſt circa finem: q enim voluntas libertatē habeat erga vltimum finem, imperfectio potiùs libertatis eſt, quàm perfectio. Quod patet, Nam Deus qui ſummè liberrimus eſt, nullā habet circa finem libertatem. Sed libertas propriè eſt circa media. At inflexibilitas arbitrij in Angelo orta ex conuerſione deliberata in finē non eſt circa media, ſed circa finē:manet enim eius arbitrium plenè liberum circa media. Vnde illa determinatio voluntatis circa finem potiùs eſt conſummatiua & perfectiua voluntatis quā adeptiua.Secundò. Quoniā natura voluntatis Angelicę ea eſt,vt habeat libertatē tali modo,videlicet,vt poſſit liberè eligere bonū aut malū, ſed electione facta ſit immutabilis,quod conuenit ei ex magna perfectione. In hoc enim Angeli voluntas voluntatē Dei imitatur, quæ poſtquā liberè aliquid vult,non poteſt nō velle in ſenſu compoſito. Et per hoc patet ſolutio ad primam probationē minoris,quā propoſitionē ego non nego, imò libentiſsimè fateor,electionem non adimere libertatē voluntati,ſed potius cōfirmare & perficere. Ad ſecundā probationē Scoti reſpōdetur cum Caiet. hìc, q volūtas ſub actu conſtituta aliter ſe poteſt habere atq; ſumpta per ſe,ſi dictio,per ſe,idē polleat,quod ſolitariè & nudè ſumpta,quoniā actus poteſt tribuere volūtati aliquā determinationē,quā non habet ipſa voluntas ſolitariè ſumpta. Verū eſt,q hæc determinatio in volūtate Angelica nō prouenit ex ſolo actu,ſed ex ipſa potiſſimū natura voluntatis,adiuncto tamē actu plenè deliberato;eſt enim voluntas Angeli ſua natura apta nata tranſire in naturā ſuæ affectionis. ¶ Ad tertiū negatur antecedens. Ad probationē reſpondendo ſigillatim ad ea quæ afferuntur in probatione,dico,q licet in poteſtate voluntatis Angeli poſitū ſit, vt intellectus vtatur ſpecie vniuerſali quantū ad vnū obiectū, & nō quantū ad aliud,nō tamē eſt in poteſtate eius, q facta applicatione intellectus ad conſiderādum aliquod obiectum non contempletur in illo omnia ſimul ad quæ ſe valet extendere lumē eius naturale. Et hoc ſatis fuerit ad ſimplicitatē & immobilitatē apprehenſionis, quæ in hoc ſita eſt, q intellectus Angelicus quotieſcunq; ſe obtulerit iudiciū ferre circa illud obiectū,idē ſemper iudiciū proferet. Præterea neq; obſtat immutabilitati apprehenſionis Angelicæ, q poſsint mutari circunſtantiæ, aut ipſummet obiectū à parte rei.Nā licet tunc aliter iudicet Angelus de illo obiecto atque antea iudicabat, quoniā iudiciū 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 quā ſufficit quòd re inuariata manente Angelus ſemper idē circa ipſam iudicium ferat. Nam ſi ipſa mutatur,licet iudiciū ſit diuerſum poſt rei mutationē,non tamē eſt oppoſitū priori iudicio, quia non eſt omnino circa idem obiectum. ¶ Ad ſoluendū duo argumenta ſequentia quartū & quintū aduertendum eſt,quòd cognitio ſpeculatiua & practica hoc inter alia differunt,quòd ſpeculatiua cognitio nō pendet à voluntate, ſed fit iuxta proportionē virtutis intellectualis luminis & repræſentationis ſpecierū intelligibiliū:at cognitio practica è contra tantā habet à volūtate dependentiam,vt non fiat niſi iuxta determinationem & applicationē volūtatis.Et loquor de cognitione practica ſingulari hìc & nunc.Ex hoc ſequitur,q immobilitas & determinatio ſpeculatiuę cognitionis nō eſt deſumenda ex parte voluntatis aliquo modo, ſed ex lumine intellectuali quod ſemper illuſtrat obiectum eodē modo,& ex vniformi ſpecierum intelligibilium repræſentatione. Cæterùm immobilitas & determinatio practicæ cognitionis ex neceſsitate referenda eſt nō ad ſolū intellectū,ſed præcipuè ad voluntatē. Vnde prius natura immobilitas debet conuenire voluntati quā cognitioni practicæ Angeli. Ex hoc etiā ſequitur,q immobilitas voluntatis nunquā reducenda eſt ad immobilitatē cognitionis practicæ ſingularis hìc & nunc:ſed præcipuè voluntatis immutabilitas referri debet ad cognitionē practicā vniuerſalem, quæ verſatur circa principia practica,& circa concluſiones quæ ex illis deducuntur,& circa conuenientiā cuiuſcunq; rei operabilis: 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 voluntatē. His ſuppoſitis ad quartum argumentū negatur antecedēs. Ad probationē reſpondetur,q ſi fiat ſermo de cognitione practica vniuerſali,quæ attendit conuenientiā obiecti circa quod verſatur operatio, & omnes circunſtantias quæ in ipſo obiecto poſſunt conſiderari, cognitio dæmonis quæ interceſsit in peccato eius nullā habuit imperfectionē,neq; habere potuit,neq; vlla ex parte fuit diminuta:neq; enim quicquā latuit ex parte obiecti illā practicā dæmonis appræhenſionē, & ita apprehēſio hæc ſimpliciter fuit immobilis & determinata.Et quoniā,vt dixi,immobilitas voluntatis Angelicę ad huiuſmodi practicā cognitionē referenda eſt, hinc fit q operatio volūtatis Angelicæ cōſequens hanc apprehēſionē fuit etiā immutabilis ſimpliciter. Cæterùm ſi ſermo fiat de cognitione practica particulari, quæ nō ſolū attēdit cōuenientiā obiecti & circunſtātias quæ ex parte illius ſe tenēt,ſed etiā modū qui hìc & nūc ſeruari debet in operatione volūtatis,illa nō fuit perfecta in Angelo peccante,vt argumentū probat,neq; ex ſe habebat plenam immutabilitatē,quod etiam efficaciter argumentum oſtendit:ſed nihilominus etiā redditur immobilis ex immobilitate voluntatis,vt infra dicemus. Quòd ſi adhuc quiſpiam inſtet:hæc ſingularis apprehēſio practica ſeu ſingulare iudiciū eſt prima regula operationis

