

S. THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI ORD. PRÆD.

QUÆSTIONES DISPUTATÆ

ET

QUÆSTIONES DUODECIM QUODLIBETALES

CUM INDICE ARTICULORUM ET MATERIARUM

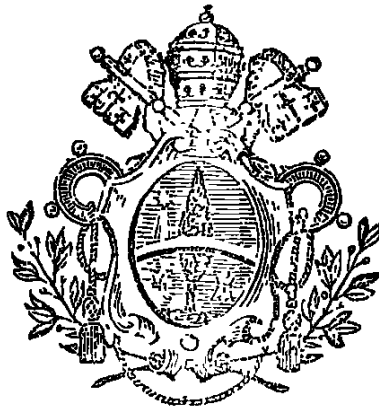
IN EIS CONTENTARUM

AMPLISSIMO ET LOCUPLETISSIMO

AD FIDEM OPTIMARUM EDITIONUM DILIGENTER RECUSÆ

Volumen I.

DE POTENTIA DEI



TAURINI  
TYPOGRAPHIA PONTIFICIA  
PETRI MARIETTI

LONDINUM  
*Apud* BURNS & OATES  
28 Orchard Street, Portmann Square

1895





## *Bibliothèque Saint Libère*

<http://www.liberius.net>

© Bibliothèque Saint Libère 2011.

Toute reproduction à but non lucratif est autorisée.



S. THOMÆ AQUINATIS  
QUÆSTIONES DISPUTATÆ

---

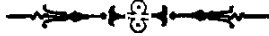
VOL. I.



# SANCTI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

## QUÆSTIONES DISPUTATÆ



### I. — DE POTENTIA DEI.

#### QUÆSTIO I.

##### DE POTENTIA DEI.

(*Et habet septem articulos.*)

Primo enim quæritur, utrum in Deo sit potentia; — 2<sup>o</sup> utrum potentia Dei sit infinita; — 3<sup>o</sup> utrum ea quæ sunt naturæ impossibilia, Deo sint possibilia; — 4<sup>o</sup> utrum judicandum sit aliquid possibile vel impossibile, secundum causas inferiores vel superiores; — 5<sup>o</sup> utrum Deus possit facere quæ non facit, et dimittere quæ facit; — 6<sup>o</sup> utrum Deus possit facere quæ alii faciunt, ut peccare, ambulare, etc.; — 7<sup>o</sup> utrum Deus dicatur omnipotens.

##### ART. I. — UTRUM IN DEO SIT POTENTIA.

Movetur quæstio de potentia Dei:

1. Quæritur, utrum in Deo sit potentia. Et videtur quod non. Potentia enim est operationis principium. Sed operatio Dei, quæ est ejus essentia, non habet principium, quia neque est genita neque procedens. Ergo in Deo non est potentia.

2. Præterea, omne perfectissimum est Deo attribuendum, secundum Anselmum (in *Monol.*, cap. xiv). Ergo quod respicit aliquid se perfectius, non debet Deo attribui. Sed omnis potentia respicit se

perfectius, scilicet passivam formam et activam operationem. Ergo potentia Deo attribui non potest.

3. Præterea, potentia est principium transmutandi in aliud secundum, quod est aliud: secundum Philosophum (in *V Metaph.*, text. 17); sed principium relatio quædam est; et est relatio Dei ad creaturas, prout significatur in potentia creandi vel movendi. Nulla autem talis relatio est in Deo secundum rem, sed solum secundum rationem. Ergo potentia non est in Deo secundum rem.

4. Præterea, habitus est perfectior potentia, utpote operanti propinquior. Sed habitus non ponitur in Deo. Ergo nec potentia.

5. Præterea, nihil debet in Deo significari per quod derogetur ejus primitiæ vel simplicitati. Sed Deus, in quantum est simplex, et primum agens, agit per essentiam suam. Ergo non debet significari agere per potentiam, quæ saltem secundum modum significandi super essentiam addit.

6. Præterea, secundum Philosophum (in *III Phys.*, text. 32), in perpetuis non differt esse et posse: multo minus ergo in divinis. Sed ubi est eadem res, debet esse idem nomen a digniori sumptum.

Dignius autem est essentia quam potentia: quia potentia essentiæ advenit. Ergo in Deo debet nominari essentia tantum, non autem potentia.

7. Præterea, sicut materia prima est pura potentia, ita Deus est purus actus. Sed prima materia secundum essentiam suam considerata, est denudata ab omni actu. Ergo Deus in essentia sua consideratus, est absque omnipotentia.

8. Præterea, omnis potentia ab actu separata est imperfecta: et ita, cum nihil imperfectum Deo conveniat, talis potentia in Deo esse non potest. Si ergo in Deo est potentia, oportet quod semper sit actui conjuncta: et ita potentia creandi est conjuncta actui semper; et sic sequitur quod ab æterno creavit res; quod est hæreticum.

9. Præterea, quando aliquid sufficit ad aliquid agendum, superflue aliquid superadditur. Sed essentia Dei sufficit ad hoc quod Deus per eam aliquid agat. Ergo superflue ponitur in eo potentia per quam agat.

10. Sed dices, quod potentia non est aliud quam essentia secundum rem; sed solum secundum modum intelligendi. — Sed contra, omnis intellectus cui non respondet aliquid in re, est cassus et vanus.

11. Præterea, prædicamento substantiæ est nobilius aliis prædicamentis. Sed Deo non attribuitur, ut Augustinus dicit (lib. VII de Trin., cap. v). Multo ergo minus prædicamentum qualitatis. Sed potentia est in secunda specie qualitatis. Ergo Deo attribui non debet.

12. Sed dices quod potentia quæ Deo attribuitur, non est qualitas, sed Dei essentia, sola ratione differens. — Sed contra, aut isti rationi aliquid respondet in re, aut nihil. Si nihil ratio vana est. Si autem aliquid in re ei respondet, sequitur quod aliquid in Deo sit potentia præter essentiam, sicut ratio potentiæ est præter rationem essentiæ.

13. Præterea, secundum Philosophum (lib. IV Topic., cap. v, circa med.), omnis potestas et omne effectivum est propter aliud eligendum. Nullum autem hujusmodi Deo convenit: quia ipse non est propter aliud. Ergo potentia Deo non convenit.

14. Præterea, virtus a Dionysio (in lib. cælest. Hierar., cap. xi, circa med.) ponitur media inter substantiam et ope-

rationem. Sed Deus non agit per aliquod medium. Ergo non agit per virtutem; et ita nec per potentiam: et sic potentia non est in Deo.

15. Præterea, secundum Philosophum (in XII Metaph., lib. IX, cap. ii, et lib. V, cap. xvii) potentia activa, quæ soli Deo potest competere, est principium transmutationis in aliud, secundum quod est aliud. Sed Deus agit sine transmutatione: sicut patet in creatione. Ergo Deo potentia activa attribui non potest.

16. Præterea, Philosophus (ibidem) dicit, quod ejusdem est potentia actionis et passionis. Sed potentia passionis Deo non convenit. Ergo nec potentia actionis.

17. Præterea, Philosophus (ibidem) dicit, quod potentiæ activæ est contraria privatio. Sed contraria nata sunt fieri circa idem. Cum ergo in Deo nullo modo sit privatio, non erit ibi potentia.

18. Præterea, Magister dicit (in 1 dist., II lib.) quod agere non proprie competit Deo. Sed ubi non est actio, ibi non potest esse potentia activa nec passiva, ut patet. Ergo nulla.

Sed contra est quod dicitur in Psal. lxxxviii, 9: *Potens es, Domine, et veritas tua in circuitu tuo.*

Præterea, Matth. iii, 9: *Potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abraham.*

Præterea, omnis operatio ab aliqua potentia procedit. Sed Deo maxime convenit operari. Ergo Deo maxime potentia convenit.

Rospondeo. Ad hujus quæstionis evidentiam sciendum, quod potentia dicitur ab actu: actus autem est duplex: scilicet primus, qui est forma; et secundus, qui est operatio: et sicut videtur ex communi hominum intellectu, nomen actus primo fuit attributum operationi: sic enim quasi omnes intelligunt actum: secundo autem exinde fuit translatum ad formam, in quantum forma est principium operationis et finis; unde et similiter duplex est potentia; una activa cui respondet actus, qui est operatio; et huic primo nomen potentiæ videtur fuisse attributum: alia est potentia passiva, cui respondet actus primus, qui est forma, ad quam similiter videtur secundario nomen potentiæ devolutum. Sicut autem nihil patitur nisi ratione potentiæ passivæ, ita nihil agit nisi ratione actus primi, qui est forma. Dictum est



enim, quod ad ipsum primo nomen actus ex actione devenit. Deo autem convenit esse actum purum et primum; unde ipsi convenit maxime agere, et suam similitudinem in alias diffundere, et ideo ei maxime convenit potentia activa; nam potentia activa dicitur secundum quod est principium actionis. Sed et sciendum, quod intellectus noster Deum exprimere nititur sicut aliquid perfectissimum. Et quia in ipsum devenire non potest nisi ex effectuum similitudine; neque in creaturis invenit aliquid summe perfectum quod omnino imperfectione careat: ideo ex diversis perfectionibus in creaturis repertis, ipsum nititur designare, quamvis cuilibet illarum perfectionum aliquid desit; ita tamen quod quicquid alicui istarum perfectionum imperfectionis adjungitur, totum a Deo amoveatur. Verbi gratia esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens; substantia autem aliquid subsistens significat sed alii subjectum. Ponimus ergo in Deo substantiam et esse, sed substantiam ratione subsistentiæ non ratione standi; esse vero ratione simplicitatis et complementi, non ratione inhærentiæ, quæ alteri inhæret. Et similiter attribuimus Deo operationem ratione ultimi complementi, non ratione ejus in quod operatio transit. Potentiam vero attribuimus ratione ejus quod permanet et quod est principium ejus, non ratione ejus quod per operationem completur.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia non solum est operationis principium, sed etiam effectus; unde non oportet, quod si potentia in Deo ponitur quæ sit effectus principium, quod essentiæ divinæ quæ est operatio, sit aliquid principium. Vel dicendum, et melius, quod in divinis invenitur duplex ratio. Una realis, illa scilicet qua personæ ad invicem distinguuntur, ut paternitas et filio; alias personæ divinæ non realiter sed ratione distinguerentur, ut Sabellius dixit. Alia rationis tantum, quæ significatur, cum dicitur quod operatio divina est ab essentia divina, vel quod Deus operatur per essentiam suam. Præpositiones enim quasdam habitudines designant. Et hoc ideo contingit, quia, cum attribuitur Deo operatio secundum suam rationem quæ requirit aliquid

principium, attribuitur etiam ei relatio existentis a principio, unde ista relatio non est nisi rationis tantum. Est autem de ratione operationis habere principium, non de ratione essentiæ; unde licet essentia divina non habeat aliquid principium neque re neque ratione, tamen operatio divina habet aliquid principium secundum rationem.

Ad secundum dicendum, quod licet omne perfectissimum sit Deo attribuendum, non tamen oportet quod omne illud quod Deo attribuitur, sit perfectissimum; sed oportet quod sit conveniens ad designationem perfectissimi, ad quod competit aliquid ratione suæ perfectionis quod habet aliquid se perfectius, cui tamen deest illa quam aliud habet.

Ad tertium dicendum, quod potentia dicitur principium, non quia sit ipsa relatio quam significat nomen principii, sed quia est id quod est principium.

Ad quartum dicendum, quod habitus numquam est in potentia activa, sed solum in passiva, et ea est perfectior: talis autem potentia Deo non attribuitur.

Ad quintum dicendum, quod ista sunt impossibilia, quod Deus ponatur agere per essentiam suam, et quod non sit in Deo potentia: hoc enim quod est actionis principium, potentia est: unde essentia divina ex hoc ipso quod ponitur Deus per ipsam agere, ponitur esse potentia. Et sic ratio potentiæ in Deo non derogat neque simplicitati neque primitiæ ejus, quia non ponitur quasi aliquid additum essentiæ.

Ad sextum dicendum, quod cum dicitur, quod in perpetuis non differt esse et posse, intelligitur de potentia passiva; et sic nihil facit ad propositum, quia talis potentia non est in Deo. Tamen quia verum est quod potentia activa est idem in Deo quod ejus essentia, ideo dicendum, quod licet essentia divina et potentia sint idem secundum rem, tamen quia potentia maxime modum significandi addit, ideo speciale nomen requirit: nam nomina respondent intellectibus, secundum Philosophum (1 Periher., in princ.).

Ad septimum dicendum, quod ratio illa probat quod in Deo non sit potentia passiva, et hoc concedimus.

Ad octavum dicendum, quod potentia Dei semper est conjuncta actui, id est operationi (nam operatio est divina es-

sentia); sed effectus sequuntur secundum imperium voluntatis et ordinem sapientiæ. Unde non oportet quod semper sit conjuncta effectui, sicut nec quod creaturæ fuerint ab æterno.

Ad nonum dicendum, quod essentia Dei sufficit ad hoc quod per eam Deus agat, nec tamen superfluit potentia: quia potentia non intelligitur quasi quædam res addita supra essentiam, sed superaddit secundum intellectum solam relationem principii: ipsa enim essentia ex hoc quod est principium agendi, habet rationem potentiæ.

Ad decimum dicendum, quod intellectui respondet aliquid in re dupliciter. Uno modo immediate, quando videlicet intellectus concipit formam rei alicujus extra animam existentis, ut hominis vel lapidis. Alio modo mediate, quando videlicet aliquid sequitur actum intelligendi, et intellectus reflexus supra ipsum considerat illud. Unde res respondet illi considerationi intellectus mediate, id est mediante intelligentia rei: verbi gratia, intellectus intelligit naturam animalis in homine, in equo, et multis aliis speciebus: ex hoc sequitur quod intelligit eam ut genus. Huic intellectui quo intellectus intelligit genus, non respondet aliqua res extra immediate quæ sit genus; sed intelligentiæ, ex qua consequitur ista intentio, respondet aliqua res. Et similiter est de relatione principii quam addit potentia supra essentiam: nam ei respondet aliquid in re mediate, et non immediate. Intellectus enim noster intelligit creaturam cum aliqua relatione et dependentia ad Creatorem: et ex hoc ipso quia non potest intelligere aliquid relatum alteri, nisi e contrario reintelligat relationem ex opposito, ideo intelligit in Deo quamdam relationem principii, quæ consequitur modum intelligendi, et sic refertur ad rem mediate.

Ad undecimum dicendum, quod potentia, quæ est in secunda specie qualitatis, non attribuitur Deo: hæc enim est creaturarum, quæ non immediate per formas suas essentielles agunt, sed mediantibus formis accidentalibus: Deus autem immediate agit per suam essentiam.

Ad duodecimum dicendum, quod diversis rationibus attributorum respondet aliquid in re divina, scilicet unum

et idem. Quia rem simplicissimam, quæ Deus est, propter ejus incomprehensibilitatem, intellectus noster cogitur diversis formis repræsentare; et ita istæ diversæ formæ quas intellectus concipit de Deo, sunt quidem in Deo sicut in causa veritatis, in quantum ipsa res quæ Deus est, est repræsentabilis per omne istas formas; sunt tamen in intellectu nostro sicut in subjecto.

Ad decimumtertium dicendum, quod Philosophus intelligit de potentiis activis et effectivis, et hujusmodi, quæ sunt in artificialibus et in rebus humanis: nam nec etiam in rebus naturalibus verum est quod potentia activa sit semper propter suos effectus. Ridiculum enim est dicere, quod potentia solis sit propter vermes, qui ejus virtute generantur: multo minus divina potentia est propter suos effectus.

Ad decimumquartum dicendum quod potentia Dei non est media secundum rem, quia non distinguitur ab essentia, nisi ratione; et ex hoc habetur quod significetur ut medium. Deus autem non agit per medium realiter differens a se ipso: unde ratio non sequitur.

Ad decimumquintum dicendum, quod duplex est actio. Una quæ est cum transmutatione materiæ; alia est quæ materiam non præsupponit; ut patet in creatione: et utroque modo Deus agere potest, ut infra patebit. Unde patet quod Deo recte potentia activa potest attribui, licet non semper agat transmutando.

Ad decimumsextum dicendum, quod Philosophus non loquitur universaliter, sed particulariter, quando scilicet aliquid movet se ipsum, sicut animal. Quando autem aliquid movetur ab altero, tunc non est eadem potentia passionis et actionis.

Ad decimumseptimum dicendum, quod potentiæ dicitur esse contraria privatio, scilicet impotentia; non tamen de contrarietate facienda est circa Deum mentio, quia nihil quod est in Deo, habet contrarium, cum non sit in genere.

Ad decimumoctavum dicendum, quod agere non removetur a Deo simpliciter, sed per modum rerum naturalium, quæ agunt et patiuntur simul.

**ART. II. — UTRUM POTENTIA DEI SIT INFINITA.**

(1 p., q. 25, art. 2;  
et 1 Sent., dist. 44, q. 1, art. 1).

1. Secundo quæritur de potentia Dei, utrum sit infinita. Et videtur quod non. Quia, ut dicitur in IX Metaph. (text. 2), frustra esset in natura aliqua potentia activa cui non responderet aliqua passiva. Sed potentiæ infinitæ divinæ non respondet aliqua passiva in natura. Ergo frustra esset divina potentia infinita.

2. Præterea, Philosophus probat (in VIII Physic.), non esse potentiam infinitam in magnitudine infinita: quia sequeretur quod ageret in non tempore. Nam major virtus agit in minori tempore: unde quanto virtus est major, tanto tempus est minus. Sed potentiæ infinitæ ad finitam nulla est proportio. Ergo nec temporis in quo agit potentia infinita, ad tempus in quo agit potentia finita. Cujuslibet autem temporis ad quodlibet tempus est proportio. Ergo cum potentia finita moveat in tempore, potentia infinita movebit in non tempore. Eadem ratione si potentia Dei est infinita, semper operabitur in non tempore; quod falsum est.

3. Sed dices, quod voluntas divina non determinat quanto tempore velit effectum suum compleri; et sic non oportet quod potentia divina semper agat in non tempore. — Sed contra, voluntas divina non potest immutare ejus potentiam. Sed de ratione potentiæ infinitæ est quod agat in non tempore. Ergo hoc per voluntatem divinam immutari non potest.

4. Præterea, omnis potentia manifestatur per suum effectum. Sed Deus non potest facere effectum infinitum. Ergo potentia Dei non est infinita.

5. Præterea, potentia proportionatur operationi. Sed operatio Dei est simplex. Ergo et potentia. Simplex autem et infinitum ad invicem repugnant. Ergo ut prius.

6. Præterea, infinitum est passio quantitatis, ut Philosophus dicit (in I Physic., text. 15). Sed Deus est absque quantitate et magnitudine. Ergo ejus potentia non potest esse infinita.

7. Præterea, omne quod est distinctum est finitum. Sed potentia Dei est distincta a rebus aliis. Ergo est finita.

8. Præterea, infinitum dicitur per remotionem finis. Finis autem est triplex; scilicet magnitudinis, ut punctus; perfectionis, ut forma; intentionis, ut causa finalis. Hæc autem duo ultima, cum sint perfectionis, a Deo removeri non debent. Ergo divina potentia non debet dici infinita.

9. Præterea, si potentia Dei est infinita, hoc non potest esse nisi quia est effectuum infinitorum. Sed multa alia sunt quæ habent effectus infinitos in potentia, ut intellectus, qui potest intelligere infinita in potentia, et sol qui potest producere effectus infinitos. Si ergo potentia Dei dicatur infinita, pari ratione et multæ aliæ erunt infinitæ; quod est impossibile.

10. Præterea, finis est quoddam ad nobilitatem pertinens. Sed omne quod est hujusmodi, rebus divinis debet attribui. Ergo potentia divina debet dici finita.

11. Præterea, infinitum, secundum Philosophum (in III Physic., text. 66), est partis, et materiæ; quæ imperfectionis sunt, et Deo non conveniunt. Ergo nec infinitum est in potentia divina.

12. Præterea, secundum Philosophum (I Physic.), terminus neque finitus neque infinitus est. Sed divina potentia est omnium rerum terminus. Ergo non est infinita.

13. Præterea, Deus agit tota potentia sua. Si ergo potentia ejus est infinita, semper effectus ejus erit infinitus; quod est impossibile.