deliberatæ voluntatis, ergo operatio voluntatis ab illa A
debet participare immobilitatem, & non è contra, &
proinde ſi ipſa non fuerit ex ſemetipſa immobilis, neq;
operatio voluntatis habebit impoſsibilitatem ſimpli-
citer. Reſpondetur, quòd hæc practica apprehenſio
quanuis ſit regula illius operationis quæ ad ipſam con
ſequitur, tamen non eſt ſimpliciter loquendo regula
voluntatis, eò q̃ ipſamet pendet à voluntate. Etenim
omnis apprehenſio practica ſingularis præſupponit,
vel formaliter vel virtualiter aliquam operationem vo
luntatis, & nõ è contrà omnis operatio voluntatis præ-
ſupponit aliquam huiuſmodi practicam apprehenſio-
nem. Prima nanque operatio voluntatis regulatur à iu- B
dicio practico inſito à natura, quod iudicium reſpicit
quidem conuenientiam obiecti, & omnes circunſtan-
tias quæ ex parte illius ſe tenent, non autem præſcribit
omnem modum ſingularem, qui debet ſeruari in ope-
ratione prout egreditur ab operante. Nam cum prima
operatio voluntatis nõ procedat ex deliberatione ope-
rantis, ſed ex naturali inclinatione, mouetur enim vo-
voluntas ab autore naturæ in prima operatione. Idcir-
co non eſt neceſſe, quòd præſcribatur modus ille quẽ
debet operatio voluntatis ſeruare prout à voluntate
egreditur. Ad confirmationem reſpondetur, q̃ ſi proce
dat de practica cognitione ſingulari, quæ præſcribit C
modum operationis voluntatis, fateor huiuſmodi ap-
prehenſionem poſſe eſſe diminutam & imperfectam,
vt de facto fuit in Angelo peccatore, eò quòd non ha-
bet ex ſemetipſa immobilitatem omnimodam, ſed de-
pendenter ab immobilitate voluntatis. Cæterùm hoc
impertinens eſt ad hoc quòd Angeli volũtas ſit immo-
bilis & inflexibilis, quia immobilitas voluntatis ab hac
apprehenſione non deſumitur, ſed ab alia vniuerſalio-
ri, vt iam explicaui. ¶ Ad quintum reſpondetur, quòd
poteſt modò dæmon ſpeculatiuè conſiderare id ad
quod practicè non aduertit cum primum peccauit, & D
poteſt etiam cognoſcere ſe ex inconſideratione pec-
caſſe. Cæterùm cum ſe applicat ad operandum circa il-
lud 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 pri-
mæ operationis deliberatæ ad proſequutionem illius
obiecti ſub tali inconſideratione etiam manet determi
nata, vt quando voluerit applicare intellectum ad con-
ſiderandum practicè in ſingulari de conuenientia illius
obiecti, applicet neceſſariò intellectum cum illo defe-
ctu & inconſideratione illa, quam habuit in prima ap- E
prehenſione practica, ex qua ſequutum fuit primum
Angeli peccatum. Totum huius rei fundamentum in
hoc conſiſtit, quòd immutabilitas & inflexibilitas vo-
luntatis, 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 & inflexibi-
litatis illius. Per hoc patet ad primam confirmationẽ.
Ad ſecundam primò reſpondetur per ſolutionem aſsi-
gnatam à D.Tho. ad tertium. Secundò reſpondetur, q̃
cum iudicio ſpeculatiuo, quo dæmon iudicat impoſsi-
bilem ſibi fore æqualitatem ad Deum, non poteſt ſta-
re operatio voluntatis, per quam appetat hanc æquali-
tatem 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 vo-
luntas ſe conuertit eſſe appetibile, in quo tamẽ iudicio
deeſt conſideratio quæ habenda erat practicè de mo-
do 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 im-
plicitè & interpretatiuè appeteretur in illo æqualitas
Dei. Ex his explicantur ea quæ dicit hîc Caiet. circa ſo-
lutionem ad tertium. ¶ Ad ſextum argumentũ reſpon
detur, Angelum nũquàm mutare iudicium plenè de-
terminatum & ſtatutum; mutare autem poteſt Ange-
lus iudicium dubium & coniecturale. Et huiuſmodi
fuerunt iudicia, quæ mutauerunt dæmones circa Chri
ſtum dominum & eius paſsionem. Omnia enim iudi-
cia quæ ferebat dæmon de qualitate perſonæ Chriſti,
& de fructu paſsionis eius erant coniecturalia & formi
doloſa. ¶ Ad ſeptimum reſpõdetur, rationem D.Tho.
non præſupponere, quòd intellectus moueat efficien-
ter voluntatem, vt malè intellexit Scotus, ſed rationis
efficacia ad hoc reducitur, quòd voluntas debet pro-
portionari intellectui in modo ſuæ operationis, tum
propter alias rationes, tum potiſsimùm, quia intelle-
ctus eſt lux & regula voluntatis. Quocirca quemadmo
dum intellectus Angeli ex intrinſeca natura ſua habet
apprehenſionem immobilem & ſpeculatiuam & pra-
cticam iuxta modum ſupra expoſitum: ita proportio-
nabiliter fateri oportet, electionem deliberatam volun
tatis immobilem eſſe. Ad confirmationem reſponde-
tur, 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 cu-
iuſcunque medij plenè deliberata in Angelo eſt immo
bilis, quoniam vt docet D.Tho. 1.2.q.13.art.6.ad ter-
tium, quantumcunq; duo media proponantur vt æqua
lia, poteſt intellectus aliquam peculiarem conuenien-
tem rationem in altero inuenire, quæ non ſit in altero,
& ex illa voluntas potiùs inclinari ad vnum medium
quàm ad aliud. Hoc ergo quod S.Tho. in humana vo-
luntate commentatur, nos ad Angelicam trãsferamus.
Et ita ſuppoſita ſemel deliberata vnius medij electione
voluntas inflexibilis permanet erga illud. Quoniam
quotiẽs ſe Angelo obtulerit tale medium repræſenta-
bitur 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 elege-
runt: atque adeò obſtinati manent in quocunque parti
culari in peccato quod commiſerunt aliquando. At ho
minum obſtinatio reſpectu finis duntaxat eſt conſide
randa ex natura ſtatus in termino, vt explicuimus ſu-
prà. Iſta omnia dicta ſunt ſatis veroſimiliter. Verũ qui
dixerit voluntatem Angeli erga finem & media om-
nino neceſſaria poſt deliberatam intentionem & ele-
ctionem habere immutabilitatem & inflexibilitatem
arbitrij, ſecus autem erga media non neceſſaria ad præ-
ſcriptum finem, fortè non minus, ſed magis probabili-