Sed contra est quod dicit Damascenus, quod infinitum est quod neque tempore neque loco neque comprehensione finitur. Hoc autem convenit divinæ potentiæ. Ergo divina potentia est infinita.

Præterea, Hilarius dicit: *Deus immensæ virtutis, vivens potestas, quæ nusquam non adsit nec usquam desit.* Omne autem immensum est infinitum. Ergo potentia Dei est infinita.

Respondeo dicendum, quod infinitum dicitur dupliciter. Uno modo privative; et sic dicitur infinitum quod natum est habere finem et non habet: tale autem infinitum non invenitur nisi in quantitatibus. Alio modo dicitur infinitum negative, id est quod non habet finem. Infinitum primo modo acceptum Deo convenire non potest, tum quia Deus est absque quantitate, tum quia omnis

privatio imperfectionem designat, quæ longe a Deo est. Infinitum autem dictum negative convenit Deo quantum ad omnia quæ in ipso sunt. Quia nec ipse aliquo finitur, nec ejus essentia, nec sapientia, nec potentia, nec bonitas; unde omnia in ipso sunt infinita. Sed de infinitate ejus potentiæ specialiter sciendum est, quod cum potentia activa sequatur actum, quantitas potentiæ sequitur quantitatem actus; unumquodque enim tantum abundat in virtute agendi quantum est in actu. Deus autem est actus infinitus, quod patet ex hoc quod actus non finitur nisi dupliciter. Uno modo ex parte agentis; sicut ex voluntate artificis recipit quantitatem et terminum pulchritudo domus. Alio modo ex parte recipientis; sicut calor in lignis terminatur et quantitatem recipit secundum dispositionem lignorum. Ipse autem divinus actus non finitur ex aliquo agente, quia non est ab alio, sed est a se ipso; neque finitur ex alio recipiente, quia cum nihil potentiæ passivæ ei admisceatur, ipse est actus purus non receptus in aliquo; est enim Deus ipsum esse suum in nullo receptum. Unde patet quod Deus est infinitus; quod sic videri potest. Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humanæ; et simile est de esse equi, vel cujuslibet creaturæ. Esse autem Dei, cum non sit in aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet; et sic sicut esse in universali acceptum ad infinita se potest extendere, ita divinum esse infinitum est; et ex hoc patet quod virtus vel potentia sua activa, est infinita. Sed sciendum, quod quamvis potentia habeat infinitatem ex essentia, tamen ex hoc ipso quod comparatur ad ea quorum est principium, recipit quemdam modum infinitatis quem essentia non habet. Nam in objectis potentiæ, quædam multitudo invenitur; in actione etiam invenitur quædam intensio secundum efficaciam agendi, et sic potest potentiæ activæ attribui quædam infinitas secundum conformitatem ad infinitatem quantitatis et continuæ et discretæ. Discretæ quidem, secundum quod quantitas potentiæ attenditur secundum multa vel pauca objecta; et hæc vocatur quantitas extensiva: continuæ

vero, secundum quod quantitas potentiæ attenditur in hoc quod remisse vel intense agit; et hæc vocatur quantitas intensiva. Prima autem quantitas convenit potentiæ respectu objectorum, secunda vero respectu actionis. Istorum enim duorum activa potentia est principium. Utroque autem modo divina potentia est infinita. Nam nunquam tot effectus facit quin plures facere possit, nec unquam ita intense operatur quin intensius operari possit. Intensio autem in operatione divina non est attendenda secundum quod operatio est in operante, quia sic semper est infinita, cum operatio sit divina essentia; sed attendenda est secundum quod attingit effectum; sic enim a Deo moventur quædam efficacius, quædam minus efficaciter.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil quod est in Deo, potest dici frustra; quia frustra est quod est ad aliquem finem quem non potest attingere: Deus autem et quæ in ipso sunt, non sunt ad finem, sed sunt finis. Vel dicendum, quod Philosophus loquitur de potentia activa naturali. Res enim naturales coordinatæ sunt ad invicem, et etiam omnes creaturæ Deus autem est extra hunc ordinem; ipse enim est ad quem totus hic ordo ordinatur, sicut ad bonum extrinsecum, ut exercitus ad ducem, secundum Philosophum (in XII Metaphys., text. 52 et 53). Et ideo non oportet ut ei quod est in Deo, aliquid in creaturis respondeat.

Ad secundum dicendum, quod secundum Commentatorem in VIII Physic. (com. 79) demonstratio illa de proportionatione temporis et potentia moventis procedit de potentia infinita in magnitudine, quæ proportionatur infinito temporis cum sint unius generis determinati, scilicet continuæ quantitatis, non autem tenet de infinito extra magnitudinem, quod non est proportionale infinito temporis, utpote alterius rationis existens. Vel dicendum, ut tactum est in objiciendo, quod Deus quia agit voluntarie, mensurat motum ejus quod ab eo movetur, sicut vult.

Ad tertium dicendum, quod licet voluntas Dei non possit mutare ejus potentiam, potest tamen determinare ejus effectum. Nam voluntas potentiam movet.

Ad quartum dicendum, quod ipsa ra-

tio facti vel creati repugnat infinito. Nam ex hoc ipso quod fit ex nihilo, habet aliquem defectum, et est in potentia, non actus purus; et ideo non potest æquari primo infinito ut sit infinitum.

Ad quintum dicendum, quod infinitum privative dictum, quod est passio quantitatis, repugnat simplicitati, non autem infinitum quod est negative dictum.

Ad sextum dicendum, quod illa ratio procedit de infinito privative dicto.

Ad septimum dicendum, quod aliquid potest esse distinctum dupliciter. Uno modo per aliud sibi adjunctum, sicut homo distinguitur per rationalem differentiam ab asino, et tale distinctum oportet esse finitum, quia illud adjunctum determinat ipsum ad aliquid. Alio modo per se ipsum; et sic Deus est distinctus ab omnibus rebus, et hoc eo ipso quia nihil addi ei est possibile; unde non oportet quod sit finitus neque ipse neque aliquid quod in ipso significatur.

Ad octavum dicendum, quod finis cum sit perfectionis, Deo nobilissimo modo attribuitur, scilicet ut ipse essentialiter sit finis, non denominative finitus.

Ad nonum dicendum, quod sicut in quantitativis potest considerari infinitum secundum unam dimensionem et non secundum aliam, et iterum infinitum secundum omnem dimensionem; ita et in effectibus. Possibile est enim aliquam creaturam posse producere effectus infinitos quantum est de se, secundum aliquid, utpote secundum numerum in eadem specie; et sic omnium illorum effectuum natura est finita, utpote ad unam speciem determinata, ut si accipiamus homines vel asinos infinitos. Non est autem possibile ut sit aliqua creatura quæ possit in effectus infinitos omnibus modis et secundum numerum et secundum species et secundum genera; sed hoc solius Dei est, et ideo sola ejus potentia est simpliciter infinita.

Ad decimum dicendum, sicut ad octavum.

Ad undecimum dicendum, quod ratio illa procedit de infinito privative dicto.

Et similiter dicendum ad duodecimum.

Ad decimumtertium dicendum, quod Deus semper agit tota sua potentia; sed effectus terminatur secundum imperium voluntatis, et ordinem rationis.

### ART. III. — UTRUM EA QUÆ SUNT NATURÆ IMPOSSIBILIA SINT DEO POSSIBILIA.

1. Tertio quæritur, utrum ea quæ sunt naturæ impossibilia, sint Deoabilia. Et videtur quod non. Dicit enim quædam Glossa (ordinaria super illud: *Contra naturam insertus*), Rom. xi, quod Deus cum sit auctor naturæ non potest facere contra naturam. Sed ea quæ sunt impossibilia naturæ sunt contra naturam. Ergo Deus ea facere non potest.

2. Præterea, sicut omne in natura necessarium est demonstrabile, ita omne impossibile in natura, est improbable per demonstrationem. Sed in omni conclusione demonstrationis includuntur demonstrationis principia; in omnibus autem demonstrationis principiis includitur hoc principium, quod affirmatio et negatio non sunt simul vera. Ergo istud principium includitur in quolibet impossibili naturæ. Sed Deus non potest facere quod negatio et affirmatio sint simul vera, ut respondens dicebat. Ergo nullum impossibile in natura potest facere.

3. Præterea, sub Deo sunt duo principia, ratio et natura. Sed Deus ea quæ sunt impossibilia rationi, facere non potest, sicut quod genus non prædicetur de specie. Ergo nec illa quæ sunt impossibilia naturæ.

4. Præterea, sicut se habet falsum et verum ad cognitionem; ita se habet possibile et impossibile ad operationem. Sed illud quod est falsum in natura, Deus scire non potest. Ergo quod est impossibile in natura, Deus non potest operari.

5. Præterea, quando est simile de uno et omnibus, quod probatur de uno, intelligitur de omnibus esse probatum; sicut si probatur de uno triangulo, demonstrato quod habeat tres æquales duobus rectis, de omnibus intelligitur esse probatum. Sed similis ratio videtur de omni impossibili, quod Deus illud possit et non possit; tum ex parte facientis, quia divina potentia infinita est: tum ex parte facti, quia omnis res habet potentiam obedientiæ ad Deum. Ergo si aliquid impossibile est naturæ quod facere non possit, ut respondens dicebat, videtur quod nullum impossibile facere possit.

6. Præterea, II Timoth. ii, dicitur: *Et*

*delis Deus, qui se ipsum negare non potest.* Negaret autem se ipsum, ut dicit Glossa (interlin.), si promissum non impletet. Sicut autem promissum Dei est a Deo, ita omne verum est a Deo: quia, ut dicit Glossa Ambrosii (Ambrosiastri) I Cor. xii, super illud: *Nemo potest dicere, Dominus Jesus*, omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est. Ergo non potest facere contra aliquid verum. Faceret autem contra verum, si faceret aliquid impossibile. Ergo Deus non potest facere aliquid impossibile in natura.

7. Præterea, Anselmus dicit (lib. I: *Cur Deus homo*, cap. xx), quod minimum inconueniens Deo est impossibile. Sed inconueniens esset quod affirmatio et negatio essent simul vera, quia intellectus esset ligatus. Ergo Deus non potest facere hoc; et ita non potest facere omnia impossibilia in natura.

8. Præterea, nullus artifex potest operari contra artem suam: quia principium suæ operationis est ars. Sed Deus faceret contra artem suam, si faceret aliquid impossibile in natura: quia naturæ ordo, secundum quem illud est impossibile, est secundum artem divinam. Ergo Deus etc.

9. Præterea, magis est impossibile quod est impossibile per se quam quod est impossibile per accidens. Sed Deus non potest facere quod est impossibile per accidens, scilicet quod id quod fuit non fuerit, ut patet per Hieronymum (ad Eustochium de custodia virginittatis aliquantulum a princ.) qui dicit, quod cum cetera Deus possit, non potest facere virginem de corrupta; et per Augustinum (contra Faustum), et per Philosophum (in V Ethic., cap. v). Ergo Deus non potest facere id quod est impossibile per se in natura.

1. Sed contra est quod dicitur Lucæ cap. i, vers. 37: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.*

2. Præterea, omnis potentia quæ potest facere hoc et non illud, est potentia limitata. Si ergo Deus potest facere possibilia in natura, et non impossibilia, vel hæc impossibilia et non illa, videtur quod Dei potentia sit limitata, quod est contra supra determinata. Ergo etc.

3. Præterea, omne illud quod non limitatur per aliquid quod est in re, per

nihil quod est in re impediri potest. Sed Deus non limitatur per aliquid quod est in re. Ergo per nihil quod est in re potest impediri; et ita veritas hujus principii, Affirmatio et negatio non possunt esse simul, non potest impedire quin Deus possit facere. Et pari ratione de omnibus aliis.

4. Præterea, privationes non suscipiunt magis et minus. Sed impossibile dicitur secundum privationem potentia. Si ergo unum impossibile est quod Deus facere potest, ut cæcum illuminare, videtur pari ratione quod potest facere omnia.

5. Præterea, omne quod resistit alicui, resistit in ratione alicujus oppositionis. Sed potentia divinæ nihil est oppositum, ut ex supra dictis patet. Ergo ei nihil potest resistere; et ita potest facere omnia impossibilia.

6. Præterea, sicut cæcitas opponitur visioni, ita virginitas partui. Sed Deus fecit quod virgo, manens virgo, pareret. Ergo pari ratione potest facere quod cæcus, manens cæcus, videat, et potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, et per consequens omnia impossibilia.

7. Præterea, difficilius est conjungere formas substantiales disparatas quam formas accidentales. Sed Deus conjunxit in unum formas substantiales maxime disparatas, scilicet divinam et humanam, quæ differunt secundum creatum et increatum. Ergo multo amplius potest conjungere duas formas accidentales in unum, ut faciat quod idem sit album et nigrum: et sic idem quod prius.

8. Præterea, posito quod a definito removeatur aliquid quod cadat in ejus definitione, sequitur contraria esse simul, sicut quod homo non sit rationalis. Sed terminari ad duo puncta est in definitione lineæ rectæ. Ergo si quis hoc removeat a linea recta, sequitur quod duo contraria sint simul. Sed Deus hoc fecit quando intravit januis clausis ad discipulos: tunc enim fuerunt duo corpora simul, et sic sequitur quod duæ lineæ fuerunt terminatæ ad duo puncta tantum, et unaquæque ad duo puncta. Ergo Deus potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, et per consequens potest facere omnia impossibilia.

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum (in V Metaph., text. 17), possibile et impossibile dicuntur tripliciter. Uno modo secundum aliquam potentiam activam vel passivam; sicut dicitur homini possibile ambulare secundum potentiam gressivam, volare vero impossibile. Alio modo non secundum aliquam potentiam, sed secundum se ipsum, sicut dicimus possibile quod non est impossibile esse, et impossibile dicimus quod necesse est non esse. Tertio modo dicitur possibile secundum potentiam mathematicam quæ est in geometricis, prout dicitur linea potentia commensurabilis, quia quadratum ejus est commensurabile. Hoc autem possibili prætermisso, circa alia duo consideremus. Sciendum est ergo quod impossibile quod dicitur secundum nullam potentiam, sed secundum se ipsum, dicitur ratione discohærentiæ terminorum. Omnis autem discohærentia terminorum est in ratione alicujus oppositionis; in omni autem oppositione includitur affirmatio et negatio, ut probatur X Metaph. (text. com. 15); unde in omni tali impossibili implicatur affirmationem et negationem esse simul. Hoc autem nulli activæ potentiæ attribui potest; quod sic patet. Omnis activa potentia consequitur actualitatem et entitatem ejus cujus est. Unumquodque autem agens est natum agere sibi simile; unde omnis actio activæ potentiæ terminatur ad esse. Etsi enim aliquando fit per actionem non esse, ut in corruptione patet, tamen hoc non est nisi in quantum esse unius non compatitur esse alterius, sicut esse calidi non compatitur esse frigidi; et ideo calor ex principali intentione generat calidum, sed quod corrumpat frigidum, hoc est ex consequenti. Hoc autem quod est affirmationem et negationem esse simul, rationem entis habere non potest, nec etiam non entis, quia esse tollit non esse, et non esse tollit esse: unde nec principaliter nec ex consequenti potest esse terminus alicujus actionis potentiæ activæ. Impossibile vero quod dicitur secundum aliquam potentiam potest attendi dupliciter. Uno modo propter defectum ipsius potentiæ ex se ipsa, quia videlicet ad illum effectum non potest se extendere, utpote quando non potest agens naturale transmutare aliquam materiam. A-

lio modo ab extrinseco, utpote cum potentia alicujus impeditur vel ligatur. Sic ergo aliquid dicitur impossibile fieri tribus modis. Uno modo propter defectum activæ potentiæ, sive in transmutando materiam, sive in quocumque alio; alio modo propter aliquod resistens vel impediens; tertio modo propter hoc quod id quod dicitur impossibile fieri, non potest esse terminus actionis. Ea ergo quæ sunt impossibilia in natura primo vel secundo modo, Deus facere potest. Quia ejus potentia, cum sit infinita, in nullo defectum patitur, nec est aliqua materia quam transmutare non possit ad libitum; ejus enim potentiæ resisti non potest. Sed id quod tertio modo dicitur impossibile, Deus facere non potest, cum Deus sit actus maxime, et principale ens. Unde ejus actio non nisi ad ens terminari potest principaliter, et ad non ens consequenter. Et ideo non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, nec aliquod eorum in quibus hoc impossibile includitur. Nec hoc dicitur non posse facere propter defectum suæ potentiæ: sed propter defectum possibilis, quod a ratione possibilis deficit; propter quod dicitur a quibusdam quod Deus potest facere, sed non potest fieri.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini in Glossa illa non est intelligendum quod Deus non possit facere aliter quam natura faciat, cum ipse frequenter faciat contra consuetum cursum naturæ; sed quia quidquid in rebus facit, non est contra naturam, sed est eis natura, eo quod ipse est conditor et ordinator naturæ. Sic enim in rebus naturalibus videtur, quod quando aliquod corpus inferius a superiori movetur, est ei ille motus naturalis, quamvis non videatur conveniens motui quem naturaliter habet ex se ipsa; sicut mare movetur secundum fluxum et refluxum a luna; et hic motus est ei naturalis, ut Commentator dicit (in III Cæl. et mundi, comm. 20), licet aquæ secundum se ipsum motus naturalis sit ferri deorsum; et hoc modo omnes creaturæ quasi pro naturali habent quod a Deo in eis fit. Et propter hoc in eis distinguitur potentia duplex: una naturalis ad proprias operationes vel motus; alia quæ obedientiæ dicitur, ad ea quæ a Deo recipiunt.

Ad secundum dicendum, quod in quolibet impossibili implicatur affirmationem et negationem esse simul secundum hoc quod est impossibile; sed ea quæ sunt impossibilia propter defectum potentiae naturalis, ut cæcum, videntem fieri, vel aliquid hujusmodi, cum non sint impossibilia secundum se ipsa, non implicant hujusmodi impossibile secundum se ipsa, sed per comparationem ad potentiam naturalem cui sunt impossibilia, ut si dicamus, Natura potest facere cæcum videntem, implicatur prædictum impossibile, quia naturæ potentia est terminata ad aliquid, ultra quod est id quod ei attribuitur.

Ad tertium dicendum, quod impossibilia rationalis Philosophiæ non sunt secundum aliquam potentiam, sed secundum se ipsa: quia ea quæ sunt in rationali Philosophia, non sunt applicata ad materiam, vel ad aliquas potentias naturales.

Ad quartum dicendum, quod illud quod est falsum in natura, est falsum simpliciter, et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum quod non est eadem ratio de omni impossibili: quia quædam sunt impossibilia per se, quædam per respectum ad aliquam potentiam, ut supra dictum est. Nec hoc quod dissimiliter se habent ad divinam potentiam, impedit infinitatem divinæ potentiae, vel obedientiam creaturæ.

Ad sextum dicendum quod Deus id quod jam verum est, non destruit; quia non facit ut quod verum fuit, non fuerit; sed facit quod aliquid non sit verum, quod alias verum esset. Sicut cum suscitatur mortuum, facit quod non sit verum eum esse mortuum, quod aliter verum esset. Vel aliter dicendum, quod non est simile, quia ex hoc quod Deus non impletur promissum, sequeretur eum non esse veracem: ex hoc autem quod aliquem suum effectum destruit, hoc non sequitur: quia non ordinavit ut suus effectus perpetuo maneret, sicut ordinavit quod promissum impletur.

Ad septimum dicendum, quod non potest facere affirmationem et negationem esse simul: non quia sit inconveniens; sed ratione prædicta.

Ad octavum dicendum, quod ars Dei non solum se extendit ad ea quæ facta sunt, sed ad multa alia. Unde quando in aliquo mutat cursum natu-

ræ non propter hoc contra artem suam facit.

Ad nonum dicendum, quod Socratem non cucurrisse, si cucurrerit, dicitur impossibile per accidens: eo quod Socratem currere vel non currere, quantum est in se, est contingens; sed per implicationem hujus quod est præteritum non fuisse, fit impossibile per se. Et ideo dicitur impossibile per accidens, quasi per aliud adveniens. Hoc autem adveniens est impossibile secundum se ipsum. Et plane implicat contradictionem: dicere enim, quod fuit et non fuit, sunt contradictoria: quo sequitur, si fiat quod præteritum non fuerit.

Ad primum vero, quod in contrarium objicitur, dicendum, quod verbum dicitur non solum quod ore profertur, sed quod mente concipitur. Hoc autem quod est affirmationem et negationem esse simul veram, non potest mente concipi, ut probatur IV Metaph. (com. 9), et per consequens nec aliquid eorum in quibus hoc includitur. Cum enim contrariæ opiniones sint quæ sunt contrariorum, secundum Philosophum; sequeretur eundem simul habere contrarias opiniones: et ita non est contra verbum Angeli, si dicatur, quod Deus non potest prædictum impossibile.

Ad secundum dicendum, quod potentia Dei non potest prædictum impossibile, quia deficit a ratione possibilis: et ideo potentia Dei non dicitur limitari, quamvis hoc non possit.

Ad tertium dicendum, quod Deus dicitur hoc non posse, non a libero arbitrio, quasi impeditus, ut dictum est; sed quia hoc non potest esse terminus actionis alicujus activæ potentiae.

Ad quartum dicendum, quod privatio non recipit magis et minus secundum se: potest tamen recipere secundum causam; sicut aliquis dicitur magis cæcus qui habet oculus erutum, quam cujus visus impeditur propter aliquem humorem impediens: et similiter dicitur magis impossibile quod est secundum se ipsum impossibile, quam quod est simpliciter impossibile.

Ad quintum dicendum, quod, sicut jam dictum est, in corp. art., Deus non dicitur hoc non posse, quod impediatur ab aliquo, sed rationibus prædictis.

Ad sextum dicendum, quod virginitas non opponitur partui sicut cæcitas vi-



sui; sed opponitur virili commixtioni sine qua natura partum facere non potest, Deus autem potest.

Ad septimum dicendum, quod illa opposita, creatum et increatum, non fuerunt in Christo secundum idem, sed secundum diversas naturas; unde non sequitur quod Deus potest facere opposita inesse eidem secundum idem.

Ad octavum dicendum, quod quando Christus intravit januis clausis, et duo corpora fuerunt simul, non est aliquid factum contra geometriæ principia. Nam ad duo puncta diversorum corporum ex una parte, non terminabatur una linea, sed duæ. Quamvis enim duæ lineæ mathematicæ non sint distinguibiles nisi secundum situm, ita quod intelligi non potest duas lineas tales simul esse: tamen duæ naturales distinguuntur in subjecto; ita quod, posito quod duo corpora sint simul, sequitur quod duæ lineæ sint simul, et duo puncta, et duæ superficies.

**ART. IV. — UTRUM SIT JUDICANDUM ALIQUID POSSIBILE VEL IMPOSSIBILE SECUNDUM CAUSAS INFERIORES VEL SUPERIORES.**

1. Quarto quæritur, utrum sit judicandum aliquid possibile vel impossibile secundum causas inferiores aut secundum causas superiores. Et videtur quod secundum superiores. Quia sicut dicit quædam Glossa (interl. I Corinth. 1), stultitia sapientium mundi fuit, quia judicaverunt possibile et impossibile secundum quod videbant in rerum natura. Ergo non est judicandum de possibili et impossibili secundum causas inferiores, sed secundum superiores.

2. Præterea, secundum Philosophum (in X Metaph., text. com. 1), illud quod est primum in omni genere, est mensura omnium quæ sunt illius generis. Sed divina potentia est prima potentia. Ergo secundum eam debet aliquid judicari possibile et impossibile.

3. Præterea, quanto causa magis influit in effectum, tanto secundum eam magis debet iudicium sumi. Sed causa primam magis influit in effectum quam causa secunda. Ergo secundum causam primam magis debet judicari de effectu. Effectus ergo iudicandi sunt possibles vel impossibles secundum causas superiores.

4. Præterea, illuminare cæcum est im-

possibile secundum causas inferiores; et tamen hoc est possibile, cum quandoque fiat. Ergo non est judicandum si aliquid impossibile sit, secundum causas inferiores, sed secundum superiores.

5. Præterea, mundum fore fuit possibile antequam mundus esset. Non autem fuit possibile secundum causas inferiores. Ergo idem quod prius.

1. Sed contra, secundum illam causam effectus debet judicari possibilis a qua recipit possibilitatem. Sed effectus recipit possibilitatem vel contingentiam, aut etiam necessitatem, a causa proxima, non autem a remota; sicut meritum recipit contingentiam a libero arbitrio, quod est causa proxima; non autem necessitatem a prædestinatione divina, quæ est causa remota. Ergo secundum causas inferiores, quæ sunt proximæ, debet judicari aliquid possibile vel impossibile.

2. Præterea, quod est possibile secundum causas inferiores, est etiam possibile secundum causas superiores, et ita est possibile secundum omnem modum. Sed quod est possibile secundum omnem modum, est possibile simpliciter. Ergo secundum causas inferiores est aliquid judicandum possibile simpliciter.

3. Præterea, causæ superiores sunt necessariæ. Si ergo secundum eas essent iudicandi effectus, omnes effectus erunt necessarii: quod est impossibile.

4. Præterea, Deo sunt omnia possible. Si ergo secundum ipsum possibile et impossibile iudicetur, omnino nihil est impossibile: quod est inconveniens.

5. Præterea, nominibus utendum est secundum quod plures utuntur. Sed de potentia hoc modo homines loquuntur, quod sint ita ordinatæ, potentia, dispositio, necessitas et actus. Hæc autem inveniuntur in causis inferioribus non superioribus. Ergo non est judicandum de possibilitate rerum secundum causas superiores, sed secundum inferiores.

Respondeo dicendum, quod iudicium de possibili et impossibili potest considerari dupliciter: uno modo ex parte iudicantium; alio modo ex parte ejus de quo iudicatur. Quantum ad primum, sciendum est, quod si sunt duæ scientiæ, quarum una considerat causas altiores, et alia minus altas; iudicium in utraque non eodem modo sumetur, sed secundum causas quas utraque consi-

derat, ut patet in medico et astrologo; quorum astrologus considerat causas supremas, medicus autem causas proximas. Unde medicus dabit iudicium de sanitate vel morte infirmi secundum causas proximas, id est virtutem naturæ et virtutem morbi; astrologus vero secundum causas remotas, scilicet secundum positionem siderum. Eodem modo est in proposito. Est enim duplex sapientia; scilicet mundana, quæ dicitur philosophia, quæ considerat causas inferiores, scilicet causas causatas, et secundum eas iudicat; et divina, quæ dicitur theologia, quæ considerat causas superiores, id est divinas, secundum quas iudicat. Dicuntur autem superiores causæ, divina attributa, ut sapientia, bonitas, et voluntas divina, et huiusmodi. Sciendum tamen, quod ista quæstio frustra movetur de effectibus qui non possunt esse nisi superiorum causarum, id est quos solus Deus facere potest; illos enim non convenit dici posibles vel impossibiles secundum causas inferiores. Sed hæc quæstio movetur de illis effectibus qui sunt causarum inferiorum: hi enim effectus sunt inferiorum et superiorum: sic enim potest in dubitationem verti. Similiter etiam ista quæstio non habet locum in illis possibilibus et impossibilibus, quæ non dicuntur secundum aliquam potentiam, sed secundum se ipsa. Effectus autem causarum secundarum, de quibus est quæstio, secundum iudicium Theologi, dicuntur posibles et impossibiles secundum causas superiores; secundum autem iudicium Philosophi, dicuntur posibles vel impossibiles secundum causas inferiores. Si autem consideretur istud iudicium quantum ad naturam ejus de quo iudicatur, sic patet quod effectus debent iudicari posibles vel impossibiles secundum causas proximas, cum actio causarum remotarum, secundum causas proximas determinetur, quas præcipue effectus imitantur: et ideo secundum eas præcipue iudicium de effectibus sumitur. Et hoc patet etiam per simile de potentia passiva. Nam materia non dicitur, proprie loquendo, in potentia ad aliquid, quæ est remota, sicut terra ad scyphum; sed quæ est proprinqua uno motore potens exire in actum, ut patet per Philosophum (IX Metaph., com. 1 et 12), sicut aurum est potentia scyphus sola arte edu-

cente in actum. Et similiter effectus, in quantum est ex sui natura, non nisi propinquis causis posibles vel impossibiles dicuntur.

Ad primum dicendum, quod sapientes mundi propter hoc stulti vocantur, quia quæ secundum causas inferiores sunt impossibilia simpliciter et absolute impossibilia iudicabant, etiam Deo.

Ad secundum dicendum, quod comparatio possibilis ad potentiam, non est sicut mensurati ad mensuram, sed sicut objecti ad potentiam. Contingit tamen divinam potentiam omnium potentiarum esse mensuram.

Ad tertium dicendum, quod licet causa prima maxime influat in effectum, tamen ejus influentia per causam proximam determinatur et specificatur; et ideo ejus similitudinem imitatur effectus.

Ad quartum dicendum, quod quamvis illuminare cæcum sit Deo possibile, non tamen potest dici omnino possibile.

Ad quintum dicendum, quod mundum fore, fuit possibile respectu causarum superiorum: unde hoc non pertinet ad quæstionem præsentem. Et propterea istud dictum mundum fore, est possibile non solum secundum divinam potentiam activam, sed secundum se ipsum, quia termini non sunt discohærentes.

Ad primum quod in contrarium objicitur, dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad naturam effectus de quo iudicatur.

Ad secundum dicendum, quod licet illud quod est possibile secundum causas inferiores, sit etiam possibile secundum superiores, non tamen est ita de impossibili, immo magis e contrario; unde non sequitur quod iudicium debeat sumi universale sive universaliter secundum causas inferiores de possibili et impossibili.

Ad tertium dicendum, quod non iudicantur aliqua impossibilia vel possibilia secundum aliquas causas, quia sint similes illis causis in possibilitate vel in impossibilitate, sed quia causis illis sunt posibles vel impossibiles.

Ad quartum dicendum, quod secundum considerationem Theologi, omnia illa quæ non sunt in se impossibilia, possibilia dicuntur, secundum illud, Marc. ix, 22: *Omnia possible sunt credenti*: et: *Non est impossibile apud Deum omne verbum*; Luc. i, 37.

Ad quintum dicendum, quod licet omnia illa in causis superioribus non inveniuntur, tamen causis superioribus sunt subjecta; et propterea objectio illa procedit de potentia passiva, non de activa de qua nunc loquimur.

**ART. V. — UTRUM DEUS POSSIT FACERE QUÆ NON FACIT.**

(1 p., qu. 25, art. 5; et 1 Sent., dist. 45, qu. 2; et 2 Contr. Gent. cap. 23, usq. ad 30).

1. Quinto quæritur, utrum Deus possit facere quæ non facit, et dimittere quæ facit. Et videtur quod non. Deus non potest facere nisi quod præscit se facturum. Sed non præscit se facturum nisi quod facit. Ergo Deus non potest facere nisi quod facit.

2. Sed dicit respondens, quod ratio ista procedit de potentia in ordine ad præscientiam, non de potentia absoluta. — Sed contra, immobiliora sunt divina humanis. Sed apud nos quæ fuerunt, non possunt non fuisse. Ergo multo minus quæ Deus præscivit, non potest non præscivisse. Sed præscientia manente, non potest alia facere. Ergo Deus, absolute loquendo, non potest alia facere quam quæ facit.

3. Præterea, sicut divina natura est immutabilis, ita et divina sapientia. Sed ponentes Deum agere ex necessitate naturæ ponebant eum non posse alia quam quæ fecit. Ergo similiter et nos debemus ponere, qui dicimus Deum agere secundum ordinem sapientiæ.

4. Sed dicit respondens, quod ratio ista procedit de potentia regulata per sapientiam, non de potentia absoluta. — Sed contra, illud quod non potest fieri secundum ordinem sapientiæ absolute homini Christo impossibile dicitur; quamvis illud potuerit de potentia absoluta. Dicitur enim Joan. viii, 55: *Si dixerō quod non novi eum, ero similis vobis mendax.* Poterat enim Christus hæc verba pronuntiare; sed quia contra ordinem sapientiæ erat, dicitur absolute, quod Christus non potuerit mentiri. Ergo multo amplius quod non est secundum ordinem sapientiæ, absolute loquendo, Deus non potest.

5. Præterea, in Deo duo contradictoria simul esse non possunt. Sed absolutum et regulatum contradictionem implicat; nam absolutum est quod secundum se consideratur; illud vero quod

regulatur, ordinem ad aliud habet. Ergo in Deo non debet poni potentia absoluta et regulata.

6. Præterea, potentia et sapientia Dei sunt æquales. Una ergo aliam non excedit; potentia ergo absque sapientia esse non potest; et ita potentia divina semper est sapientia regulata.

7. Præterea, quod Deus fecit, est iustum. Sed non potest facere nisi iustum. Ergo non potest facere nisi quod fecit vel faciet.

8. Præterea, bonitatis divinæ est ut non solum se communicet, sed ordinatissime se communicet. Sic ergo ea quæ fiunt a Deo, ordinate fiunt. Sed præter ordinem Deus facere non potest. Ergo non potest facere alia quam quæ fecit.

9. Præterea, Deus non potest facere nisi quod vult; quia in agentibus per voluntatem potentia sequitur voluntatem, velut imperantem. Sed non vult nisi quæ facit. Ergo non potest facere nisi quod facit.

10. Præterea, Deus, cum sit sapientissimus operator, nihil agit sine ratione. Rationes autem quibus Deus agit, Dionysius (v cap. de div. Nom.) dicit esse productivas existentium; existentia autem sunt quæ sunt; et sic Deus rationes non habet nisi eorum quæ sunt. Ergo non potest facere nisi ea quæ facit.

11. Præterea, secundum Philosophos, res naturales sunt in primo motore, qui Deus est, sicut artificata in artifice; et sic Deus operatur tamquam artifex. Sed artifex non operatur sine forma vel idea sui operis; domus enim quæ est in materia, est a domo quæ est in mente artificis, secundum Philosophum (II de Gener. Animal., cap. 1). Sed Deus non habet ideas nisi eorum quæ fecit, vel facit, vel factururus est. Ergo præter hoc Deus nihil agere potest.

12. Præterea, Augustinus in lib. de Symbolo dicit: *Hoc solum Deus non potest nisi quod non vult.* Sed non vult nisi quæ fecit. Ergo non potest nisi quæ facit.

13. Præterea, Deus mutari non potest. Ergo non se habet ad utrumlibet contrariorum; et sic sua potentia est determinata ad unum. Ergo non potest facere nisi quæ facit.

14. Præterea, quidquid Deus facit aut dimittit, facit aut dimittit optima ratione. Sed Deus non potest facere ali-

quid aut dimittere nisi optima ratione. Ergo non potest facere nec dimittere, nisi quod facit aut dimittit.

15. Præterea, optimi est optima adducere, secundum Platonem, et sic Deus, cum sit optimus, optimum facit. Sed optimum cum sit superlativum, uno modo est. Ergo Deus non potest facere alio modo vel alia quam quæ fecit.

Sed contra est quod dicit Christus Deus et homo; Matth. xxvi, 53: *An non possum rogare Patrem?* Poterat ergo Christus aliquid quod non faciebat.

Præterea, Ephes. iii, 20, dicitur: *Ei qui potest omnia facere superabundanter quam intelligimus aut petimus.* Non tamen omnia facit. Ergo potest alia facere quam quæ fecit.

Potentia Dei est infinita. Hoc autem non esset si determinaretur ad ea tantum quæ facit: ergo potest alia facere quam quæ facit.

Præterea, Hugo de sancto Victore dicit, quod omnipotentia Dei non adæquatur opus. Ergo potentia excedit opus: et ita plura potest facere quam quæ facit.

Præterea, potentia Dei est actus non finitus, quia non per aliquod finitur. Hoc autem non esset, si limitaretur ad ea quæ facit. Ergo idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod hic error, scilicet Deum non posse facere nisi quæ facit, duorum fuit. Primo fuit quorundam Philosophorum dicentium Deum agere ex necessitate naturæ. Quod si esset, cum natura sit determinata ad unum, divina potentia ad alia agenda se extendere non posset quam ad ea quæ facit. Secundo fuit quorundam Theologorum considerantium ordinem divinæ justitiæ et sapientiæ, secundum quem res fiunt a Deo, quem Deum præterire non posse dicebant: et incidebant in hoc, ut dicerent, quod Deus non potest facere nisi quæ facit. Et imponitur hic error magistro Petro Almalareo.

Harum ergo positionum veritatem inquiramus, vel falsitatem; et primo primæ. Quod enim Deus non agat ex necessitate naturæ planum est videre. Omne enim agens agit propter finem, quia omnia optant bonum. Actio autem agentis, ad hoc quod sit conveniens fini, oportet quod ei adaptetur et proportionetur quod non potest fieri nisi ab aliquo intellectu, qui finem et ratio-

nem finis cognoscat, et proportionem finis ad id quod est ad finem; aliter convenientia actionis ad finem casualis esset. Sed intellectus præordinans in finem, quandoque quidem est conjunctus agenti vel moventi, ut homo in sua actione; quandoque separatus, ut patet in sagitta, quæ ad determinatum finem tendit, non per intellectum sibi conjunctum, sed per intellectum hominis ipsam dirigentem. Impossibile est autem, id quod agit ex naturæ necessitate, sibi ipsi determinare finem: quia quod est tale, est ex se agens; et quod est agens vel motum ex se ipso, in ipso est agere vel non agere, moveri vel non moveri, ut dicitur VIII Physic., et hoc non potest competere ei quod ex necessitate movetur, cum sit determinatum ad unum. Unde oportet quod omni ei quod agit ex necessitate naturæ, determinetur finis ab aliquo quod sit intelligens. Propter quod dicitur a Philosophis, quod opus naturæ est opus intelligentiæ. Unde si aliquando aliquod corpus naturale adjungitur alicui intellectui, sicut in homine patet, quantum ad illas actiones quibus intellectus illius finem determinat, obedit natura voluntati, sicut ex motu locali hominis patet: quantum vero ad illas actiones, in quibus ei finem non determinat, non obedit, sicut in actu nutrimenti et augmenti. Ex his ergo colligitur quod id quod ex necessitate natura agit, impossibile est esse principium agens, cum determinetur sibi finis ab alio. Et sic patet quod impossibile est Deum agere ex necessitate naturæ; et ita radix primæ positionis falsa est.

Sic autem restat investigare de secunda positione. Circa quod sciendum est, quod dupliciter dicitur aliquis non posse aliquid. Uno modo absolute; quando scilicet aliquid principiorum, quod sit necessariam actioni, ad actionem illam non se extendit, ut si pes sit contractus, homo non potest ambulare. Alio modo ex suppositione; posito enim opposito alicujus actionis, actio fieri non potest; non enim possum ambulare dum sedeo. Cum autem Deus sit agens per voluntatem et intellectum, ut probatum est, oportet in ipso tria actionis principia considerare; et primo intellectum, secundo voluntatem, tertio potentiam naturæ. Intellectus ergo vo-

luntatem dirigit, voluntas vero potentiae imperat quæ exequitur. Sed intellectus non movet nisi in quantum proponit voluntati suum appetibile; unde totum movere intellectum est in voluntate. Sed dupliciter dicitur Deum absolute non posse aliquid. Uno modo quando potentia Dei non se extendit in illud: sicut dicimus quod Deus non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, ut ex supra dictis patet. Sic autem non potest dici quod Deus non potest facere nisi quod facit; constat enim quod potentia Dei ad multa alia potest se extendere. Alio modo quando voluntas Dei ad illud se extendere non potest. Oportet enim quod quælibet voluntas habeat aliquem finem quem naturaliter velit, et cuius contrarium velle non possit; sicut homo naturaliter et de necessitate vult beatitudinem, et miseriam velle non potest. Cum hoc autem quod voluntas velit necessario finem suum naturalem, vult etiam de necessitate ea sine quibus finem habere non potest, si hoc cognoscat; et hæc sunt quæ sunt commensurata fini; sicut si volo vitam, volo cibum. Ea vero sine quibus finis haberi potest, quæ non sunt fini commensurata; non de necessitate vult. Finis ergo naturalis divinæ voluntatis est ejus bonitas, quam non velle non potest. Sed fini huic non commensurantur creaturæ, ita quod sine his divina bonitas manifestari non possit; quod Deus intendit ex creaturis. Sicut enim manifestatur divina bonitas per has res quæ nunc sunt et per hunc rerum ordinem; ita potest manifestari per alias creaturas et alio modo ordinatas: et ideo divina voluntas absque præjudicio bonitatis, justitiæ et sapientiæ, potest se extendere in alia quam quæ facit. Et in hoc fuerunt decepti errantes: æstimaverunt enim ordinem creaturarum esse quasi commensuratum divinæ bonitati quasi absque eo esse non posset. Patet ergo quod absolute Deus potest facere alia quam quæ fecit. Sed quia ipse non potest facere quod contradictoria sint simul vera, ex suppositione potest dici, quod Deus non potest alia facere quam quæ fecit: supposito enim quod ipse non velit alia facere, vel quod præsciverit se non alia facturum, non potest alia facere, ut intelligatur composite, non divisim.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc locutio, Deus non potest facere nisi quod præscit se facturum, est duplex: quia exceptio potest referri ad potentiam quæ importatur per *ly potest*, vel ad actum, qui importatur per *ly facere*. Si primo modo, tunc locutio est falsa. Plura enim potest facere quam præsciat se facturum; et in hoc sensu ratio procedebat. Si autem secundo modo, sic locutio est vera; et est sensus, quod non potest esse quod aliquid fiat a Deo, et non scit a Deo præscitum. Sed hic sensus non est ad propositum.