ter lo-

ter 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 speculatiunm 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 habẽt. 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 iustaq́ue 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. Vtrùm 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 Dionys. 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, poterit habere actum, qui nõ procedat ex affectione ad malum finem. v. g. dolere, tristariq́; 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 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 perse 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, quòd 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, saltim 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. nẽpè quòd damnati nullum possunt 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 secundò. Quoniam si damnati possunt habere bonas operationes morales, sequitur, quòd non sint perfectè & consummatè in malo obstinati,

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 constitat 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, libere 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 proue nerit, 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 secundùm 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. cita ta, quæst. 1. videtur sentire probabilem̃ 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 practicè 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

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. diſt. 5. q. 1. ar. 2. cor. Et ver. q. 24. arti. 1. cõ. co. 2. & q. 16. ar. 1. ad 5. & ar. 8. cor. princip. & ad 5.

† Lib. 2. de Gen. cont. Manich. c. 17. circa med. to. 1.

¶ 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 Prẽterea. 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 oppoſita, 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. Quòd 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 volũtatis 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. ca. 13. poſt medium. to. 5.

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 nõ ſit huiuſmodi appetitus. Illud autem reuocari poteſt in dubiũ, an ſpiritualis dolor in voluntate reſidens ſit actio à voluntate elicita, an potius ſit paſsio in voluntate merè paſsiue ſe habente ſuſcepta ab obiecto præſenti quod voluntas vt ſibi nociuum & malum deteſtatur? Hoc ſecũdum 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 elicitũ. 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 nõ eſt præſentis loci, pertinet enim ad 12. 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 econtrario 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 locũ. 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 quanuis Scriptura ſacra quando Deo tribuit dolorem, vt Geneſ. ca. 6. Tactus dolore cordis intrinſecus &c. interpretãda 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. Nequevllum inconueniens ſequitur, ſi conſtituamus verum dolorem in dæmonibus, quin potius conſonat miſerrimo 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, amoreq́; 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 appetẽdo huiuſmodi felicitatem.) Etenim cum Angelus cognoſcat cognitione quadam abſtractiua, quòd illa felicitas eſt maximum bonum, quo fruuntur 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 apprehẽditur 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 ſecundũ. Primò, quoniã pœna damni importat quãdam infinitatem, reſpondet enim culpæ, quæ ex parte obiecti infinitatẽ habet, ſed ille dolor nõ importat huiuſmodi infinitatẽ, ergo. Probatur minor. Quia dæmones dolent de amiſsione æternæ felicitatis, non quatenus felicitas illa eſt bonũ quoddam ſummũ vtpotè habens pro obiecto Deum, ſed quatenus eſt bonum quoddam perfectiuum naturæ eorum, & ſatiatiuum appetitus, at felicitas illa hoc modo conſiderata, non induit infinitatẽ, 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, quoniã ille dolor quò dæmon affligitur ex zelo inuidiæ eorum bonorũ quæ Angeli iuſti & homines participant, pertinet ad pœnã damni, quia non prouenit ex carentia diuinæ viſionis, ergo pertinet ad pœnã ſenſus. At dolor iſte non oritur ab aliqua

ab aliqua sensibili causa, sed ex apprehensione dæmonis inordinata, ergo. Verissima igitur differentia inter pœnã damni & pœnam sensus ea est, quòd damni pœna respondet peccato ex parte auersionis à Deo, sensus verò pœna respondet conuersioni ad bonum commutabile, quæin 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 pœnã 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 pœnã sensus, ergo. Iuxta hanc primam conclusionis partẽ 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 respõdet 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 propriã, 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 visionẽ 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 pœnã 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 vermẽ conscientiæ. Probatur, quia hic dolor respõdet peccato ex parte auersionis, ergo &c. Verum est, quòd si sermo fiat de dolore & mæstitia, quæ cõsequitur memoriam peccatorum, quatenus peccata considerantur meritoria pœnæ sensus, quam infligit ignis inferni, dicendum videtur, illum ad pœnam sensus pertinere, quia respondet peccato ex parte cõuersionis, cui adiuncta est pœna ignis inferni &c.

Ad argumenta in oppositum obiecta respõdetur, q vt dolor ille per se spectet ad pœnam damni, satis fuerit, illum consequi ad priuationem infiniti boni, imo & ad apprehensionem qua dæmones apprehendũt se ob propria scælera illo infinito bono priuatos. Itaq; illud bonum ex parte obiecti apprehensi est infinitum, & dolor qui prouenit ex hac parte etiã habet infinitatẽ. ¶ Ad secundum respondetur, quòd probat nostræ conclusionis partẽ priorem, nõ autẽ posteriorẽ expugnat.

DVbitatur secũdò circa solutionem ad primum, Vtrum dæmones lætentur & gaudeant de Victoria, quam reportant contra homines, quos in tentationibus superant. ¶ Arguitur primò pro parte affirmatiua ex testimonio Aug. lib. de Gene. cont. Manichæos cap. 17. dicente dæmones de tam infelici po-

A testate quã exercent super peccatores lætãtur. 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. ¶ Secũdò. Cum dæmones tentatione hominem vincunt, consequuntur id quod vehementer desiderabant: sed ad desiderij adimpletionem naturaliter cõsequitur 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
B dæmonibus ex bonis spiritualibus, quæ hominibus contingunt: sed dæmones possunt aliquando carere accidentali dolore, ergo & possunt affici gaudio illi dolori oppositio.

In hoc dubio moderni Theologi diuersimodè loquuntur, quidam enim propter argumenta facta admittunt dæmones affici quandoque gaudio & lætitia, addunt tamẽ illud gaudium esse fallax, & quasi phantasticum, vt inquit D. Tho. in 4. d. 45. art. 2. q. 1. ad 4. eò quòd ad illud continuò sequitur nouus cruciatus & dolor. Illa enim res de qua ad tẽpus tantisper gaudent, postea eos vehementer angit & torquet. Et ita inquit
C D. Augustinus supra, quòd inde maior pœna dœmonum est, quia de hac tam infelici potestate lætantur, insinuans quòd ex illa qualicunque lætitia nouus oritur cruciatus, ita vt in dæmonibus verum habeat proloquiũ 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 etiã de alio obiecto distincto: quod & Arist. 7. Ethicor. docuit, & experientia manifesta testatur: etenim qui vehemẽti dolore cruciatur & excessiua conficitur mæstitia, in nulla re delectatur: sed dæmones positi sunt in summo dolore, ve-
D hementiq; conficiuntur tristitia, ergo de nulla re gaudent; nisi fortè dicamus, quòd eorum dolor & tristitia mitigatur & remittitur, quod nulla ratione est admittendum: essentialis enim eorum miseria inuariata manet, semperq; sibi similis. Autores prioris sentẽtiæ huic argumento respondent, quòd dolor quo dæmones afficiuntur, est quidem summus secundùm intensionem proportionatam culpæ, non tamẽ est simpliciter summus, neque intensiuè, quia non adæquat totam capacitatem voluntatis, neque extensiuè, quia nõ dolent de omnibus rebus, & ita absque diminutione doloris & tristitiæ essentialis possunt gaudere & lætari accidenta
E liter 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 apparet possibile, quòd excessiuus dolor circa vnum obiectum, quanuis non sit simpliciter summus, admittat secum absque aliqua sui diminutione lætitiam & gaudiũ de alio obiecto, præsertim quãdo dolor & tristitia proueniũt ex priuatione summi boni, & ex aliquo actualiter infligente passionẽ immutando ipsum subiectum, cuiusmodi est dolor quo dæmones afficiuntur. Et confirmatur primò. Nam si in dæmonibus aliqua lętitia &

aliquod

aliquod gaudium reperiri poteſt, ſequitur, q̃ non ſint poſiti in ſtatu extremæ miſeriæ: conſequens autem nō eſt admittendum, ergo. Confirmatur ſecundò. Quoniã maximum miraculum aſſeritur à Theologis q̃ 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 & lætitiã formaliter, ſed cauſaliter. Volo dicere, dæmones lætari dicuntur & gaudere de victoria quam aſſequuntur aduerſus homines, quia victoria illa implet eorũ deſiderium, quo ex inuidiæ zelo deſiderant deturbare homines à cõſequutione regni cœleſtis, & huiuſmodi impletio deſiderij appellatur gaudium & lætitia, non formaliter, ſed cauſaliter: quia ſua natura cauſatiua eſt delectationis & gaudij, & de facto cauſaret ſi dæmonũ voluntas ab exceſsiuo quo conficiuntur dolore, non eſſet præuenta. Hanc expoſitionem colligo ex Diuo Thoma in 4. Sentent. ſupra, vbi in eo ſenſu dicit, dæmones lætari de malis noſtris, in quo dici ſolet Angelos beatos compati & dolere ſuper malis noſtris. At certum eſt Angelos beatos neq; compati neq; dolere formaliter, quia ſtatus eorum id non patitur. ¶ Ad ſecundum reſpondetur, ad minorem dicitur quòd quia ſubiectum eſt incapax lætitiæ & gaudij ſaltē loquēdo moraliter: idcirco non conſequitur de facto gaudiũ in dæmonibus, quãuis ad conſequutionē eius quod deſideratur, ex naturali cõſequio ſequi poſſet delectatio & gaudium in voluntate non impedita per ſummum dolorem. ¶ Ad tertium reſpondetur, quòd huiuſmodi gaudium directè quidem & immediatè non opponitur dolori eſſentiali dæmonum: at opponitur illi indirectè, & 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 reſpectu huius augmenti accidentalis locum habet timor in dæmonibus. Cæterum reſpectu eſſentialis ſupplicij & doloris ſiue pertinentis ad pœnam damni ſiue ad pœnam ſenſus, quia nulla vnquam futura eſt mutatio, 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 4.di.45.q. 1.ar.3.cõ. & ad 4. & diſt.47.q. 1.arti.3.q. 4.ad 2.

AD QVARTVM ſic proceditur. Videtur, q̃ aër iſte non ſit locus pœnalis dæmonum. Dæmon enim eſt natura ſpiritualis. Natura autē ſpiritualis non afficitur loco. 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.

A SED contra eſt quod Aug. dicit 3. ſuper Geneſ. ad lit. † quòd aër caliginoſus eſt quaſi carcer dæmonibus vſque ad tempus iudicij. lib. 3. ſuper Gen. c. 10. à medio, tomo. 3.