Ad secundum dicendum, quod in Deo non cadit præteritum et futurum; sed quidquid est in eo, est totum in præsenti æternitatis. Nec præteritum vel futurum in eo verbum significatur, nisi per respectum ad nos; unde non habet hic locum objectio de necessitate præteriti. Nihilominus dicendum est, quod objectio non est ad propositum: quia præscientia non commensuratur potentiae faciendi, de qua est quæstio; sed solum divinæ actioni, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod illi qui dicebant Deum agere ex necessitate naturæ, ponebant positionem de qua agitur, non solum ratione immutabilitatis naturæ, sed ratione determinationis naturæ ad unum. Sapientia autem divina non est determinata ad unum, sed se habet ad multa scienda; unde non est simile.

Ad quartum dicendum, quod Christus non poterat velle dicere illa verba absolute, quæ mendacium important, sine præjudicio suæ bonitatis. Sic autem non est in proposito, ut ex dictis patet; et ideo non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod absolute et regulatum non attribuuntur divinæ potentiae nisi ex nostra consideratione: quæ potentiae Dei in se consideratæ, quæ absoluta dicitur, aliquid attribuit quod non attribuit ei secundum quod ad sapientiam comparatur, prout dicitur ordinata.

Ad sextum dicendum, quod potentia Dei nunquam est in re sine sapientia: sed a nobis consideratur sine ratione sapientiæ.

Ad septimum dicendum, quod Deus fecit quidquid est justum in actu, non autem quidquid est justum in potentia; potest enim aliquid facere quod nunc

non est justum, quia non est: tamen si esset, faceret justum.

Ad octavum dicendum, quod divina bonitas potest se communicare ordinate, non solum isto modo quo res operatur, sed multis aliis.

Ad nonum dicendum, quod licet Deus non velit facere nisi quæ facit, potest tamen alia velle; et ideo, absolute loquendo, potest alia facere.

Ad decimum dicendum, quod rationes illas, de quibus Dionysius loquitur, intelligit esse productivas existentium absolute, non solum autem eorum quæ nunc sunt in actu.

Ad undecimum dicendum, quod in hac quæstione versatur, utrum eorum quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, quæ tamen Deus facere potest, sit idea. Videtur dicendum, quod si idea secundum completam rationem accipiatur, scilicet secundum quod idea nominat formam artis, non solum intellectu excogitatam, sed etiam per voluntatem ad opus ordinatam, sic prædicta non habent ideam; si vero accipiatur secundum imperfectam rationem, prout scilicet est solum excogitata in intellectu artificis, sic habent ideam. Patet enim in artifice creato quod excogitat aliquas operationes quæ nunquam operari intendit. In Deo vero quidquid ipse cognoscit, est in eo per modum excogitati; cum in ipso non differat cognoscere actu et habitu. Ipse enim novit totam potentiam suam, et quidquid potest: unde omnium quæ potest habet rationes quasi excogitatas.

Ad duodecimum dicendum, quod intelligendum est hoc Deum non posse quod non vult se posse: et sic non facit ad propositum.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet Deus sit immutabilis, tamen ejus voluntas non est determinata ad unum in his quæ faciendæ sunt: et ideo habet liberum arbitrium.

Ad decimumquartum dicendum, quod optima ratio, qua Deus omnia facit, est sua bonitas et sua sapientia: quæ manent, etiam si alia, vel alio modo faceret.

Ad decimumquintum dicendum, quod illud quod facit, est optimum per ordinem ad Dei bonitatem: et ideo quicquid aliud est ordinabile ad ejus bonitatem secundum ordinem suæ sapientiæ, est optimum.

#### ART. VI. — UTRUM DEUS POSSIT FACERE QUÆ SUNT ALIIS POSSIBILIA.

1. Sexto quæritur, utrum Deus possit facere quæ sunt aliis possibilis, ut peccare, ambulare et hujusmodi. Et videtur quod sic. Quia Augustinus dicit (Enchirid. cap. cv), quod melior est natura quæ potest peccare, quam quæ peccare non potest. Sed omne quod est optimum, est Deo attribuendum. Ergo Deus potest peccare.

2. Præterea, illud quod est laudabilitatis, non debet Deo subtrahi. Sed in laudem viri dicitur Eccli. xxxi: *Qui potuit transgredi et non est transgressus*. Ergo posse transgredi et non transgredi Deo debet attribui.

3. Præterea Philosophus dicit (lib. IV, Topic., cap. v): *Potest Deus et studiosus prava agere*. Ergo Deus potest peccare.

4. Præterea, quicumque consentit in peccatum mortale, peccat mortaliter. Sed quicumque præcipit peccatum mortale, consentit, immo quodammodo principaliter facit. Cum ergo Deus præcepit peccatum mortale Abrahæ, scilicet quod interficeret filium innocentem; et Oseæ, quo acciperet mulierem fornicariam, et faceret ex ea filios fornicationis; et Semei, ut malediceret David, ut habetur II Reg. xvi, quem constat peccasse ex pœna sibi inflictâ III Reg. ii, videtur quod ipse peccaverit mortaliter.

5. Præterea, quicumque cooperatur peccanti mortaliter, ipse peccat mortaliter. Sed Deus cooperatur peccanti mortaliter: ipse enim operatur in omni operatione, et per consequens in omni eo qui mortaliter peccat. Ergo Deus peccat.

6. Præterea, Augustinus dicit (in lib. de gratia et libero arbitrio, cap. xxi, et habetur in Glossa, Rom. i), quod Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum, sive in malum. Sed inclinare voluntatem hominis in malum, est peccatum. Ergo Deus peccat.

7. Præterea homo factus est ad imaginem Dei, ut habetur Gen. i. Sed quod invenitur in imagine, oportet inveniri in exemplari. Hominis autem voluntas est ad utrumlibet. Ergo et voluntas Dei; et ita potest peccare et non peccare.

8. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest et superior. Sed homo,

cujus virtus est inferior divina virtute, potest ambulare, peccare et alia hujusmodi facere. Ergo et Deus.

9. Præterea, tunc aliquis omittit quando non facit bona quæ potest. Sed Deus potest multa bona facere quæ non facit. Ergo omittit, et ita peccat.

10. Præterea, quicumque potest prohibere peccatum et non prohibet, videtur peccare. Sed Deus potest prohibere omnia peccata. Cum ergo non prohibeat, videtur quod peccet.

11. Præterea, Amos III, 6, habetur: *Non est malum in civitate quod Deus non faciat.* Hoc autem non potest intelligi de malo pœnæ: nam dicitur Sap. I, 13, quod *Deus mortem non fecit.* Ergo oportet intelligi de malo culpæ; et sic Deus est auctor mali culpæ.

Sed contra, I Joan. I, 5, dicitur: *Deus lux est, et tenebræ in eo non sunt ullæ.* Sed peccata sunt tenebræ spirituales. Ergo peccatum in Deo esse non potest.

Præterea, princeps propriis legibus astrictus non tenetur. Sed omne peccatum est contra legem divinam, ut Augustinus dicit (lib. XXII, cont. Faustum, cap. xxvii). Ergo Deus peccato astringi non potest.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, Deum absolute aliquid non posse, dicitur dupliciter; uno modo ex parte voluntatis; alio modo ex parte potentiæ. Ex parte siquidem voluntatis, Deus non potest facere quod non potest velle. Cum autem nulla voluntas possit velle contrarium ejus quod naturaliter vult, sicut voluntas hominis non potest velle miseriam; constat quod voluntas divina non potest velle contrarium suæ bonitatis, quam naturaliter vult. Peccatum autem est defectus quidam a divina bonitate: unde Deus non potest velle peccare. Et ideo absolute concedendum est, quod Deus peccare non potest. Ex parte vero potentiæ dicitur Deum non posse aliquid, dupliciter: uno modo ratione ipsius potentiæ; alio modo ratione possibilis. Potentia siquidem ejus, quantum in se est, cum sit infinita, in nullo deficiens invenitur quod ad potentiam pertineat. Sed quædam sunt quæ secundum nomen potentiam important, quæ secundum rem sunt potentiæ defectus; sicut multæ negationes sunt, quæ in affirmationibus includuntur; ut cum dicitur posse deficere, vi-

detur secundum modum loquendi, quædam potentia importari, cum magis potentiæ defectus importetur. Et propter hoc potentia aliqua dicitur esse perfecta, secundum Philosophum (V. Metaph., text. 17), quando ista non potest. Sicut enim illæ affirmationes habent vim negationum secundum rem, ita istæ negationes habent vim affirmationum. Et propter hoc dicimus, Deum non posse deficere, et per consequens non posse moveri (quia motus et defectus quamdam imperfectionem important) et per consequens non posse eum ambulare, nec alios actus corporeos exercere, qui sine motu non fiunt. Ratione vero possibilis dicitur Deum aliquid non posse facere quia id contradictionem implicat, ut ex supra dictis, art. 5, patet; et per hunc modum dicitur quod non potest facere alium Deum æqualem sibi. Implicatur enim contradictio ex eo quod factum oportet esse in potentia aliquo modo, cum recipiat esse ab alio, et sic non potest esse actus purus, quod est proprium ipsius Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod illa comparatio non est intelligenda universaliter, sed solum inter hominem et animalia bruta.

Ad secundum dicendum, quod id quod dicitur in laudem hominis non semper est congruum laudi divinæ, immo esset blasphemia; ut si dicerem Deum pœnitere et hujusmodi. Aliquid enim, ut dicit Dionysius (cap. iv de divin. Nomin.), est in inferiori natura laudabile quod in superiori natura vituperatur.

Ad tertium dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum sub conditione voluntatis. Hæc enim condicionalis est vera: Deus potest prava agere si vult: nil enim prohibet conditionalem esse veram, licet antecedens et consequens sint impossibilia; ut patet in hac: Si homo volat, habet alas.

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliquem actum qui in se esset peccatum mortale, aliqua circumstantia addita fieri virtuosum: occidere enim hominem absolute peccatum mortale est; sed ministro judicis occidere hominem propter justitiam ex præcepto judicis, non est peccatum, sed actus justitiæ. Sicut autem princeps civitatis habet disponere de hominibus quantum ad vitam et mortem, et alia quæcumque

pertinent ad finem sui regiminis, qui est justitia, ita Deus habet omnia in sui dispositione dirigere ad finem sui regiminis quod est ejus bonitas. Et ideo licet occidere filium innocentem, de se possit esse peccatum mortale, tamen si hoc fiat ex præcepto Dei propter finem quem Deus prævidit et ordinavit, licet etiam sit homini ignotus, non est peccatum, sed meritum. Et similiter etiam dicendum est de fornicatione Oseæ, cum constet Deum esse ordinatorem totius humanæ generationis: quamvis quidam dicant, quod hoc non acciderit secundum veritatem rei, sed secundum visionem prophetiæ. De præcepto autem Semei est dicendum aliter. Dicitur enim Deus dupliciter præcipere. Uno modo loquendo spiritualiter vel corporaliter per substantiam creatam; et sic præcepit Abrabæ et Prophetis. Alio modo inclinando, sicut dicitur præcepisse vermi ut comederet hederam, Jonæ 1. Et per hunc modum præcepit Semei ut malediceret David, in quantum cor ejus inclinavit; et hoc per modum qui infra in solutione ad vi, dicitur.

Ad quintum dicendum, quod operatio peccati, quantum ad id quod habet de entitate et actualitate, refertur in Deum sicut in causam; quantum vero ad id quod habet de deformitate peccati, refertur in liberum arbitrium, non in Deum; sicut quidquid motus est in claudicatione, est a virtute gressiva; deformitas autem ejus est a curvitate cruris.

Ad sextum dicendum, quod Deus non dicitur inclinare voluntates hominum in malum, immittendo malitiam, vel ad malitiam commovendo; sed permittendo et ordinando, ut videlicet qui crudelitatem exercere consentiunt, in illos exerceant quos dignos Deus judicat.

Ad septimum dicendum, quod non est necessarium, quidquid in homine invenitur, quamvis sit ad imaginem Dei, in Deo inveniri; et tamen in proposito voluntas Dei est ad utrumlibet, quia non est ad unum objectum determinata. Potest enim hoc facere vel non facere, aut facere hoc vel illud: non tamen sequitur quod aliquid istorum possit male facere, quod est peccare.

Ad octavum dicendum, quod objectio illa tenet in his quæ pertinent ad potestatis perfectionem, non autem in his quæ important potestatis defectum.

Ad nonum dicendum, quod licet Deus possit multa bona facere quæ non facit, non tamen omittit: quia non debet illa facere, quod requiritur ad rationem omissionis.

Et similiter dicendum est ad decimum; nam non est reus peccati qui peccatum non impedit, nisi quando impedire debet.

Ad undecimum dicendum, quod verbum Amos intelligitur de malo poenæ. Quod autem dicitur Sap. 1, 13: *Deus mortem non fecit*, intelligitur quantum ad ipsam causam mortis, quæ est meritum culpæ, vel quantum ad primam naturæ institutionem, qua fecit hominem suo modo immortalem.

#### ART. VII. — UTRUM DEUS SIT OMNIPOTENS.

1. Septimo quæritur, quare Deus dicatur omnipotens. Et videtur quod dicatur omnipotens, quia simpliciter omnia possit. Sicut enim Deus dicitur omnipotens, ita dicitur omnisciens. Sed dicitur omnisciens, quia simpliciter omnia scit. Ergo et omnipotens dicitur, quia simpliciter omnia potest.

2. Præterea, si non ideo dicatur omnipotens quia simpliciter omnia possit, tunc hæc distributio importata, non est absoluta, sed accommodata. Talis autem distributio non est universalis, sed determinatur ad aliquid. Ergo divina potentia esset ad aliquid determinata, et non esset infinita.

Sed contra, Deus non potest facere, sicut dictum est, art. 3 et 5, ut affirmatio et negatio sint simul vera; nec potest peccare nec mori. Hæc autem includuntur in hac distributione, si absolute sumatur. Ergo non debet absolute sumi; et ita Deus non potest dici omnipotens quia omnia possit absolute.

3. Idem videtur quod dicatur omnipotens quia potest omnia quæ vult. Dicit enim Augustinus in Enchir. (c. xcvi, in fin.): *Non ob aliud vocatur omnipotens, nisi quia quidquid vult, potest.*

Sed contra, beati possunt quidquid volunt; aliter voluntas eorum non esset perfecta. Non tamen dicuntur omnipotentes. Ergo hoc non sufficit ad rationem omnipotentis, quod Deus possit quidquid vult.

Præterea, voluntas sapientis non est



de impossibili: unde nullus sapiens vult nisi quod potest; nec tamen quilibet sapiens est omnipotens. Ergo idem quod prius.

4. Item, videtur quod dicatur omnipotens, quia possit omniaabilia. Dicitur enim omnisciens, quia scit omnia scibilia. Ergo pari ratione dicitur omnipotens, quia potest omniaabilia.

Sed contra, si dicitur omnipotens quia potest omniaabilia; aut hoc est quia potest omniaabilia sibi, aut quia potest omniaabilia naturæ. Si quia potest omniaabilia naturæ, tunc ejus omnipotentia naturæ potentiam non excedit; quod est absurdum. Si vero quia potest omniaabilia sibi, tunc pari ratione quilibet dicitur omnipotens, quia quilibet potest omniaabilia sibi. Et præterea est ibi quædam expositio per circumlocutionem, quæ non est conveniens.

5. Item quæritur quare Deus dicitur omnipotens et omnisciens, et non omnivolens.

Respondeo dicendum, quod quidam volentes rationem omnipotentia assiggnare, quædam acceperunt quæ ad rationem omnipotentia non pertinent, sed magis sunt causa omnipotentia, vel pertinentia ad perfectionem omnipotentia, vel pertinentia ad rationem potentia, vel ad modum habendi potentia. Quidam enim dixerunt, quod ideo Deus est omnipotens, quia habet potentiam infinitam. Qui non dicunt rationem omnipotentia, sed causam; sicut anima rationalis est causa hominis, sed non ejus definitio. Quidam vero ideo dixerunt Deum omnipotentem, quia non potest aliquid pati nec potest deficere, nec aliquid potest in ipsum, et alia hujusmodi, quæ ad perfectionem potentia pertinent. Quidam etiam dixerunt, quod ideo dicitur omnipotens, quia potest quidquid vult; et hoc habet a se et per se; quod pertinet ad modum habendi potentia. Hæ autem rationes omnes ideo sunt insufficientes, quia præmittunt rationes operationum ad objecta, quas implicat omnipotentia. Et ideo dicendum est, quod accipienda est aliqua trium viarum quæ tactæ sunt in objiciendo, et dicunt comparisonem ad objecta. — Dicendum ergo est, quod, sicut supra dictum est, potentia Dei, quantum est de se, ad omnia illa obje-

cta se extendit quæ contradictionem non implicant. Nec etiam instantia de illis est quæ defectum important, vel corporalem motum; quia posse ea, Deo est non posse. Ea vero quæ contradictionem implicant Deus non potest; quæ quidem sunt impossibilia secundum se. Relinquitur ergo quod Dei potentia ad ea se extendat quæ suntabilia secundum se. Hæc autem sunt quæ contradictionem non implicant. Constat ergo quod Deus ideo dicitur omnipotens, quia potest omnia quæ suntabilia secundum se.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur omnisciens quia scit omnia scibilia; falsa autem, quæ non sunt scibilia, nescit. Impossibilia autem secundum se comparantur ad potentiam sicut falsa ad scientiam.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si distributio terminaretur infra genusabilium hoc modo quod non se extenderet ad omniaabilia.

Ad illud quod quæritur de alia ratione omnipotentia, dicendum, quod posse quidquid vult facere non est sufficiens ratio omnipotentia, sed est sufficiens signum omnipotentia; et sic intelligendum est verbum Augustini.

Ad illud quod arguitur de tertia ratione, dicendum, quod Deus dicitur omnipotens, quia potest omniaabilia absolute; et ideo objectio non recte procedit de possibilibus Deo vel naturæ.

Ad illud quod ultimo quæritur, dicendum, quod in his quæ aguntur per voluntatem, ut dicitur IX Metaph. (com. 3, 4 et 10) potentia et scientia determinantur ad opus per voluntatem; et ideo scientia et potentia in Deo quasi non determinata universaliter pronuntiantur, ut cum dicitur omnisciens vel omnipotens, sed voluntas quæ determinat, non potest esse omnium, sed eorum tantum ad quæ potentiam et scientiam determinat; et ideo Deus non potest dici omnivolens.

## QUÆSTIO II.

DE POTENTIA GENERATIVA  
IN DIVINIS.*(Et habet sex articulos).*

Primo enim quæritur, utrum in divinis sit generativa potentia; — 2<sup>o</sup> utrum potentia generativa in divinis dicatur essentialiter vel notionaliter; — 3<sup>o</sup> utrum potentia generativa in actum generationis procedat per imperium voluntatis; — 4<sup>o</sup> utrum in divinis possint esse plures filii; — 5<sup>o</sup> utrum potentia generandi sub omnipotentia comprehendatur; — 6<sup>o</sup> utrum potentia generandi et potentia creandi sint idem.

ART. I. — UTRUM IN DIVINIS  
SIT POTENTIA GENERATIVA.

1 p., qu. 41, art. 4; et 1 dist. 7, qu. 1, art. 1).

Quæstio est de potentia generativa in divinis; et circa hoc primo quæritur, utrum in divinis sit generativa potentia. Et videtur quod non. Omnis enim potentia vel est activa vel passiva. Sed in divinis non potest esse potentia passiva aliqua; nec ibi generativa potentia potest esse activa; quia sic Filius esset actus vel factus, quod est contra fidem. Ergo in divinis non est potentia generativa.

2. Præterea, secundum Philosophum (in lib. de somno et vigil., cap. 1, ante med.), cujus est potentia, ejus est actio. Sed generatio non est in divinis. Ergo nec generativa potentia. Probatio mediæ. Ubi cumque est generatio ibi est communicatio naturæ, et receptio ejusdem. Sed cum recipere sit materiæ, vel passivæ potentiæ, quæ in divinis non est, receptio Deo competere non potest. Ergo in divinis non potest esse generatio.

3. Præterea, generans oportet esse distinctum a genito. Non autem secundum illud quod generans communicat genito, quia in hoc potius conveniunt. Ergo debet esse in genito aliquid aliud ab eo quod est sibi per generationem communicatum; et ita oportet omne genitum esse compositum, ut videtur. In divinis autem non est aliqua compositio. Ergo non potest esse genitus Deus; et sic non est ibi generatio; et ita ut prius.

4. Præterea, nihil imperfectionis est Deo attribuendum. Sed omnis potentia respectu sui actus, imperfecta est, tam

activa quam passiva. Ergo potentia generativa in Deo ponenda non est.

5. Sed dicit respondens, quod hoc est verum de potentia non conjuncta actui. — Sed contra, omne quod perficitur per alterum est minus perfectum eo per quod perficitur. Sed potentia conjuncta actui perficitur per actum. Ergo actus est ea perfectior; et sic etiam potentia actui conjuncta, respectu actus, imperfecta est.

6. Præterea, natura divina est efficacior in agendo quam natura creata. Sed in creaturis invenitur natura aliqua, quæ non operatur per aliquam potentiam mediam sed per se ipsam, sicut sol illuminat aerem et anima vivificat corpus. Ergo multo fortius divina natura non per aliquam potentiam, sed per se ipsam est principium generationis; et ita in divinis non est ponenda potentia generativa.

7. Præterea, generativa potentia aut attestatur dignitati aut indignitati. Non autem attestatur dignitati, quia sic in superioribus creaturis esset magis quam in infimis, scilicet in Angelis et cælestibus corporibus magis vel potius quam in animalibus et in plantis. Ergo attestatur indignitati, et sic non est in Deo ponenda.

8. Præterea, in rebus inferioribus duplex invenitur generativa potentia: scilicet completa ut in his quorum generatio est per sexuum commixtionem; et incompleta quæ est sine sexuum commixtione ut in plantis. Cum ergo completa Deo non attribuitur, quia non potest poni in divinis sexuum commixtio, videtur quod nullo modo sit ibi potentia generativa.

9. Præterea, sub potentia non cadit nisi possibile, cum potentia respectu possibilis dicatur. Sed generationem esse in divinis, non est possibile vel contingens, cum sit æternum. Ergo respectu ejus, potentia in divinis dici non potest; et sic non est ibi generativa potentia.

10. Præterea, potentia Dei cum sit infinita, non finitur neque ad actum neque ad objectum. Sed si sit in Deo potentia generativa, ejus actus erit generatio, effectus vero filius. Ergo potentia Patris non se habebit tantum ad unum filium generandum, sed ad plures; quod est absurdum.

11. Præterea, secundum Avicennam quando res aliqua habet aliquid tantum ab altero, ei secundum se considerata attribuitur oppositum ejus, sicut aer qui non habet lumen nisi ab alio secundum se consideratus est tenebrosus, et per hunc modum omnes creaturæ, quæ habent ab alio esse, veritatem et necessitatem, secundum se considerata, sunt non entes, falsæ et impossibiles. Sed nihil tale potest esse in divinis. Ergo non potest ibi esse aliquis qui tantum habeat esse ab altero; et ita non potest ibi esse aliquis genitus; et per consequens nec generatio nec generativa potentia.

12. Præterea, in divinis Filius non habet aliquid nisi quod a Patre accipit; aliter sequeretur quod esset ibi compositio. Sed a Patre accepit essentiam. Ergo in Filio non est nisi essentia. Si ergo est ibi generatio, vel Filius est genitus, oportebit essentiam esse genitam; quod est falsum, quia sic essentia distingueretur in divinis.

13. Præterea, si Pater generat in divinis, oportet quod ei conveniat secundum suam naturam. Sed eadem est natura in Patre et Filio et Spiritu sancto. Ergo eadem ratione et Filius et Spiritus sanctus generabunt; quod est contra fidei documenta.

14. Præterea, natura quæ perpetuo et perfecte in uno supposito invenitur, non communicatur alteri supposito. Sed natura divina perfecte invenitur in Patre, et perpetuo, cum sit incorruptibilis. Ergo alteri supposito non communicatur; et ita non est ibi generatio.

15. Præterea, generatio est species mutationis. Sed in divinis non est aliqua mutatio. Ergo nec generatio: ergo nec generativa potentia.

Contra, secundum Philosophum (in IV Metaph., text. 19) perfectum unumquodque est quando potest alterum tale facere quale ipsum est. Sed Deus Pater est perfectus. Ergo potest alterum talem facere qualis ipse est; et sic potest Filium generare.

Præterea, Augustinus dicit (lib. III cont. Max. cap. VII) quod si Pater generare non potuit, impotens fuit. Sed in Deo nullo modo est impotentia. Ergo potuit generare: et sic est ibi potentia generandi.

Respondeo dicendum, quod natura cu-

juslibet actus est, quod se ipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile. Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et ipsa se ipsam communicat quantum possibile est. Communicat autem se ipsam per solam sui similitudinem creaturis, quod omnibus patet; nam quælibet creatura est ens secundum similitudinem ad ipsam. Sed fides catholica etiam alium modum communicationis ipsius ponit, prout ipsamet communicatur communicatione quasi naturali: ut sicut ille cui communicatur humanitas, est homo, ita ille cui communicatur deitas, non solum sit Deo similis, sed vere sit Deus. Oportet autem circa hoc advertere, quod natura divina a formis materialibus in duobus differt. Primo quidem per hoc quod formæ materiales non sunt subsistentes; unde humanitas in homine non est idem quod homo qui subsistit: deitas autem est idem quod Deus; unde ipsa natura divina est subsistens. Aliud est quod nulla forma vel natura creata est suum esse; sed ipsum esse Dei est ejus natura et quidditas; et inde est quod proprium nomen ipsius est: *Qui est*, ut patet Exod. III, quia sic denominatur quasi a propria sua forma. Forma ergo in istis inferioribus, quia per se non subsistit, oportet quod in eo cui communicatur, sit aliquid aliud per quod forma vel natura subsistentiam recipiat: et hæc est materia, quæ subsistit formis materialibus et naturis. Quia vero natura materialis vel forma, non est suum esse, recipit esse per hoc quod in alio suscipitur; unde secundum quod in diversis est, de necessitate habet diversum esse: unde humanitas non est una in Socrate et Platone secundum esse, quamvis sit una secundum propriam rationem. In communicatione vero qua divina natura communicatur, quia ipsa est per se subsistens, non requiritur aliquid materiale per quod subsistentiam recipiat; unde non recipitur in aliquo quasi in materia, ut sic genitus, ex materia et forma inveniatur compositus. Et quia iterum ipsa essentia est suum esse, non accipit esse per supposita in quibus est: unde

per unum et idem esse est in communicante et in eo qui communicatur; et sic manet eadem secundum numerum in utroque. Hujus autem communicationis exemplum in operatione intellectus congruentissime invenitur. Nam ipsa divina natura spiritualis est, unde per exempla spiritualia melius manifestatur. Cum enim alicujus rei extra animam per se subsistentis noster intellectus concipit quidditatem, fit quædam communicatio rei quæ per se existit, prout a re exteriori intellectus noster ejus formam aliquo modo recipit; quæ quidem forma intelligibilis, in intellectu nostro existens, aliquo modo a re exteriori progreditur. Sed quia res exterior diversa a natura intelligentis est; aliud est esse formæ intellectu comprehensæ, et rei per se subsistentis. Cum vero intellectus noster sui ipsius quidditatem concipit, utrumque servatur: quia videlicet et ipsa forma intellecta ab intelligente in intellectum aliquo modo progreditur cum intellectus eam format; et unitas quædam servatur inter formam conceptam quæ progreditur et rem unde progreditur, quia utrumque habet intelligibile esse, nam unum est intellectus, et aliud est intelligibilis formæ, quæ dicitur verbum intellectus. Quia tamen intellectus noster non est secundum suam essentiam in actu perfecto intellectualitatis, nec idem est intellectus hominis quod humana natura; sequitur quod verbum prædictum etsi sit in intellectu, et ei quodammodo conforme, non tamen sit idem quod ipsa essentia intellectus, sed ejus expressa similitudo. Nec iterum in conceptione hujusmodi formæ intelligibilis, natura humana communicatur, ut generatio proprie dici possit, quæ communicationem naturæ importat. Sicut autem in nostro intellectu se ipsum intelligente invenitur quoddam verbum progrediens, ejus a quo progreditur similitudinem gerens; ita et in divinis invenitur verbum similitudinem ejus a quo progreditur habens. Cujus processio in duobus verbi nostri processionem superat. Primo in hoc quod verbum nostrum est diversum ab essentia intellectus, ut dictum est; intellectus vero divinus qui in perfecto actu intellectualitatis est secundum suam essentiam, non potest aliquam formam intelligibilem recipere quæ non

sit sua essentia; unde verbum ejus unius essentiæ cum ipso est, et iterum ipsa divina natura ejus intellectualitas est; et sic communicatio quæ fit per modum intelligibilem, est etiam per modum naturæ, ut generatio dici possit; in quo secundo processionem verbi nostri Dei verbum excedit. Et hunc modum generationis Augustinus assignat (in lib. de Trinit.). Quia vero de divinis loquimur secundum modum nostrum, quem intellectus noster capit ex rebus inferioribus, ex quibus scientiam sumit; ideo sicut in rebus inferioribus cuicumque attribuitur actio, attribuitur aliquod actionis principium, quod potentia nominatur; ita et in divinis, quamvis in Deo non sit differentia potentia et actionis, sicut in rebus creatis. Et propter hoc, generatione in Deo posita, quæ per modum actionis significatur, oportet ibi concedere potentiam generandi, vel potentiam generativam.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia quæ in Deo ponitur nec proprie activa nec passiva est, cum in ipso non sit nec prædicamentum actionis nec passionis, sed sua actio est sua substantia; sed ibi est potentia per modum potentia activæ significata. Nec tamen oportet quod Filius sit actus vel factus, sicut nec oportet quod proprie sit ibi actio vel passio.

Ad secundum dicendum, quod cum recipere terminetur ad habere, sicut ad finem; dupliciter dicitur aliquid esse recipiens, sicut dupliciter est, habens. Habet enim uno modo materia formam suam, et subjectum accidens, vel qualitercumque habitum est extra essentiam habentis; habet autem alio modo suppositum naturam, ut hic homo humanitatem; quæ quidem non est extra essentiam habentis, immo est ejus essentia. Socrates enim est vere id quod homo est. Genitus ergo in humanis etiam non recipit formam generantis sicut materia formam, vel sicut subjectum accidens, sed sicut suppositum vel hypostasis habet naturam speciei; et similiter est in divinis. Unde non oportet quod sit in Deo genito aliqua materia vel subjectum naturæ divinæ: sed quod ipse Filius subsistens sit qui naturam divinam habeat.

Ad tertium dicendum, quod Deus genitus non distinguitur a Deo generante

per aliquam essentiam additam, cum, sicut dictum est, in corp. art., non requiratur aliqua materia in qua recipiatur natura divina. Distinguitur autem per ipsam relationem, quæ est ab alio habere naturam, ita quod in Filio ipsa relatio filiationis tenet locum omnium principiorum individuantium in rebus creatis (propter quod dicitur proprietas personalis), ipsa autem natura divina tenet locum naturæ speciei. Quia autem ipsa relatio secundum rem a natura divina non differt, non fit ibi aliqua compositio, sicut apud nos ex principio speciei et ex individuantibus quædam compositio relinquitur.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit quando potentia illa ab actu differt, sive sit conjuncta actui, sive non; hoc autem non habet locum in divinis.

Et sic patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod omne illud quod est principium actionis, ut quo agitur, habet potentiæ rationem; sive sit essentia, sive aliquod accidens medium, puta qualitas quædam inter essentiam et actionem. In creaturis tamen corporalibus vel vix vel nunquam invenitur aliqua actio alicujus naturæ substantialis nisi mediante aliquo accidente: sol enim mediante luce quæ in ipso est, illuminat. Quia vero anima vivificat corpus, est per essentiam animæ. Sed vivificare, licet per modum actionis dicatur, non tamen est in genere actionis, cum sit actus primus magis quam secundus.

Ad septimum dicendum, quod in creaturis non potest esse generatio sine divisione essentiæ vel naturæ secundum esse, cum natura non sit suum esse; et ideo in creaturis est generatio cum aliqua indignitate: et propter hoc in creaturis nobilioribus non competit generatio. Sed in Deo potest esse generatio hujusmodi sine hujusmodi vel alia imperfectione; et ideo nihil prohibet generationem ibi ponere.

Ad octavum dicendum, quod illa ratio procedit de generatione materiali; unde ad propositum, locum non habet.

Ad nonum dicendum, quod illud quod est objectum potentiæ activæ vel passivæ cujus actio vel passio est cum motu, oportet esse possibile et contingens, cum omne mobile hujusmodi sit.

Talis autem non est potentia generativa in Deo, ut dictum est; unde ratio non sequitur.

Ad decimum dicendum, quod Filius Dei non se habet ad potentiam generativam sicut effectus, cum eum genitum, non factum, confiteamur. Si tamen esset effectus, potentia generantis non finiretur ad ipsum, quamvis alius generari filius non possit, quia ipse infinitus est. Quod autem alius filius in divinis esse non potest, contingit, quia ipsa filiatio est proprietas personalis ipsius; et hoc quo, ut ita dicam, individuatur. Cuilibet autem individuo principia individuantia sunt soli sibi; alias sequeretur quod persona vel individuum esset communicabile ratione.

Ad undecimum dicendum, quod verbum illud Avicennæ intelligendum est, quando id quod recipitur ab alio, non idem numero est in recipiente et dante, sicut accidit in creaturis respectu Dei. Unde omne receptum in creatura, est quasi unitas respectu esse divini; quia creatura non potest esse recipere secundum illam perfectionem quia in Deo est. Sed Filius in divinis accipit a Patre eandem naturam numero quam Pater habet: et ideo non procedit.

Ad duodecimum dicendum, quod Filius non habet aliquid realiter divisum ab essentia quam a Patre recipit: sed hoc ipso quod a Patre recipit, oportet in ipso esse relationem qua ad Patrem referatur, et per quam ab eo distinguitur. Ipsa tamen relatio realiter ab essentia non differt.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet eadem natura sit in Patre et Filio, est tamen secundum alium modum existendi, scilicet cum alia relatione; et ideo non oportet quod quidquid convenit Patri per naturam suam, conveniat Filio.

Ad decimumquartum dicendum, quod creaturæ per hoc quod participant naturam speciei, pertingunt ad divinam similitudinem: unde quod aliquod suppositum creatum subsistat in natura creata, est ordinatum ad alterum tamquam ad finem; et ideo ex quo sufficienter pervenitur ad finem per unum individuum, secundum perfectam et propriam participationem naturæ speciei, non oportet aliud individuum in illa natura subsistere. Sed natura divina

est finis: et non propter aliquem finem. Fini autem congruit ut communicetur secundum omnem possibilem modum. Unde quamvis ibi in uno supposito perfecte et proprie inveniatur; nihil prohibet quin etiam inveniatur in alio.

Ad decimumquintum dicendum, quod generatio est species mutationis ex parte illa qua natura per generationem communitatis recipitur in aliqua materia, quæ est mutationis subjectum. Hoc autem non accidit in divina generatione; ideo ratio non sequitur.

**ART. II. — UTRUM POTENTIA GENERATIVA IN DIVINIS DICATUR ESSENTIALITER VEL NOTIONALITER.**

1. Secundo quæritur, utrum potentia generativa in divinis dicatur essentialiter vel notionaliter. Et videtur quod notionaliter tantum. Potentia enim rationem principii habet, ut patet per definitiones positas V Metaph. (text. 17). Sed principium in divinis respectu divinæ personæ notionaliter dicitur. Cum ergo potentia generandi hoc modo principium importet, videtur quod notionaliter dicatur.

2. Sed dicitur, quod significat simul essentialiter et notionem. Sed contra, in divinis, secundum Boetium (in lib. de Trin.), sunt hæc duo prædicamenta; substantia, ad quam pertinet essentialiter; et ad aliquid, ad quod pertinent notionalia. Non potest autem aliquid esse in duobus prædicamentis, quia homo albus non est aliquid unum nisi per accidens, ut habetur V Metaph. (text. 7). Ergo potentia generandi non potest in sua ratione utrumque complecti, scilicet substantiam et notionem.

3. Præterea, principium in divinis distinguitur ab eo cuius est principium. Sed essentialiter non debet distingui. Ergo non competit ei ratio principii: et ita potentia, quæ rationem principii includit, non significat essentialiter.

4. Præterea, in divinis quod est proprium, est relativum et notionale; quod vero est commune, est essentialiter et absolutum. Potentia autem generandi non est communis Patri et Filio, sed propria Patris. Ergo dicitur relative sive notionaliter, non essentialiter nec absolute.

5. Præterea, propriæ actionis est principium propria forma, non communis;

sicut homo per intellectum intelligit: nam hæc actio est sibi propria respectu animalium aliorum, sicut et forma rationalitatis sive intellectualitatis. Sed generatio est propria operatio Patris in quantum est Pater. Ergo ejus principium est paternitas, quæ est propria forma Patris, et non deitas, quæ est forma communis. Paternitas vero ad aliquid dicitur. Ergo potentia generandi non solum quantum ad rationem principii, sed etiam quantum ad id quod est principium, dicitur ad aliquid.

6. Præterea, sicut potentia generandi realiter ab essentialiter divina non differt, ita nec etiam paternitas. Sed hoc non obstante paternitas dicitur tantum ad aliquid. Ergo nec propter hoc debet dici quod potentia generandi, cum relatione significet essentialiter.

7. Præterea, in divinis tria invenimus quæ rationem principii habent, scilicet potentiam et scientiam et voluntatem, quæ essentialiter dicuntur in Deo. Sed scientia et voluntas non simul significantur cum aliqua relatione vel notionem in divinis. Ergo pari ratione nec potentia; et sic non potest dici quod potentia generandi significet simul essentialiter ex parte potentiæ, et notionem ex parte generationis; sed videtur quod significet tantum notionem per rationes inductas.

Sed contra est quod Magister dicit, 7 dist., 1 Sentent., quod potentia generandi in Patre est ipsa divina essentialiter.

Præterea, Hilarius dicit (lib. de Synod., a med.), quod Pater generat virtute naturæ divinæ. Ergo ipsa natura est generationis principium; et sic rationem potentiæ habet.

Præterea, Damascenus dicit (lib. II de Fide orth., cap. xxvii), quod generatio est opus naturæ existens; et sic idem quod prius.