RESPONDEO dicēdum, quòd Angeli ſecundùm ſuam naturam medij ſunt inter Deũ & homines. Habet autem hoc diuinæ prouidentiæ ratio, quòd inferiorum bonum per ſuperiora procuretur. Bonũ autem hominis dupliciter procuratur per diuinam prouidentiam, vno modo directè: dum ſcilicet aliquis inducitur ad bonum, & retrahitur à malo, & hoc decenter fit per Angelos bonos: alio modo indirectè, dum ſcilicet aliquis exercetur impugnatus per impugnationem contrarij. Et hanc procurationem boni humani cõueniens B fuit per malos Angelos fieri, ne totaliter poſt peccatũ ab vtilitate naturalis ordinis excideret. Sic ergo dæmonibus duplex locus pœnalis debetur. Vnus quidē ratione 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 miniſteriũ Angelorum & exercitatio dæmonum. Vnde & vſque tunc & boni Angeli ad nos huc mittũtur, & dæmones in hoc aëre caliginoſo ſunt ad noſtrum exercitiũ. Licet eorum aliqui etiam nunc in inferno ſint ad torquendũ eos quos ad malum induxerunt, ſicut & aliqui boni C Angeli ſunt cum animabus ſanctis in cœlo. Sed poſt diem iudicij omnes mali tam homines quàm Angeli in inferno erunt, boni verò in cœlo.

AD primum ergo dicendum, quòd locus non eſt pœnalis Angelo aut animæ quaſi afficiens alterando naturam, ſed quaſi afficiens voluntatem contriſtando, dum Angelus vel anima apprehendit ſe eſſe in loco nō conuenienti ſuæ voluntati.

AD ſecundum dicendum, quòd anima ſecundùm ordinem naturæ non præfertur alteri animæ, ſicut dæmones ordine naturæ præferuntur hominibus. Vnde non eſt ſimilis ratio.

AD tertium dicendum, q̃ aliqui dixerũt, vſque ad D diem iudicij differri pœnam ſenſibilem, tam dæmonũ quàm animarũ, & ſimiliter beatitudinem Sanctorum differri vſq; ad diē iudicij. Quod eſt erroneum & repugnans 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, cõcedunt tamen de dæmonibus. Sed melius eſt dicendũ, q̃ idem iudicium ſit de malis animabus & malis Angelis: ſicut idē iudiciũ eſt de bonis animabus & bonis Angelis. Vnde dicendũ eſt, q̃ ſicut locus cœleſtis pertinet ad gloriã Angelorum, tamē gloria eorũ non minuitur cùm ad nos veniunt: quia cõſiderant illũ E locũ eſſe ſuum, eo modo quo dicimus honorē epiſcopi nō minui dum actu non ſedet in cathedra. Similiter dicendum eſt, q̃ dæmones, licet non actu alligentur gehennali igni, dum ſunt in aëre iſto caliginoſo: tamē ex hoc ipſo quòd ſciunt illam alligationē ſibi deberi, eorũ pœna nō diminuitur. Vnde dicitur in quadam gloſ. † Iacobi 3. quòd portant ſecum ignem gehennæ quocunque vadant. Nec eſt contra hoc, quòd rogauerunt Dominum, vt non mitteret eos in abyſſum: vt dicitur Luc. 8. quia hoc petierunt reputātes ſibi pœnam, ſi excluderentur à loco in quo poſſunt hominibus nocere. Vnde Matth. 8. dicitur, quòd deprecabantur eum, ne expelleret eos extra regionem. In gloſ. ordinaria ſuper illud, inflammat rotam.

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 vniversi dæmones & damnati erunt in inferno.

COMMENTARIVM.

DVbitatur primò circa primam conclusionem, Vtrùm infernus sit aliquis vnus locus corporeus ad puniendum dæmones paratus, & quãta certitudine id tenendum sit? ¶ Arguitur primò & probatur quòd hæc veritas saltem non sit certa secundùm fidem. Sancti Patres de hac re differentes 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 futurus 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 corporibus exutæ deferantur ad loca inuisibilia, an vero ad corporalia. Item Greg. lib. 4. Dialogor. ca. 42. rogatus à suo diacono vbi esset infernus, respondet, se nõ audere definire ex propria sententia, ergo cum sancti Patres rem istam in dubium reuocent, non est asserendũ eam ad fidem spectare. ¶ Secundò. Si secundùm fidem constaret, infernum esse vnum ac determinatum locũ corporeum, constaret etiam illum in determinata parte mundi situm esse: hoc autem non constat, ergo. Probatur minor. Nam D. Chrysost. in homil. de præmijs Sanctorum, quæ habetur in 3. tomo, docet infernum esse extra totum istum mũdum, & in imperfecto hom. 53. super Matth. hoc ipsum docet. In quo sensu exponit illa verba Matt. 25. Ligatis manibus & pedibus mittite eum in tenebras exteriores. Inquit Chrys. quare non dixit in tenebras inferiores? Respondet, quoniam infernus est extra istum orbem. ¶ Tertiò. Locus corporeus non est aptus ad puniendum in eo spirituales substantias, quia est illis improportionatus, ergo non est credibile Deum instituisse huiusmodi locum ad dæmonum 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 indignũ censebant diuina bonitate, vt tam acriter peccatores puniret. Meminit huius erroris D. Chrys. hom. 48. 49. & 50. ad populum Antioch. Ad quẽ errorem reduci potest sententia, quam vt refert Alfonsus de Castro libro aduersus hæreses, verbo infernus, hæresi prima, docuerunt quidam Almaricus & hæretici Albanenses. Quam etiam docuit Phylon Iudæus in libro de congressu quærẽdæ eruditionis gratia. Cuius verba refert Sixtus Senen. in Bibliotheca sancta lib. 5. annotatione 93. & annotatione 229. refert in eundem errorem Origenem in lib. 2. Periarchon & hom. 9. in diuersos. Dicebant isti post hãc vitam nullum superesse infernum, sed ipsum peccatum seu conscientiam peccati appellari spiritualiter infernum, & sententiam statuentem infernum corporeum fabulam appellat Phylon vbi supra. ¶ Secundus error asserebat infernũ quidem esse deputatum punitioni delinquentium siue Angelorum siue animarum, illum tamen non esse corporeum D. Aug. lib. super Genes. ad lit. vbi supra meminit huius sententiæ, neque videtur illam existimare errorem. ¶ Tertius error affirmabat infernum esse quidem locũ corporeum, non tamen esse vnicũ, in quo omnes damnati puniuntur, sed in diuersis locis diuersi puniuntur damnati iuxta qualitatem peccatorũ. Meminit huius erroris Abulensis in lib. de statu animarum, & in Paradoxa. 5. c. 90. & sequentibus. Mouebantur nonnulli in hanc sentẽtiam propterea quod Greg. 4. lib. Dialogorum 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 perueniant æternam. ¶ Quartus error asseruit, infernum constitui super quatuor elemẽta mundi, imò super aliquot orbes cœlestes. Nam constituebat illum in cœlo Martis, vbi autores huius sententiæ putabant maximè vigere vim & naturã ignis. Meminit huius erroris Abulens. vbi supra quẽ dumtaxat docuerunt quidã Poetæ & Philosophi antiqui. ¶ Quintus error asseruit, infernum non esse aliquem determinatum locum, sed totũ istum visibilem vniuersum. Meminit huius erroris Irenæus lib. 5. contra Valen. in fine. ¶ Sextus error asseruit, infernum esse positum extra totum istũ mundum Origenes in tract. 33. super Matth. in fine dicit quosdã autores hanc sententiam affirmasse. Fuerunt etiam alij errores antiquorũ philosophorũ & præsertim Poetarum, quos & refert & confutat Abulen. locis citatis.