Præterea, in divinis est tantum una potentia. Sed potentia creandi dicitur essentialiter. Ergo et potentia generandi.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim dixerunt, quod potentia generandi in divinis dicitur tantum ad aliquid: et movebantur hac ratione: quia potentia secundum suam rationem est principium quiddam; principium autem relative dicitur et est notionale, si referatur ad divinam potentiam et

non ad creaturas. Sed in hac ratione videntur fuisse decepti propter duo: primo, quia licet potentiæ conveniat ratio principii, quod in genere relationis est, tamen id quod est principium actionis vel passionis, non est relatio, sed aliqua forma absoluta; et id est essentia potentiæ; et inde est quod Philosophus ponit potentiam non in genere relationis, sed qualitatis, sicut et scientiam, quamvis utrique aliqua relatio accidat: secundo, quia ea quæ in divinis important principium respectu operationis, non dicuntur notionaliter, sed solum ea quæ dicunt principium respectu ejus quod est operationis terminus: principium enim quod notionaliter dicitur in divinis, est respectu personæ subsistentis; operatio autem non significatur ut subsistens: unde ea quæ respectu operationis rationem principii habent, non oportet in divinis notionaliter dici; alias voluntas et scientia et intellectus et omnia hujusmodi notionaliter dicerentur. Potentia autem, licet sit principium quandoque et actionis et ejus quod est per actionem productum; tamen unum accidit ei, alterum vero competit ei per se: non enim potentia activa semper, per suam actionem, aliquam rem producit quæ sit terminus actionis, cum sint multæ operationes quæ non habent aliquid operatum, ut Philosophus dicit (I Ethic., cap. 1, et IX Metaph., lect. 15); semper enim potentia est actionis vel operationis principium. Unde non oportet quod propter relationem principii, quam nomen potentiæ importat, relative dicatur in divinis. Ipsa etiam positio veritati consona non videtur. Nam si id quod est potentia, est ipsa res quæ est principium actionis, oportet naturam divinam esse id quod est principium in divinis: cum enim omne agens, in quantum hujusmodi, agat simile sibi, illud est principium generationis in generante secundum quod genitus generanti similatur, homo enim virtute humanæ naturæ generat filium, qui sibi in natura humana similis invenitur: Deo autem Patri conformis est Deus genitus in natura divina: unde natura divina est generationis principium, ut cujus virtute generat Pater, sicut Hilarius dicit, loc. cit.

Et propter hoc alii dixerunt, quod

potentia generandi significat essentiam tantum. Sed illud etiam conveniens non videtur. Actio enim quæ fit virtute naturæ communis per aliquod sub natura communi contentum, aliquem modum accipit ex propriis illius principii; sicut actio quæ debetur naturæ animalis, fit in homine secundum quod competit principii speciei humanæ: unde et homo perfectius habet actum virtutis imaginativæ quam alia animalia, secundum quod competit ejus rationalitati. Similiter etiam actio hominis invenitur in hoc et in illo homine secundum quod competit principii individualibus hujus vel illius, ex quibus contingit quod unus homo clarius alio intelligit. Et ideo oportet quod si natura communis sit principium alicujus operationis quæ solum Patri convenit, oportet quod sit principium, secundum quod competit proprietati personali Patris. Et propter hoc in ratione potentiæ includitur quodammodo paternitas, etiam quantum ad id quod est generationis principium.

Et propter hoc cum aliis dicendum est, quod potentia generandi simul essentiam et notionem significat.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia importat rationem principii respectu operationis, quæ notionaliter non dicitur in divinis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod in rebus creatis unum prædicamentum accidit alteri, propter quod non potest ex duobus fieri unum, nisi unum per accidens; sed in divinis relatio est realiter ipsa essentia: et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod in rebus creatis principium generationis est duplex, scilicet generans et quo generatur: sed generans quidem per generationem distinguitur a genito, cum nulla res generet se ipsam: sed id quo generans generat, non distinguitur, sed est commune utrique, ut dictum est, in corp. art. Unde non oportet naturam divinam distingui, sicut potentia generandi, cum potentia sit principium ut quo.

Ad quartum dicendum, quod ratione relationis implicitæ, potentia generandi non est communis, sed propria.

Ad quintum dicendum, quod in qualibet generatione principium generationis principaliter non est aliqua forma

individualis, sed forma quæ pertinet ad naturam speciei. Item non oportet quod genitum similetur generanti quantum ad conditiones individuales, sed quantum ad naturam speciei. Paternitas autem non est in Patre per modum formæ speciei, sicut humanitas in homine, sic enim in eo est divina natura; sed est in eo, ut ita dicam, sicut principium individuale, est enim proprietas personalis; et ideo non oportet quod sit generationis principium principaliter, sed quodammodo cointellectum ratione supradicta: aliter sequeretur quod Pater per generationem non solum deitatem, sed paternitatem communicaret; quod est inconveniens.

Ad sextum dicendum, quod potentia generandi est idem realiter cum natura divina ita quod natura includitur in ratione ipsius: non autem sic est de paternitate, unde non est simile.

Ad septimum dicendum, quod scientia vel voluntas non est principium generationis, cum generatio sit naturæ, quæ in quantum est actionis principium, rationem potentia habet. Et inde est quod potentia consignificatur cum eo quod est ad aliquid in divinis, non autem scientia vel voluntas.

Ad ea autem quæ sunt in contrarium de facili patet responsio ex prædictis.

**ART. III. — UTRUM POTENTIA GENERATIVA IN ACTU GENERATIONIS PROCEDAT PER IMPERIUM VOLUNTATIS.**

1. Tertio quæritur, utrum potentia generativa in actum generationis procedat per imperium voluntatis. Et videtur quod sic Hilarius enim dicit (lib. de Syn. in med.), quod non naturali ductus necessitate Pater genuit Filium. Sed si non genuit voluntate, genuit naturali necessitate; quia agens vel est voluntarium vel naturale. Ergo Pater genuit Filium voluntate; et sic potentia generativa per imperium voluntatis exit in actum generandi.

2. Sed dicebat, quod Pater non genuit Filium neque voluntate præcedente, neque voluntate consequente, sed concomitante. — Sed contra, videtur quod hæc ratio sit insufficiens. Cum enim quidquid est in Deo sit æternum, nihil quod est in Deo, potest tempore præcedere aliquid in Deo existens: et tamen invenitur quod aliquid habet ad

aliud rationem principii, sicut voluntas Dei ad electionem qua eligit justos ex hoc solo quod ab intellectu procedit. Ergo quamvis voluntas generationem Filii tempore non præcedat, nihilominus, ut videtur, potest poni principium generationis Filii ex hoc quod procedit ab intellectu.

3. Præterea, Filius procedit per actum intellectus cum procedat ut verbum: verbum enim intellectuale non est nisi cum intelligimus aliquid cogitantes, ut Augustinus dicit (IX de Trin., lib. IV, cap. vii). Sed voluntas est principium intellectualis operationis: imperat enim actum intellectus, sicut et aliarum potentiarum, ut Anselmus dicit (in lib. de Similitud., cap. ii); intelligo enim quia volo, sicut et ambulo quia volo. Ergo voluntas est principium processionis Filii.

4. Sed dices, quod in humanis verum est quod voluntas imperat actum intellectus, non autem in divinis. — Sed contra, prædestinatio quodammodo est actus intellectus: dicimus enim, quod Deus prædestinavit Petrum quia voluit, secundum illud Rom. ix. 18: *Cujus vult miseretur et quem vult indurat.* Ergo non solum in humanis sed etiam in divinis voluntas imperat actum intellectus.

5. Præterea, secundum Philosophum (VIII Phys., text. 34), quod movetur ex se ipso potest moveri et non moveri: et eadem ratione quod agit ex se ipso agere potest et non agere. Sed natura non potest agere et non agere, cum sit determinata ad unum. Ergo non agit ex se ipsa, sed quasi mota ab alio. Hoc autem in divinis esse non potest. Nulla ergo actio in divinis est a natura; et sic nec generatio. Et ita generatio est a voluntate, cum omnia agentia reducuntur in naturam vel voluntatem, ut patet II Physic. (com. 45 et 49).

6. Præterea, si actio naturæ præcedat actionem voluntatis, sequitur inconveniens, quod scilicet ratio voluntatis tollatur. Nam cum natura sit determinata ad unum, si voluntatem movet, eam ad unum tantum movebit; quod est contra rationem voluntatis, quæ secundum quod hujusmodi, libera est. Si vero voluntas naturam moveat, neque tollitur ratio naturæ neque voluntatis, quia quod se habet ad plura, nihil prohibet quod ad unum moveat. Ergo rationabi-



liter actio voluntatis præcedit actionem naturæ, magis quam e converso. Sed generatio Filii est pura actio sive operatio. Ergo est a voluntate.

7. Præterea, in Ps. cXLVIII, 5, dicitur: *Dixit, et facta sunt*, quod Augustinus exponit (lib. II de Genesi ad lit., cap. VI et VII): *Id est, Verbum genuit in quo erant ut fierent*. Sic ergo processio Verbi a Patre, est ratio creaturæ producendæ. Si ergo Filius non procedit a Patre per imperium voluntatis sed naturæ, videtur sequi quod omnes creaturæ a Deo naturaliter et non solum voluntarie procedant, quod est erroneum.

8. Præterea, Hilarius dicit in libro de Synodis (circa med.): *Si quis nolente Patre natum dicat Filium, anathema sit*. Non ergo Pater genuit Filium involuntarie; et sic idem quod prius.

9. Præterea, Joan. III, 35, dicitur: *Pater diligit Filium, et omnis dedit in manu sua*, quod secundum unam Glossam exponitur de datione generationis æternæ. Dilectio ergo Patris ad Filium est signum potius quam ratio generationis æternæ. Sed dilectio est a voluntate. Ergo voluntas est principium generationis Filii.

10. Præterea, Dionysius (in libro de divin. Nom., cap. IV) dicit, quod divinus amor non permittit ipsum sine germine esse. Ex quo etiam videtur idem, scilicet quod amor sit ratio generationis.

11. Præterea, positio ad quam non sequitur aliquod inconueniens sive error, potest poni in divinis. Sed si ponatur quod Pater genuerit Filium voluntate, non sequitur aliquod inconueniens: neque enim sequitur quod Filius non sit æternus, ut videtur; neque quod non sit consubstantialis aut æqualis Patri: quia Spiritus sanctus, qui procedit per modum voluntatis, coæternus est, coæqualis et consubstantialis Patri et Filio. Ergo videtur quod non sit erroneum dicere, quod Pater genuit Filium voluntate.

12. Præterea, voluntas quælibet non potest non velle suum ultimum finem. Sed finis divinæ voluntatis est communicatio suæ bonitatis, quæ maxime fit per generationem. Ergo voluntas Patris non potest non velle generationem Filii: voluntate ergo genuit Filium.

13. Præterea, humana generatio a divina extrahitur, secundum illud Ephes.

cap. III, 15: *Ex quo omnis paternitas in cælo et in terra nominatur*. Sed humana generatio subjacet imperio voluntatis: aliter in actu generationis peccatum non esset. Ergo etiam divina; et sic idem quod prius.

14. Præterea, omnis actio naturæ immutabilis est necessaria. Sed natura divina omnino est immutabilis. Si ergo generatio sit operatio naturæ et non voluntatis, sequitur quod sit necessaria, et ita quod Pater genuit Filium necessitate: quod est contra Augustinum (ad Orosium, cap. VII).

15. Præterea, Augustinus dicit (XV de Trinit., cap. XX), quod Filius est consilium de consilio et voluntas de voluntate. Sed hæc præpositio *de* denotat principium. Ergo voluntas est principium generationis Filii, et sic idem quod prius.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro ad Orosium: *Pater neque voluntate neque necessitate genuit Filium*.

Præterea, summa diffusio voluntatis est per modum amoris. Filius autem non procedit per modum amoris, sed potius Spiritus sanctus. Ergo voluntas non est principium generationis Filii.

Præterea, Filius procedit a Patre ut splendor a luce, secundum illud Hebr. cap. I, 3: *Qui cum sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus*. Sed splendor non procedit a luce voluntate mediante. Ergo nec Filius a Patre.

Respondeo dicendum, quod generatio Filii potest se habere ad voluntatem ut voluntatis objectum: Pater enim et Filium voluit et Filii generationem ab æterno: nullo autem modo voluntas esse potest divinæ generationis principium: quod sic patet. Voluntas, in quantum voluntas, cum sit libera, ad utrumlibet se habet. Potest enim voluntas agere vel non agere, sic vel sic facere, velle et non velle. Et si respectu alicujus hoc voluntati non conveniat, hoc accidet voluntati non in quantum voluntas est, sed ex inclinatione naturali quam habet ad aliquid, sicut ad finem ultimum, quem non potest non velle; sicut voluntas humana non potest non velle beatitudinem, nec potest velle miseriam. Ex quo patet quod omne illud cujus voluntas est principium, quantum in se est, possibile est esse vel non esse, et esse tale vel tale, et tunc vel nunc.

Omne autem illud quod sic se habet, est creatum: quia in eo quod increatum est, non est potestas ad esse vel non esse. Sed per se necesse est esse, ut Avicenna probat (VIII Metaph., cap. iv). Si ergo ponitur Filius voluntate genitus, necessario sequetur ipsum esse creaturam. Et propter hoc Ariani qui ponebant Filium creaturam, dicebant eum esse genitum voluntate. Catholici autem dicunt Filium non natum voluntate, sed natura. Natura enim ad unum determinata est. Et secundum hoc ex hoc quod Filius est a Patre genitus natura, oportet quod ipse non possit esse non genitus, et quod non possit esse alio modo quam est, aut Patri non consubstantialis; cum quod naturaliter procedit, procedat in similitudinem ejus a quo procedit. Et hoc est quod Hilarius dicit (in lib. de Syn., post med.): *Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit; sed naturam Filio dedit perfecta nativitas*; et ideo talia sunt cuncta qualia Deus esse voluit; Filius autem talis est qualis est Deus. Sicut autem dictum est, voluntas licet respectu aliquorum ad utrumlibet se habeat, tamen respectu finis ultimi naturalem inclinationem habet; et similiter intellectus respectu cognitionis principiorum primorum, naturalem quemdam motum habet. Principium autem divinæ cognitionis est ipse Deus qui est finis suæ voluntatis; unde illud quod procedit in Deo per actum intellectus cognoscentis seipsum realiter procedit; et similiter quod procedit per actum voluntatis diligentis se ipsam. Et propter hoc cum Filius procedat ut verbum per actum intellectus divini in quantum Pater cognoscit se ipsum et Spiritus sanctus per actum voluntatis in quantum Pater diligit Filium: sequitur quod tam Filius quam Spiritus sanctus naturaliter procedant, et ex hoc ulterius quod sunt consubstantiales et cœquales et cœterni Patri et sibi invicem.

Ad primum ergo dicendum, quod Hilarius loquitur de necessitate quæ importat violentiam: quod patet per hoc quod subdit: *Non naturali necessitate ductus, cum vellet generare Filium*.

Ad secundum dicendum, quod respectu nullius rei est in Deo voluntas antecedens; quia quidquid aliquando Deus vult, ab æterno voluit. Concomitans

vero est respectu omnium bonorum quæ sunt tam in ipso quam in creaturis; vult enim se esse et creaturam esse. Sed præcedens vel antecedens tempore quidem non est nisi respectu creaturæ, quæ ab æterno non fuit; præcedens vero intellectus est respectu actum æternorum qui significantur ad creaturas terminari; sicut dispositio, prædestinatio et hujusmodi. Generatio vero Filii, neque est creatura, neque ad creaturam significatur terminari. Unde respectu ejus non est voluntas præcedens nec tempore neque intellectu, sed solum voluntas concomitans.

Ad tertium dicendum, quod sicut actus intellectus videtur sequi actum voluntatis, in quantum a voluntate imperatur; ita e converso actus voluntatis videtur sequi actum intellectus, in quantum per intellectum præsentatur voluntati suum objectum, quod est bonum intellectum. Unde esset procedere in infinitum, nisi esset ponere statum vel in actu intellectus vel in actu voluntatis. Non autem potest status poni in actu voluntatis, cum objectum præsupponatur ad actum; unde oportet ponere statum in actu intellectus, qui naturaliter intellectum consequitur; ita quod a voluntate non imperatur. Et per hunc modum procedit Filius Dei ut verbum, secundum actum intellectus divini, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad quartum dicendum, quod actus intellectus divini naturalis est secundum quod ad ipsum Deum terminatur, qui est principium suæ cognitionis; secundum vero quod significatur ad creaturas terminari, ad quas sic se habet quodammodo ut intellectus noster ad conclusiones, non naturaliter ab intellectu progreditur sed voluntarie; et ideo in divinis aliqui actus intellectus significantur ut imperati a voluntate.

Ad quintum dicendum, quod quoad ea ad quæ natura potest se extendere secundum propria principia essentialia, non indiget ut ab alio determinetur, sed ad ea tantum ad quæ propria principia non sufficiunt. Unde Philosophi non sunt ducti ut ponerent opus naturæ, opus intelligentiæ, ex operibus quæ competunt calido et frigido secundum se ipsa; quia in has, etiam ponentes res naturales ex necessitate materiæ accidere, omnia naturæ opera reduce-

baut. Ducti sunt autem ex illis operationibus ad quas non possunt sufficere virtus calidi et frigidi hujusmodi qualitatum; sicut ex membris ordinatis in corpore animalis tali modo quod natura salvatur. Quia ergo naturæ divinæ secundum se opus est generatio; non oportet quod ad hanc actionem ab aliqua voluntate determinetur. — Vel dicendum, quod natura determinatur ab aliquo, ut in finem. Illi autem naturæ quæ est finis, et non ad finem, non competit ab aliquo determinari.

Ad sextum dicendum, quod in diversis considerando, actio voluntatis actionem naturæ præcedit. Unde totius naturæ inferioris actio ex voluntate gubernantis procedit. Sed in eodem oportet quod actio naturæ præcedat actionem voluntatis. Natura enim secundum intellectum præcedit voluntatem, cum natura intelligatur esse principium quos res subsistit, voluntas vero ultimum quo ad finem ordinatur. Nec tamen sequitur quod tollatur ratio voluntatis. Quamvis enim ad inclinationem naturæ voluntas ad aliquid unum determinetur, quod est ultimus finis a natura intentus, respectu tamen aliorum indeterminata manet; sicut patet in homine, qui naturaliter vult beatitudinem et de necessitate, non autem alia. Sic ergo in Deo naturæ actio actionem voluntatis præcedit natura et intellectu; nam generatio Filii est ratio omnium eorum quæ per voluntatem producuntur, scilicet creaturarum.

Ad septimum dicendum, quod licet in Verbo Dei a Patre genito fuerit ut omnes creaturæ fierent, non tamen oportet, si Verbum naturaliter procedit, quod creaturæ etiam naturaliter procedant; sicut nec sequitur, si intellectus noster principia naturaliter cognoscit, quod naturaliter cognoscat ea quæ ex principiis consequuntur: eo enim quod naturaliter habemus, voluntas utitur ad utramque partem.

Ad octavum dicendum, quod Pater voluntarie genuit; sed in hoc non designatur nisi voluntas concomitans.

Ad nonum dicendum, quod si verbum illud de generatione æterna intelligatur, dilectio Patris ad Filium non est intelligenda ut ratio illius dationis qua Pater Filio æternaliter omnia dat, ut signum. Similitudo enim ratio est amoris.

Ad decimum dicendum, quod Dionysius loquitur de productione creaturæ, non de generatione Filii.

Ad undecimum dicendum, quod Spiritus sanctus procedere dicitur per modum voluntatis, quia procedit per actum qui naturaliter est a voluntate, scilicet per hoc quod Pater amat Filium, et e converso. Ipse enim amor est Spiritus sanctus, sicut Filius est Verbum quo Pater dixit se ipsum.

Ad duodecimum dicendum, quod ex illa etiam ratione non sequitur nisi quod Pater generationem Filii velit; quod pertinet ad voluntatem concomitantem, quæ respicit generationem sicut objectum, non sicut id cuius sit principium.

Ad decimumtertium dicendum, quod humana generatio fit per virtutem naturalem, scilicet generativam potentiam, mediante potentia motiva, quæ imperio subjacet voluntatis, non autem generativa potentia. Hoc autem non accidit in divinis; et ideo non est simile.

Ad decimumquartum dicendum, quod Augustinus non intendit negare necessitatem immutabilitatis, de qua ratio procedit; sed necessitatem coactionis.

Ad decimumquintum dicendum, quod cum dicitur Filius esse voluntas de voluntate intelligitur esse de Patre, qui est voluntas. Unde hæc præpositio *de* notat generationis principium quod est generans, non id quo generatur, de quo est præsens quæstio.