Sed his omnibus deliramẽtis prætermissis statuitur prima conclusio. Secundùm fidem asserendum est esse quendam specialem locum in quo damnati omnes pœnas 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 literis sacris Psal. 6. In inferno autẽ quis confitebitur tibi. Sapient. 5. Talia dixerunt impij in inferno. Lucæ 16. Mortuus est autem diues, & sepultus est in inferno. Abacuc cap. 2. Qui dilatat sicut infernus os suum. Huiusmodi sunt innumera loca in Sacra scriptura. Secũdò probatur ex communi consensu Ecclesiæ, cõciliorum, Pontificum, Sanctorum Patrum & fidelium: omnes enim præsupponũt tanquam fidei veritatem aliquem vnum locum deputatum esse omnium damnatorum punitioni. Probatur tertiò optima congruentia. Ad diuinam iustitiam pertinet punire malos, sicut & præmia conferre bonis, ergo sicut Deus constituit communem quendam locum, in quo iusti præmia reportarent suorum 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 prælium inter bonos & malos Angelos in cœlo, bonis Angelis in ipso cœlo permanẽtibus, 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

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 terrę 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.& cęteris 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 diues 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

nentur corpora, sed modo spirituali proportionato ipsis spiritibus. ¶ Ad secundum respondetur primò, nō esse legitimam consequentiam, quòd si certa fide tenemus infernum esse locum determinatū & 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 etiā 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, q; 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 damnatorū, sed etiam sunt tenebræ exteriores per carentiam lucis sensibilis. Docet enim Basil. super Psal. 33. quòd ignis inferni habet quidem combustionem, sed tamē 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 damnatorū reassument corpora obscura & tenebrosa. Tertiò dicitur secundùm Augustinum, lib. 20. de Ciuit. cap. 22. quòd vocantur tenebræ exteriores, quia in illis erunt animæ damnatorū extra illam lucem & gaudium, de quo dicitur Matth. 25. seruo 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 secundò. Vtrùm ignis inferni qui dæmones & animas damnatorum cruciat, sit corporeus & materialis, veruq; 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 sentētiæ 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 nō recedit Duran. in 4. dist. 44. q. 11. nam licet dicat in inferno reperiri materialem & corporeū 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 sententiā 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 cōsequutione 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, & contēptu Dei, ergo eorum pœna debet tantùm posita esse in tristitia, quam habeant de carentia Dei quem cōtempserunt, & in displicentia sua. ¶ Tertiò. Pœna ignis inferni proponitur in scriptura vt summum malum pœnæ, & vt supplicium directè oppositū summæ felicitati, ergo ille ignis tantū designat carētiam 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 explicāda sunt per metaphoram, ergo etiā id quod dicitur de igne. Consequētia patet ex paritate rationis. Antecedens probatur. Vermis damnatorū de quo fit mentio Isai. vlti. & Marci 5. ab omnibus sanctis exponitur metaphoricè, vt significet remorsum cōscientiæ, qui ex putredine peccatorum quasi vermis oritur corrodens animam. Et videtur vrgere hoc argumentum, eò quòd Sacra scriptura eodē modo loquitur de igne & de verme. Vermis (inquit Isaias) nō 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 interpretāda metaphoricè, quia nō 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 tādem ex D. Aug. lib. 20. de Ciuit. ca. 16. vbi inquit, neminē scire posse cuiusmodi sit ignis ille. Et lib. 21. c. 10. exponens illa verba diuitis epulonis, Quia crucior in hac flāma, dicit, qualis oculus, qualis digitus, qualis lingua, talis conuenienter exponi potest & flamma. Constat autē, 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