#### ART. IV. — UTRUM IN DIVINIS POSSINT ESSE PLURES FILII.

1. Quarto quæritur, utrum in divinis possint esse plures filii. Et videtur quod sic. Operatio enim naturæ quæ convenit uni supposito, convenit etiam omnibus suppositis ejusdem naturæ. Sed generatio, secundum Damascenum (lib. II, cap. xxvii), est opus naturæ, et convenit Patri. Ergo etiam Filio et Spiritui sancto qui sunt supposita ejusdem naturæ. Sed Filius non generat se ipsum: nam, secundum Augustinum, nulla res potest generare se ipsam. Ergo generat alium filium, et sic in divinis possunt esse plures filii.

2. Præterea, totam virtutem suam Pater in Filium transfundit. Sed potentia generandi pertinet ad virtutem Pa-

tris. Ergo hujusmodi potentiam habet Filius a Patre; et sic idem quod prius.

3. Præterea, Filius est perfecta imago Patris, ad quod requiritur perfecta assimilatio; quæ non esset si Filius non quantum ad omnia Patrem imitaretur. Ergo sicut Pater Filium generat, ita et Filius; et sic idem quod prius.

4. Præterea, perfectior est assimilatio ad Deum secundum conformitatem actionis quam secundum conformitatem alicujus formæ, ut patet per Dionysium (III cap. cælest. Hierar.): sicut soli magis assimilatur quod lucet et illuminat quam quod lucet tantum. Sed Filius perfectissime assimilatur Patri. Ergo est ei conformis non solum in potentia, sed etiam in actu generandi; et sic idem quod prius.

5. Præterea, ex hoc contingit quod Deus facta una creatura potest facere aliam, quia ejus potentia neque exhauritur neque diminuitur in creando. Sed similiter potentia Patris neque exhauritur neque diminuitur ex hoc quod generat Filium. Ergo per hoc quod generat Filium, non prohibetur quin possit alium filium generare; et sic possunt esse plures filii in divinis.

6. Sed dices, quod ideo non generat alium filium, quia sequeretur inconveniens quod Augustinus ponit, scilicet quod infinita esset divina generatio, si Pater plures filios generaret vel Filius Patri generaret nepotem, et sic de aliis. Sed contra, in Deo nihil est in potentia quod non sit in actu: esset enim imperfectus. Si ergo est in potentia Patris quod plures filios generet, nullo inconvenienti prohibente, erunt plures filii in divinis.

7. Præterea, de natura geniti est ut procedat in similitudinem generantis. Sed sicut Filius est similis Patri, ita et Spiritus sanctus; et ita Spiritus sanctus est filius, et sic sunt plures filii in divinis.

8. Præterea, secundum Anselmum (in Monolog., cap. xxxii), nihil est aliud dicere Patrem Filium generare, quam Patrem dicere se ipsum. Sed sicut Pater potest dicere se ipsum, ita et Filius et Spiritus sanctus. Ergo Pater et Filius et Spiritus sanctus possunt filios generare; et sic idem quod supra.

9. Præterea, ex hoc Pater dicitur Filium generare, quod similitudinem suam

in intellectu suo concipit. Sed hoc idem possunt facere Filius et Spiritus sanctus. Ergo idem quod prius.

10. Præterea, potentia est media inter essentiam et operationem. Sed una est essentia Patris et Filii, eademque potentia. Ergo et una operatio; et sic Filio convenit generare; et ita ut prius.

11. Præterea, bonitas est diffusionis principium. Sed sicut est infinita bonitas in Patre et Filio, ita etiam in Spiritu sancto. Ergo sicut Pater infinita communicatione suam naturam communicat Filium generando, ita Spiritus sanctus aliquam divinam personam producendo; non enim infinite communicatur divina bonitas creaturæ; et sic videtur quod possint esse plures filii in divinis.

12. Præterea, nullius boni sine consortio potest esse jucunda possessio. Sed filiatio est quoddam bonum in Filio. Ergo videtur oportere ad perfectam jucunditatem Filii, esse alium filium in divinis.

13. Præterea, Filius procedit a Patre ut splendor a luce, ut patet Hebr. 1, 3: *Qui cum sit splendor gloriæ, et figura substantiæ ejus.* Sed splendor potest alium splendorem producere, et ille alium, et alius alium. Ergo similiter videtur esse in processione divinarum personarum, quod Filius possit alium filium generare, et sic idem ut prius.

14. Præterea, paternitas in Patre ad ejus dignitatem pertinet. Sed eadem est dignitas Patris et Filii. Ergo paternitas convenit Filio; et sic sunt plures filii in divinis.

15. Præterea, ejus est potentia cujus est actus. Sed potentia generandi est in Filio. Ergo Filius generat.

Sed contra, illa sunt perfectissima in creaturis quæ ex tota materia sua constant, et sunt eorum in singulis speciebus singula tantum. Sed sicut creaturæ materiales individuuntur per materiam, ita Filii persona constituitur filiatione. Ergo cum Deus Filius sit perfectus filius, videtur quod in ipso solo in divinis filiatio inveniatur.

Præterea, Augustinus dicit (lib. III, contra Maxim., cap. vii, xviii et xxiii), quod si Pater posset generare et non generaret, invidus esset. Sed Filius non est invidus. Ergo cum non generet, ge-

nerare non potest. Et sic non possunt esse plures filii in divinis.

Præterea; quod perfecte dictum est semel, iterum dici non oportet. Sed Filius est verbum perfectum, cui nihil deest, secundum Augustinum (lib. VI de Trin., cap. x, et lib. VII, cap. ii). Ergo non oportet esse plura verba in divinis, et ita nec plures filios.

Respondeo dicendum, quod in divinis impossibile est esse plures filios; quod sic patet. Personæ namque divinæ cum in omnibus absolutis conveniant, utpote sibi invicem essentielles, distinguui non possunt nisi secundum relationes, nec secundum alias nisi secundum relationes originis. Nam aliarum relationum quædam distinctionem præsupponunt, ut æqualitas et similitudo; quædam vero inæqualitatem designant, ut dominus et servus, et alia hujusmodi. Relationes vero originis ex sui ratione conformitatem important: quia quod oritur ex alio, ejus similitudinem retinet in quantum hujusmodi. Non est igitur aliquid in divinis quo Filius distinguatur ab aliis personis nisi sola relatio filiationis, quæ est ejus personalis proprietas, et qua Filius non solum est Filius, sed est hoc suppositum vel hæc persona. Impossibile autem est quod illud quo aliquid suppositum est hoc in pluribus inveniri: quia sic suppositum ipsum esset communicabile; quod est contra rationem individui, suppositi, vel personæ. Unde nullo modo potest esse alius filius in divinis quam unus. Non enim potest dici, quod una filiatio constituat hunc filium et alia alium: quia cum filiationes ratione non differant, oporteret quod si materia vel quocumque supposito distinguerentur, esset in divinis materia, aut aliquid aliud distinguens quam relatio. Potest autem et alia ratio specialis assignari, quare Pater tantum unum filium gignere possit. Natura enim ad unum determinatur; unde cum Pater natura generet Filium, non potest esse nisi unus filius a Patre genitus. Nec potest dici, quod sint plures numero in eadem specie existentes, sicut apud nos accidit; cum ibi non sit materia, quæ est principium distinctionis secundum numerum in eadem specie.

Ad primum ergo dicendum, quod generatio quamvis in Patre sit quodam-

modo opus naturæ divinæ, est tamen ejus cum quadam concomitantia personalis proprietatis Patris, ut supra, art. 2, dictum est; unde non oportet quod conveniat Filio, in quo natura divina sine tali proprietate invenitur.

Ad secundum dicendum, quod Pater totam virtutem suam communicat Filio, quæ naturam divinam sequitur absolute. Potentia vere generandi sequitur naturam divinam cum adjunctione proprietatis Patris, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod imago assimilatur ei cujus est imago quantum ad speciem, non quantum ad relationem. Non enim oportet quod si imago est ab aliquo, quod id cujus est imago, sit ab alio: quia nec similitudo proprie secundum relationem attenditur, sed secundum formam.

Ad quartum dicendum, quod sicut Filius assimilatur Patri in natura divina, non in proprietate personali; ita et assimilatur ei in actione quæ concomitatur naturam, sine concomitantia proprietatis prædictæ. Talis autem actio non est generatio; unde ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod licet potentia generativa Patris non exhauritur neque minuitur per generationem Filii; tamen ejus infinitatem adæquat Filius, qui est intellectus in finitus, non autem creatura finita; unde non est simile.

Ad sextum dicendum, quod in ratione ducente ad inconveniens non oportet quod sola inconvenientis vitatio sit causa removendæ positionis ex qua inconveniens sequitur, sed etiam causæ manifestationis inconvenientis; unde non oportet quod propter hoc solum non sint plures filii in divinis, ne sit generatio infinita.

Ad septimum dicendum, quod Spiritus sanctus procedit per modum amoris. Amor autem non significat aliquid figuratum vel specificatum specie amantis vel amati, sicut verbum significat speciem dicentis et ejus quod dicitur habens; et ideo cum Filius procedat per modum verbi, ex ipsa ratione suæ processions habet, ut procedat in similem speciem generantis, et sic quod sit Filius, et ejus processio generatio dicatur. Non autem Spiritus sanctus hoc habet rationem suæ processions,

sed magis ex proprietate divinæ naturæ quia in Deo non potest esse aliquid quod non sit Deus; et sic ipse amor divinus Deus est in quantum quidem divinus, non in quantum amor.

Ad octavum dicendum, quod hoc verbum *dicere* potest accipi dupliciter: stricte et large: stricte accipiendo *dicere*, idem est quod verbum a se emitte- re; et sic est notionale, et convenit tantum Patri: et sic accipit *dicere* Augustinus; unde ponit in principio VI de Trinit. (lib. VII, non procul a princ.), quod solus Pater dicit se. Alio modo potest accipi communiter, prout *dicere* idem est quod intelligere; et sic essentialia. Et hoc modo Anselmus accipit in Monologio (cap. LX), ubi dicit, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus dicunt se.

Ad nonum dicendum, quod sicut generare soli Patri convenit in divinis, ita et concipere; unde solus Pater suam similitudinem concipit in intellectu, quamvis Filius et Spiritus sanctus intelligant; quia in intelligendo nulla relatio exprimitur, nisi forte secundum modum intelligendi tantum; sed in generando et in concipiendo exprimitur realis origo.

Ad decimum dicendum, quod ratio illa recte procedit de actione quæ consequitur naturam absolute sine aliquo respectu ad proprietatem: talis autem non est generatio; unde ratio non sequitur.

Ad undecimum dicendum, quod in divinis non potest esse nisi spiritualis processio, quæ quidem est solum secundum intellectum et voluntatem: et ideo non potest a Spiritu sancto alia persona divina procedere; quia ipse procedit per modum voluntatis ut amor. Filius per modum intellectus ut verbum.

Ad duodecimum dicendum, quod proprietas personalis oportet ut sit incommunicabilis, ut supra dictum est; unde in ea consortium fieri non requirit jucunditas.

Ad decimumtertium dicendum, quod illa similitudo non oportet quod teneat quantum ad omnia.

Ad decimumquartum dicendum, quod sicut paternitas in Patre et filiatio in Filio sunt una essentia: ita et sunt una dignitas et una bonitas.

Ad decimumquintum dicendum quod cum dicitur potentia generandi, hoc

gerundium *generandi* tripliciter potest accipi. Uno modo prout est gerundium verbi activi; et sic ille habet potentiam generandi qui habet potentiam ad hoc quod generet. Alio modo prout gerundium est verbi passivi; et sic ille habet generandi potentiam qui habet potentiam ad hoc ut generetur. Tertio modo prout est gerundium verbi impersonalis: et sic dicitur ille habere potentiam generandi qui habet potentiam illam qua ab alio generatur. Primo ergo modo potentia generandi non convenit Filio, sed secundo et tertio; unde ratio non sequitur.

**ART. V. — UTRUM POTENTIA GENERANDI SUB OMNIPOTENTIA COMPREHENDATUR.**

1. Quinto quæritur, utrum potentia generandi sub omnipotentia comprehendatur. Et videtur quod non. Omnipotentia enim convenit Filio, secundum illud symboli: *Omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus sanctus*. Non autem convenit ei potentia generandi. Ergo sub omnipotentia non comprehenditur.

2. Præterea, Augustinus dicit (Enchir., cap. xcvi), quod Deus dicitur omnipotens, quia potest omnia quæ vult. Ex quo videtur quod potentia illa ad omnipotentiam pertineat quæ a voluntate imperatur. Potentia autem generandi non est hujusmodi: quia Pater non genuit Filium voluntate, ut supra, art. 3, habitum est. Ergo potentia generandi ad omnipotentiam non pertinet.

3. Præterea, omnipotentia Deo attribuitur, in quantum ejus omnipotentia ad omnia quæ sunt in se possibilis se extendit. Sed generatio Filii vel ipse Filius non est de possibilibus, sed de necessariis. Ergo potentia generandi sub omnipotentia non comprehenditur.

4. Præterea, quod convenit pluribus communiter, convenit eis secundum aliquid eis commune, sicut habere tres angulos æquilateros et gradato, secundum hoc quod triangulus sunt. Ergo quod convenit alicui soli, convenit ei secundum hoc quod sibi est proprium. Omnipotentia autem non est propria Patris. Cum ergo potentia generandi soli Patri conveniat in divinis, non convenit ei in quantum est omnipotens; et ita ad omnipotentiam non pertinebit.

5. Præterea, sicut est una essentia

Patris et Filii, ita et una omnipotentia. Sed ad omnipotentiam Filii non reducitur posse generare. Ergo nec ad omnipotentiam Patris; et sic nullo modo potentia generandi ad omnipotentiam pertinet.

6. Præterea, ea quæ non sunt unius rationis, sub una distributione non cadunt: non enim cum dicitur *omnis canis*, distributio sumitur pro latrabili et cælesti. Sed generatio Filii et productio aliorum quæ omnipotentia subiacent, non sunt unius rationis. Ergo cum dicitur: Deus est omnipotens, non includitur ibi potentia generandi.

7. Præterea, illud ad quod omnipotentia se extendit, est omnipotentia subjectum. Sed in divinis nihil est subjectum, ut Hieronymus dicit (Damasceus, lib. IV, cap. XIX, a medio, et lib. III, cap. XXI). Ergo nec generatio Filii nec Filius omnipotentia subditur; et sic idem quod prius.

8. Præterea, secundum Philosophum (V Phys., lib. I, com. 18 et præced.) relatio non potest esse terminus motus per se, et per consequens nec actionis; et ita nec potentia objectum, quæ dicitur respectu actionis. Sed generatio et Filius in divinis relative dicuntur. Ergo Dei potentia ad ea se non extendit; et sic posse generare non includitur in omnipotentia.

Sed contra est quod Augustinus dicit (contra Maxim., lib. III, cap. VII, in fine, et cap. XVIII et XXIII, a medio): *Si Pater non potest generare Filium sibi æqualem, ubi est ejus omnipotentia? Ergo omnipotentia ad generationem se extendit.*

Præterea, omnipotentia in Deo dicitur non solum respectu actuum exteriorum, ut creare, gubernare et hujusmodi, qui ad effectus exterius terminari significantur; sed etiam respectu actuum interiorum; ut intelligere et velle. Si quis enim Deum non posse intelligere diceret, ejus omnipotentia derogaret. Sed Filius procedit ut verbum per actum intellectus. Ergo respectu generationis Filii omnipotentia Dei intelligitur.

Præterea, majus est generare Filium quam creare cælum et terram. Sed posse creare cælum et terram est omnipotentia. Ergo multo magis posse Filium generare.

Præterea, in quolibet genere est unum principium, ad quod omnia quæ sunt

illius generis, reducuntur. In genere autem potentiarum principium est omnipotentia. Ergo omnis potentia ad omnipotentiam reducitur; ergo et potentia generandi vel continetur sub omnipotentia, vel in genere potentiarum erunt duo principia, quod est impossibile.

Respondeo dicendum, quod potentia generandi pertinet ad omnipotentiam Patris, non autem ad omnipotentiam simpliciter: quod sic patet. Cum enim potentia in essentia radicari intelligatur, et sit principium actionis, oportet idem esse judicium de potentia et actione quod est de essentia. In essentia autem divina hoc considerandum est, quod propter ejus summam simplicitatem quidquid est in Deo, est divina essentia; unde et ipsæ relationes quibus personæ ad invicem distinguuntur, sunt ipsa divina essentia secundum rem. Et quamvis una et eadem essentia sit communis tribus personis, non tamen relatio unius personæ communis est tribus, propter oppositionem relationum ad invicem. Ipsa enim paternitas est divina essentia, nec tamen paternitas Filio inest, propter oppositionem paternitatis et filiationis. Unde potest dici, quod paternitas est divina essentia prout est in Patre, non prout est in Filio: non enim eodem modo est in Patre et Filio, sed in Filio ut ab altero accepta, in Patre autem non. Nec tamen sequitur quod quamvis paternitatem Filius non habeat quam Pater habet, aliquid habeat Pater quod non habet Filius: nam ipsa relatio secundum rationem sui generis, in quantum est relatio, non habet quod sit aliquid, sed solum quod sit ad aliquid. Quod sit vero aliquid secundum rem, habet ex illa parte qua inest, vel ut idem secundum rem, ut in divinis, vel ut habens causam in subjecto, sicut in creaturis. Unde cum id quod est absolutum, communiter sit in Patre et Filio, non distinguuntur secundum aliquid, sed secundum ad aliquid tantum; unde non potest dici quod aliquid habet Pater quod non habet Filius; sed quod aliquid secundum unum respectum convenit Patri, et secundum alium aliquid Filio. Similiter ergo dicendum est de actione et potentia. Nam generatio significat actionem cum aliquo respectu, et potentia generandi significat poten-

tiam cum respectu; unde ipsa generatio est Dei actio, sed prout est Patris tantum; et similiter ipsa potentia generandi est Dei omnipotentia, sed prout est Patris tantum. Nec tamen sequitur quod aliquid possit Pater quod non possit Filius. Sed omnia quæcumque potest Pater, potest Filius, quamvis generare non possit: nam generare ad aliquid dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod posse generare, ad omnipotentiam pertinet, sed non prout est in Filio, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus non intendit ostendere totam rationem omnipotentiae in verbis illis, sed quoddam omnipotentiae signum. Nec loquitur de omnipotentia nisi secundum quod ad creaturas se extendit.

Ad tertium dicendum, quod possibile ad quod omnipotentia se extendit, non est accipiendum solum pro contingenti: quia et necessaria sunt per divinam potentiam ad esse producta: et sic nihil prohibet generationem Filii computari inter possibilia divinæ potentiae.

Ad quartum dicendum, quod licet omnipotentia absolute considerata non sit propria Patris, tamen prout cointelligitur ei determinatus modus existendi sive determinata relatio, propria fit Patri; sicut hoc quod dicitur Deus Pater, Patri proprium est, quamvis Deus sit tribus commune.

Ad quintum dicendum, quod sicut una et eadem est essentia trium personarum, non tamen sub eadem relatione, vel secundum eundem modum existendi est in tribus personis; ita est et de omnipotentia.

Ad sextum dicendum, quod generatio Filii et productio creaturarum non sunt unius rationis secundum univocationem, sed secundum analogiam tantum. Dicit enim Basilius (hom. de Fide, 15), quod accipere Filius habet commune cum omni creatura; et ratione hujus dicitur primogenitus omnis creaturæ, Col. 1, et hac ratione potest ejus generatio productionibus creaturæ communicari sub una distributione.

Ad septimum dicendum, quod generatio Filii est subjecta omnipotentiae, non hoc modo quo subjectum inferioritatem designat, sed hoc modo quo designat solummodo potentiae objectum.

Ad octavum dicendum, quod generatio Filii significat relationem per modum actionis, et Filius per modum hypostasis subsistentis; et ideo nihil prohibet quin respectu horum omnipotentia dicatur.

Aliæ vero rationes non concludunt, nisi quod posse generare ad omnipotentiam Patris pertineat.

#### ART. VI. — UTRUM POTENTIA GENERANDI ET POTENTIA CREANDI SINT IDEM.

1. Sexto quæritur, utrum potentia generandi et potentia creandi sint idem. Et videtur quod non. Generatio enim est operatio vel opus naturæ, sicut Damascenus dicit (lib. II, cap. xxvii); creatio vero est opus voluntatis, ut patet per Hilarium in libro de Synod. Sed voluntas et natura non sunt idem principium, sed ex opposito dividuntur, ut patet II Phys. (com. 45 et 49). Ergo potentia generandi et potentia creandi non sunt idem.