æternum

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 errori.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 cùm 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 communem 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 mittèdi 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 fortaſsis 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 ſolùm 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

propor-

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 ſupplicĩũ. 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 pœna 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. Qui tamen infra. c. 49. addit, q̃ ſi ibi eſt aliqua lux, eſt valde puſilla, & quæ nõ verè expellit tenebras, nec delectat, ſed potiùs 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, poſteà tamen in alijs locis docet expreſsè 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 expreſsè 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 ſine 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 materię, in quo ignis inferni prę ſefert quãdam immaterialitatem. Secũdò poteſt intelligi Damaſcenus, q̃ vocat illum ignẽ immaterialem, non quoad ſubſtantiã, ſed quoad modum & effectum punitionis: punit enim corpora quadam actione quaſi 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-

portio, qualis non reperitur inter corpus & ſpiritum, 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, & ſit ſecundum argumẽtum. Nullum inſtrumentum poteſt operari virtute ſuperioris agentis circa aliquod ſubiectum, niſi virtute ſua poſsit 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 ſuperioris agentis. Maior aſſeritur expreſsè à D. Tho. ſupra quæſt. 45. artic. 5. ab ipſoque ibidem efficaciter probatur. ¶Tertiò. Dato quòd ignis vt inſtrumentum Dei poſsit 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 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, & dolorem in illis. Confirmatur primò. Dolor & triſtitia non eſt aliud quàm renitentia voluntatis contra nociuum 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 præſuppoſito obiecto proprio & formali doloris: hoc autem eſt nociuum præſens apprehenſum vt tale, ergo. Quod ſi 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, idcirco 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 diſcõuenientis, 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 fortè 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 cruciatus 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 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 ſpiritualis 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 cor pori 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 eius ſentẽtia relinquẽda eſt tanquã obſcura & indeciſa.

Quarta ſententia docet, ignem vt inſtrumentum virtutis diuinæ imprimere dæmonibus & animabus qualitatem quandam ſpiritualem diſcõuenientem naturæ ipſorum, ex cuius apprehenſione reſultat ingens dolor & triſtitia in illis, & ignis quatenus imprimit hanc qualitatem eſt nociuus & diſcõueniens 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 dæmones, eſſe accipiendam metaphoricè, ita quòd carentia diuinæ viſionis, quæ illos vehemẽter cruciat metaphoricè appellatur ignis 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, & triſtantur 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 certè 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, quòd 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 illã 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 propoſita, 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.

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 fit corpore mediante. Præterea arguitur tertiò. Dæmones, qui ſunt in hoc aëre 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 quòd 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 primùm, 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 voluntariè, eſt expreſsè 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 hîc adducit D. Tho. ad tertium: ſed hæc ſolutio eſt expreſsè contra D. Thom. hîc 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, quod 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. expreſiſsimè 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 effectiuè 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 adno tauerim 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. Hierony. 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 prætereà 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 ſecundùm 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 ſuſcipientes ab illo pœnam. & Greg. 4. dialog. c. 29. dicit, q̃ ex igne viſibili ardor inuiſibilis trahitur, & anima non ſolùm 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 augeſcet poſt diem iudicij, quod videtur inconueniens admittere. Probatur ſecũdo idẽ antecedens.Quod Deus poteſt facere cum cauſa ſecũda,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 cruciet. 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 ſuſcipere 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 augeſcet 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-

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, ꝙ 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, ꝙ 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, ꝙ in dæmonibus nõ magnam præſefert 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, ꝙ 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 ꝙ 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 ſuę 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 ſecũdùm 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, ꝙ 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 ſecundò. 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 ſuppliciũ 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 grauiùs peccauerunt, quam illi qui permittuntur permanere in aëre caliginoſo. Caiet. explicans illa verba D. Pet. citata videtur etiam ſentire, quòd dæmones qui verſantur in aëre, non adhuc acceperunt vltimum ſupplicium inferni. Cæterum oppoſitam ſententiam expreſsè 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 iſte 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, quòd D. Auguſtinus loquitur de ſupplicio accidentali, quod citra dubium augmentabitur poſt diem iudicij. Ad confirmationem reſpondetur, quòd 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 reſpõdetur 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 ſolùm 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 ſexagintaquatuor 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.



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. I. 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.

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 *Dimissi eos secundùm 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 seipsum 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 *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 feſtiuitatem. 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 eſt 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 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 reuelabit tibi.tom.1.948.B.*

Tu es Petrus & ſuper hanc petram ædificabo eclecſiam meam.tom.1.92.E.

Quid prodeſt homini ſi vniuerſum 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 Euangeliũ 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 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 nō 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 nō 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 hominū. 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 *Ei 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.*

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.1.8001.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.*

Fide

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 nõ 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 eũ 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 ſciẽtias. 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 primã. 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 vnã 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 duç. 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 eſſentiã 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 nõ producit per ſe ſubſtantiã. 2. 16. C.

Agens operari per inſtrumentum in quo conſiſtat. 2. 48. A.

Differentia inter agẽs 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 quãdo intret definitionẽ analogi. ibidẽ.

Analogatum quomodo intret diffinitionem analogi. vbi ſupra. E.

ANGELI ſuppoſitum diſtinguitur realiter ab eius natura. 1. 207. B.

In angelis à quo ſumãtur genus & differẽtia. 1. 249. B.

Angelus ex natura ſua eſt incorruptibilis. 1. 322. D.

Angeli quæ operationes cõmẽſurentur 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 nõ 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 licèt non ſit veritas fidei, magis tamen conformatur doctrinæ ſanctorum. 2. 131. E.

Angelorum numerum excedere numerũ animarum rationalium eſt valde cõſentaneum fidei. 2. 138. A.

Angelos omnes ſpecie inter ſe differre. 2.135.E.
Angelus propriè eſt indiuiduum & prima ſubſtantia. 2.138.A.
Angelica forma quomodo dicatur conſtituere indiuiduum. ibidem.B.
Angelorum plura indiuidua in eadem ſpecie, an poſſint dari de potentia Dei. ibidem.E.
Angelos ſua natura eſſe incorruptibiles. 2.142.B.
Angelos eſſe incorporeos eſt probabilius ſecundùm 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 forment 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 indiuidua 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 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 ſpeculati ui 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 quãtum 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, nõ 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 ſequutũ 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 cõſiſtat: & 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 nõ 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 cõuerti, & 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.

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 uideat 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 imperfectus eſt omnibus viuentibus licèt oppoſitum probabile ſit de cœteris 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 inſuſam 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 anihilandum. 2.51.D.
Esse principium creaturarum per modum causæ exemplaris cui personæ diuinæ conueniat. 2.59.E.
Nulla creatura quæ ex natura 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.

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 ſciuit 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 abſolutè 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 q̃ 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 & ſecundùm 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 intilligibilis 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 depẽdent 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 qua 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, & ſecundùm eſſe naturale, & ſecundùm 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 præſciẽtia 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. to. 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 ſolùm eſt in Patre. 1.1105.A.
Non tamen inde colligitur quòd ſit aliqua perfectio in Patre quæ non ſit in Filio. ibidem.C.
Generationis duplex finis. 2.23.E.
GENERIS ratio ſumitur à materia, ſicut ratio differentiæ à forma. 1.246.B.

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.
Licèt in homine ſit deſiderium quoddam conditionale,& potentia obedientialis vt poſsit eleuari 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 ſecundùm 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 ponẽdę in mẽte diuina. 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 quòd 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 ſecundùm 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 crucianda 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.
Inpoſsibile ſecundùm ſe,requirit quòd illo dato dentur duæ contradictoriæ. 1.820.E.
INDIVIDVATIONIS primum principium eſt materia ſignata. 1.191.A.
Indiuiduum 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 ſecundùm magnitudinem aut multitudinẽ eſt impoſsibile ſaltem ſecundùm 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 eleuari ad actionem tranſeuntem in ſpiritum, non tamen ad actionem immanentem. 1.386.D.
Inſtrumenti ratio quæ ſit. 2.48.B.

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 immediatè 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 rẽ 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 quòd terminetur immediatè 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.

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. to.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 detruſſas 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 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 diuinā inſpirationē. 1.723.E.
PECCATVM an ſit præter intētionem 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 etiā 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 cōueniant. to.2.111.E.
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 rationē ſunt à noſtris diſtinctæ. ibidem.C.
Perfectiones Dei nec inter ſe nec ab eſſentia diſtinguuntur formaliter. 2.904.C.
PERMISSIO cadendi in peccatum quid ſit. to.1.718.A.
PERSONÆ diuinæ ſe ipſis diſtinguūtur quare eſt negandum. 1.1067.B.
Perſonæ diuinę primo & per ſe nec diſtinguuntur nec conſtituuntur per origines. ibidem.D.
Perſonæ diuinæ diſtinguuntur per origines ſecūdario. ibidem.E.
Proprietates conſtituentes perſonas non abſtrahunt à relatiuo & abſoluto. 1.1068.A.
Perſona quid importet in ſua ratione formali.1.1074.
Perſona diuina cōſtituitur per relationem. 1.1075.E.
Proprietates conſtitutiuæ perſonarum concipiuntur à nobis conceptu abſoluto. 1.1076.A.
Perſonalis ſubſiſtētia 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 infinitā 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 illàm recipiendā,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 dicūtur deleri de libro vitæ. 1.812.A.
PROCESSIONEM amoris in diuinis nō debere dici generationem,eſt de fide. 1.870.E.
Proceſsiones in diuinis ſunt differentes quaſi ſecūdùm ſpeciē propter differentiam proprietatū perſonaliū. 1.880.A.
Proceſsiones diuinæ non diſtinguuntur ſe ipſis per ſe primo. 1.881.C.
Ordo originis eſt ratio propter quam per ſe primò diſtinguuntur proceſsiones. ibidem.D.
Proceſsiones poſſunt dici diſtinctæ ſe ipſis licèt nō per ſe primò. ibidem.E.
Proceſsiones diuinę poſſunt etiā diſtingui per reſpectū 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 modū 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.
Propheticū lumen niſi cum fidei lumine vel gloriæ nō poteſt efficere hominem Theologum. 1.54.C.
PROPOSITIONES in quibus natura de ſuppoſito,prædicatur nō ſolum ſunt falſæ in ſenſu formali ſed etiam in ſenſu identico. 1.203.E.
Propoſitio de præterito, in qua prædicatum nō eſt de ratione ſubiecti, non eſt omnibus modis neceſſaria ſed ſuppoſito 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-

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 cōſideratione 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 ſecūdùm 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. E.
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. 1.1081.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 cõpoſitis 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 ſuggeſsit 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 cõueniẽter vtitur metaphoris. 1.133.E.
Scriptura ſacra ſub vna litera duos ſenſus continet. to.1.139.D.
In Sacra ſcriptura reperiũtur 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 Sanctorũ expoſitioni repugnare. 1.147.B. 151.D.
In Scriptura pauciſunt 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.
Sapiẽtiæ humanæ ſuperioritas in quo cõſiſtat. 1.73.C.
Sapientia quomodo dicatur genita. 1.839.C.
Saplentia quare dicatur mobilis. ibidem.E.
SCHOLASTICORVM autoritas ſi in contrarium ſint alij, non plus valet quã eorũ ratio. 1.125.E
Scholaſticorum communi ſententiæ contradicere an liceat. 1.26.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 differẽtia. to.1.57.A.
Scientiæ practicæ obiectum quid requirat. 1.62.A.
Scientia non requirit vt cõſideret 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 plurimũ 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, nõ 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 accidẽs 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 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 procedat 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.
Suppoſita 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. 1.111.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 multò probabilius eſt. 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 & obiectū 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 diuinū 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 & falſitas diuerſimodè 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 mēſuratur 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 nō. Vbi ſupra.
Viſio beata, vide Lumen gloriæ.
Viſio beata nō 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 totā 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 bonorū 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 differāt. 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 cōſequitur 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 nō 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 nō conſtituit duplicem rationem potentiæ. 1.1094.C.
Voluntatis firmitas quam habent confirmati in gratia perficit libertatem. ibid.D.
Voluntatis firmitas quæ conſtituit operationem ſimpliciter neceſſariā quomodo tollat libertatem. ibid.
Voluntas an debeat dici natura. 2.385.C.
VVLGATA editio, vide Scriptura ſacra.

Bañes. In Priman

71