2. Præterea, potentiae distinguuntur per actus, ut habetur II de Anima (comment. 33). Sed generatio et creatio sunt actus multum differentes. Ergo et potentia generandi et potentia creandi non sunt una potentia.

3. Præterea, minor unitas est eorum quæ in aliquo univocantur, quam eorum quæ habent idem esse. Sed potentia generandi et potentia creandi in nullo univocantur; sicut nec generatio et creatio nec Filius et creatura. Ergo potentia generandi et potentia creandi non sunt idem secundum esse.

4. Præterea, inter ea quæ sunt idem, non cadit ordo. Sed potentia creandi est prior quam potentia generandi secundum intellectum, sicut essentielle notionali. Ergo prædictæ potentiae non sunt idem.

Sed contra, in Deo non differt potentia et essentia. Sed una tantum est divina essentia. Ergo et una tantum potentia. Non ergo prædictæ potentiae distinguuntur.

Præterea, Deus non facit per plura quod potest facere per unum. Sed per unam potentiam Deus potest generare et creare, præcipue cum generatio Filii sit ratio productionis creaturæ; secundum illam Augustini expositionem (lib. II de Genesi ad litt., cap. vi et vii): *Dixit. et facta sunt; id est, verbum genuit,*



*in quo erat ut fierent.* Ergo una tantum potentia est generandi et creandi.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra, art. præc., dictum est, ea quæ de potentia dicuntur in divinis, consideranda sunt ex ipsa essentia. In divinis autem licet una relatio ab altera distinguatur realiter propter oppositionem relationum, quæ reales in Deo sunt; ipsa tamen relatio non est aliud secundum rem quam ipsa essentia, sed solum ratione differens: nam relatio ad essentiam oppositionem non habet. Et ideo non est concedendum quod aliquid absolute in divinis multiplicetur, sicut quidam dicunt, quod in divinis est duplex esse, essenziale et personale. Omne enim esse in divinis essenziale est, nec persona est nisi per esse essentialis. In potentia vero, præter id quod est ipsa potentia, consideratur respectus quidam vel ordo ad id quod potentia subiacet. Si ergo potentia quæ est respectu actus essentialis, sicut potentia intelligendi vel creandi, comparetur ad potentiam quæ est respectu actus notionalis (cujusmodi est potentia generandi) secundum id quod est ipsa potentia, invenitur una et eadem potentia, sicut est unum et idem esse naturæ et personæ. Sed tamen utrique potentia coincelligitur alius et alius respectus, secundum diversos actus ad quos potentia dicuntur. Sic ergo potentia generandi et creandi est una et eadem potentia, si consideretur id quod est potentia; differunt tamen secundum diversos respectus ad actus diversos.

Ad primum ergo dicendum, quod licet in creaturis differant natura et propositum, in divinis tamen sunt idem secundum rem. Vel potest dici, quod potentia creandi non nominat propositum sive voluntatem, sed potentiam prout a voluntate imperatur. Potentia autem generandi, secundum quod natura inclinat, agit. Hoc autem non facit diversitatem potentia, nam nihil prohibet aliquam potentiam ad aliquem actum imperari a voluntate et ad alium inclinari a natura. Sicut intellectus noster ad credendum inclinatur a voluntate, ad intelligendum prima principia ducitur ex natura.

Ad secundum dicendum, quod quanto aliqua potentia est superior, tanto ad plura se extendit, unde minus est di-

stinguibilis per diversitatem objectorum; sicut imaginatio una potentia est respectu omnium sensibilium, respectu quorum sensus proprii distinguuntur. Divina autem potentia est summe elevata: unde differentia actuum in ipsa potentia, quantum ad id quod est, diversitatem non inducit, sed secundum unam potentiam Deus omnia potest.

Ad tertium dicendum, quod potentia generandi et potentia creandi quantum ad ipsam (ut ita loquar) potentia substantiam, non solum univocantur, sed sunt unum. Sed quod analogice dicantur, hoc est ex ordine actus.

Ad quartum dicendum, quod prædicta potentia non ordinantur secundum prius et posterius, nisi prout distinguuntur. Unde ordo earum non attenditur nisi per respectum ad actus. Et ex hoc patet quod potentia generandi est prior potentia creandi, sicut generatio creatione. Quantum vero ad hoc quod ad essentiam comparantur, sunt idem, et non est in eis ordo.

### QUÆSTIO III.

#### DE CREATIONE.

*(Et habet articulos novemdecim).*

Primo enim quæritur, utrum Deus possit aliquid creare: — 2<sup>o</sup> utrum creatio sit mutatio; — 3<sup>o</sup> utrum creatio sit aliquid realiter in creatura; — 4<sup>o</sup> utrum potentia creandi sit creatura communcabilis; — 5<sup>o</sup> utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum; — 6<sup>o</sup> utrum sit unum tantum creationis principium; — 7<sup>o</sup> utrum Deus operetur in omni operatione naturæ; — 8<sup>o</sup> utrum creatio operi naturæ admisceatur; — 9<sup>o</sup> utrum anima creetur; — 10<sup>o</sup> utrum anima sit creata in corpore, vel extra corpus; — 11<sup>o</sup> utrum anima sensibilis et vegetabilis sint per creationem; — 12<sup>o</sup> utrum sint in semine quando discinditur; — 13<sup>o</sup> utrum aliquid ens ab alio, possit esse æternum; — 14<sup>o</sup> utrum id quod est divisum a Deo per essentiam, possit semper fuisse; — 15<sup>o</sup> utrum res processerint a Deo per necessitatem naturæ; — 16<sup>o</sup> utrum ab uno primo possit procedere multitudo; — 17<sup>o</sup> utrum mundus semper fuerit; — 18<sup>o</sup> utrum Angeli sint creati ante mundum visibilem; — 19<sup>o</sup> utrum potuerint esse Angeli ante mundum visibilem.

#### ART. I. — UTRUM DEUS POSSIT ALIQUID CREARE EX NIHILO.

1. Quæstio est de creatione, quæ est primus effectus divina potentia; et pri-

mo quæritur, utrum Deus possit aliquid creare ex nihilo. Et videtur quod non. Deus enim non potest facere contra communem animi conceptionem, sicut quod totum non sit majus sua parte. Sed, sicut dicit Philosophus (in I Phys., text. 33), communis conceptio ex sententia Philosophorum fuit, quod ex nihilo nihil fiat. Ergo Deus non potest de nihilo aliquid facere.

2. Præterea, omne quod fit, antequam esset, possibile erat esse: si enim erat impossibile esse, non erat possibile fieri: nihil enim mutatur ad id quod est impossibile. Sed potentia qua aliquid potest esse, non potest esse nisi in aliquo subjecto; nisi forte ipsamet sit subjectum; nam accidens absque subjecto esse non potest. Ergo omne quod fit, fit ex materia vel subjecto. Impossibile est ergo ex nihilo aliquid fieri.

3. Præterea, infinitam distantiam non contingit pertransire. Sed non entis simpliciter ad ens est infinita distantia; quod ex hoc patet, quia quanto potentia est minus ad actum disposita, tanto magis ab actu distat; unde si omnino potentia subtrahatur, erit infinita distantia. Ergo impossibile est quod aliquid transeat simpliciter de non ente ad ens.

4. Præterea, Philosophus dicit (in I de Gen., com. 48), quod omnifariam dissimile, non agit in omnifariam dissimile: oportet enim quod agens et patiens conveniant in genere et in materia. Sed non ens simpliciter et Deus in nullo conveniunt. Ergo Deus non potest agere in non ens simpliciter, et ita non potest facere aliquid de nihilo.

5. Sed dicebat, quod ratio ista procedit de agente cujus actio differt a sua substantia, quam oportet in aliquo subjecto recipi. — Sed contra Avicenna dicit (lib. IX Metaph., cap. II), quod si calor esset a materia expoliatus, per se ipsum ageret absque materia; et tamen ejus actio non esset sua substantia. Ergo hoc quod actio Dei est sua essentia, non est ratio quod materia non indigeat.

6. Præterea, ex nihilo nihil concluditur: quod est quoddam fieri rationis. Sed esse rationis consequitur esse naturæ. Ergo etiam in natura ex nihilo nihil fieri potest.

7. Præterea, si ex nihilo aliquid fiat,

hæc præpositio *ex* aut notat causam, aut ordinem. Causam autem non videtur notare nisi efficientem, vel materiam. Nihil autem neque efficiens causa entis esse potest, neque materia; et sic in proposito non denotat causam; similiter nec ordinem, quia, ut dicit Boetius, entis ad non ens non est aliquis ordo. Ergo nullo modo ex nihilo potest aliquid fieri.

8. Præterea, potentia activa secundum Philosophum (V Metaph., com. 17), est principium transmutationis in aliud, secundum quod est aliud. Potentiam autem Dei non est nisi potentia activa. Ergo requirit aliquod subjectum transmutationis; et sic non potest ex nihilo aliquid facere.

9. Præterea, in rebus invenitur diversitas, prout una res est alia perfectior. Hujus autem diversitatis causa non est ex parte Dei, qui est unus et simplex. Ergo oportet hujus diversitatis causam assignare ex parte materiæ. Oportet ergo ponere res factas esse ex materia et non ex nihilo.

10. Præterea, quod ex nihilo factum est, habet esse post non esse. Est ergo considerare aliquod instans in quo ultimo non est, ex quo non esse desinit, et aliquod in quo primo est, ex quo esse incipit. Aut ergo est unum et idem instans, aut diversa. Si idem, sequitur duo contradictoria esse in eodem instanti; si diversa, cum inter duo instantia sit tempus medium, sequitur aliquid esse medium inter affirmationem et negationem: nam non potest dici non esse post ultimum instans in quo non fuit, nec esse ante primum instans in quo fuit. Utrumque autem est impossibile, scilicet contradictionem esse simul, et eam habere medium. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo.

11. Præterea, quod factum est, necesse est aliquando fieri; et quod creatum est, aliquando creari. Aut ergo simul fit et factum est, quod creatur, aut non simul. Sed non potest dici quod non simul, quia creatura non est antequam facta sit. Si ergo fieri ejus sit antequam facta sit, oportebit esse aliquod factio- nis subjectum, quod est contra creatio- nis rationem. Si autem simul fit et factum est, sequitur quod simul fit et non fit; quia quod factum est in permanentibus, est; quod autem fit, non est. Hoc

autem est impossibile. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo, vel creari.

12. Præterea, omne agens agit simile sibi. Omne autem agens agit secundum quod est in actu. Ergo nihil fit nisi quod est in actu. Sed materia prima non est in actu. Ergo fieri non potest, præcipue a Deo, qui est purus actus; et sic quæcumque fiunt, fiunt ex præsupposita materia, et non ex nihilo.

13. Præterea, quidquid facit Deus, per ideam operatur, sicut artifex agit artificata per formas artis. Sed materia prima non habet ideam in Deo: quia idea forma est, et similitudo ideati. Materia autem prima cum intelligatur secundum suam essentiam absque omni forma, non potest forma ejus esse similitudo. Ergo materia prima a Deo fieri non potest; et sic idem quod prius.

14. Præterea, non potest esse idem perfectionis et imperfectionis principium. In rebus autem imperfectio invenitur, cum rerum quædam aliis potiores sint; quod contingere non potest nisi per inferiorum imperfectionem. Cum ergo perfectionis principium sit Deus, oportebit imperfectionem in aliud principium reducere. Sed non nisi in materiam. Ergo oportebit res ex aliqua materia esse factas, et non ex nihilo.

15. Præterea, si aliquid fit ex nihilo, aut fit ex eo sicut ex subjecto, sicut statua ex ære; aut sicut ex opposito, sicut figuratum ex infigurato; aut ex composito, sicut statua ex ære infigurato. Sed aliquid non potest fieri ex nihilo sicut ex subjecto, quia non ens non potest esse entis materia; neque sicut ex composito, quia sic non ens converteretur in ens, sicut æs infiguratum convertitur in æs figuratum; et ita porteret aliquid esse commune enti et non enti, quod est impossibile; neque etiam sicut ex opposito, cum plus differant non esse simpliciter et ens quam duo entia diversorum generum, ex quorum uno non fit aliud, sicut figura non fit color, nisi forte per accidens. Ergo nullo modo aliquid potest fieri ex nihilo.

16. Præterea, omne quod est per accidens, reducitur ad per se. Sed ex opposito fit aliquid per accidens, ex subjecto autem per se; sicut statua ex infigurato fit per accidens, ex ære autem per se, quia æri accidit esse infiguratum. Si ergo aliquid fiat ex non ente, hoc

erit per accidens. Ergo oportet quod fiat per se ex aliquo subjecto; et ita non fit ex nihilo.

17. Præterea, ei quod fit faciens dat esse. Si ergo Deus facit aliquid ex nihilo, Deus alicui dat esse. Aut ergo est aliquid recipiens esse, aut nihil. Si nihil; ergo nihil constituitur in esse per illam actionem; et sic non fit aliquid. Si autem est aliquid recipiens esse, hoc erit aliud ab eo quod est Deus; quia non est idem recipiens et receptum. Ergo Deus facit ex aliquo præexistenti, et ita non ex nihilo.

Sed contra, Genes 1: *In principio creavit Deus cælum et terram*, dicit Glossa, ex Beda, quod creare est ex nihilo facere aliquid. Ergo Deus potest facere aliquid ex nihilo.

Præterea, Avicenna dicit (VII Metaph., cap. II, circa fin.) quod agens cui accidit agere, requirit materiam in quam agat. Sed Deo non accidit agere, immo sua actio est sua substantia. Ergo non requirit materiam in quam agat, et ita potest ex nihilo aliquid facere.

Præterea, virtus divina est potentior quam virtus naturæ. Sed virtus naturæ facit aliquid ens ex hoc quod erat in potentia. Ergo virtus divina aliquid amplius facit, et ita facit ex nihilo.

Respondeo dicendum, quod tenendum est firmiter, quod Deus potest facere aliquid ex nihilo et facit. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod omne agens agit, secundum quod est actu; unde oportet quod per illum modum actio alicui agenti attribuaturo quo convenit ei esse in actu. Res autem particularis est particulariter in actu; et hoc dupliciter: Primo ex comparatione sui, quia non tota substantia sua est actus, cum hujusmodi res sint compositæ ex materia et forma; et inde est quod res naturalis non agit secundum se totam, sed agit per formam suam, per quam est in actu. Secundo in comparatione ad ea quæ sunt in actu. Nam in nulla re naturali includuntur actus et perfectiones omnium eorum quæ sunt in actu; sed quælibet illarum habet actum determinatum ad unum genus et ad unam speciem; et inde est quod nulla earum est activa entis secundum quod est ens, sed ejus entis secundum quod est hoc ens, determinatum in hac vel illa specie: nam agens agit sibi simile. Et ideo a-

gens naturale non producit simpliciter ens, sed ens præexistens et determinatum ad hoc vel ad aliud, ut puta ad speciem ignis, vel ad albedinem, vel ad aliquid hujusmodi. Et propter hoc, agens naturale agit movendo; et ideo requirit materiam, quæ sit subjectum mutationis vel motus, et propter hoc non potest aliquid ex nihilo facere. Ipse autem Deus e contrario est totaliter actus, — et in comparatione sui, quia est actus purus non habens potentiam permixtam — et in comparatione rerum quæ sunt in actu, quia in eo est omnium entium origo; unde per suam actionem producit totum ens subsistens, nullo præsupposito, utpote qui est totius esse principium, et secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere potest; et hæc ejus actio vocatur creatio. Et inde est quod in lib. de Causis. prop. XVIII, dicitur, quod esse ejus est per creationem, vivere vero, et cætera hujusmodi, per informationem. Causalitates enim entis absolute reducuntur in primam causam universalem; causalitas vero aliorum quæ ad esse superadduntur; vel quibus esse specificatur, pertinet ad causas secundas, quæ agunt per informationem, quasi supposito effectu causæ universalis: et inde etiam est quod nulla res dat esse, nisi in quantum est in ea participatio divinæ virtutis. Propter quod etiam dicitur in lib. de Causis, prop. III, quod anima nobilis habet operationem divinam in quantum dat esse.

Ad primum ergo dicendum, quod ex nihilo nihil fieri, Philosophus dicit esse communem animi conceptionem vel opinionem naturalium, quia agens naturale, quod ab eis consideratur, non agit nisi per motum; unde oportet esse aliquid subjectum motus vel mutationis, quod in agente supernaturali non oportet, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod antequam mundus esset, possibile erat mundum esse; non tamen oportet quod aliqua materia præexisteret, in qua potentia fundaretur. Dicitur enim V Metaph. (text. 17) aliquid aliquando dici possibile, non secundum aliquam potentiam, sed quia in terminis ipsius enuntiabilis non est aliqua repugnantia, secundum quod possibile opponitur impossibili. Sic ergo dicitur, antequam

mundus esset, possibile mundum fieri, quia non erat repugnantia inter prædicatum enuntiabilis et subjectum. Vel potest dici, quod erat possibile propter potentiam activam agentis, non propter aliquam potentiam passivam materiæ. Philosophus autem utitur hoc argumento (VII Metaph., text. 46), in generationibus naturalibus contra Platonicos, qui dicebant formas separatas esse naturalis generationis principia.

Ad tertium dicendum, quod entis et non entis simpliciter est aliquo modo et semper infinita distantia, non tamen eodem modo: sed quandoque quidem ex utraque parte infinita, sicut cum comparatur non esse ad esse divinum quod infinitum est, ac si comparetur albedo infinita ad nigredinem infinitam; quandoque autem est finita ex una parte tantum, sicut cum comparatur non esse simpliciter ad esse creatum quod finitum est, ac si comparetur nigredo infinita ad albedinem finitam. In illud ergo esse quod est infinitum, non potest fieri transitus ex non esse; sed in illud esse quod est finitum, talis transitus fieri potest, prout distantia non esse ad illud esse ex una parte terminatur, quamvis non sit transitus proprie: sic enim est in motibus continuis, per quos transit pars post partem. Sic enim contingit nullo modo infinitum transire.

Ad quartum dicendum, quod cum fit aliquid ex nihilo; non esse, sive nihil, non se habet per modum patientis nisi per accidens, sed magis per modum oppositi ad id quod fit per actionem. Nec etiam in naturalibus oppositum se habet per modum patientis nisi per accidens, sed magis subjectum.

Ad quintum dicendum, quod calor, si esset expoliatus a materia, ageret quidem sine materia quæ requireretur ex parte agentis, sed non sine materia quæ requireretur ex parte patientis.

Ad sextum dicendum, quod concludi se habet in actibus rationis sicut moveri in actibus naturæ. eo quod in concludendo ratio ab uno in aliud discurrit; et ideo sicut motus omnis naturalis est ex aliquo, ita et omnis conclusio rationis. Sicut vero intelligere principia, quod est concludendi principium, non est ex aliquo ex quo concludatur, ita creatio, quæ est omnis motus principium, non est ex aliquo.

Ad septimum dicendum, quod cum dicitur aliquid fieri ex nihilo, duplex est sensus, ut patet per Anselmum in suo Monologio (cap. v et viii). Nam negatio importata in nihilo potest negare præpositionem *ex*, vel potest includi sub præpositione. Si autem neget præpositionem, adhuc potest esse duplex sensus: unus, ut negatio feratur ad totum, et negetur non solum præpositio, sed etiam verbum, ut si dicatur aliquid ex nihilo fieri quia non fit, sicut de tacente possumus dicere quod de nihilo loquitur: et sic de Deo possumus dicere quod de nihilo fit, quia omnino non fit; quamvis iste modus loquendi non sit consuetus. Alius sensus est, ut verbum remaneat affirmatum, sed negatio feratur solum ad præpositionem; et ideo dicatur aliquid ex nihilo fieri, quia fit quidem, sed non præexistit aliquid ex quo fiat; sicut dicimus aliquem tristari ex nihilo, quia non habet tristitiæ suæ causam: et hoc modo per creationem dicitur aliquid ex nihilo fieri. Si vero præpositio includit negationem, tunc est duplex sensus: unus verus, et alius falsus. Falsus quidem, si positio importet habitudinem causæ (non ens enim esse nullo modo potest causa entis); verus autem, si importet ordinem tantum, ut dicatur aliquid fieri ex nihilo quia fit post nihilum, quod etiam verum est in creatione. Quod autem Boetius dicit, quod non entis ad ens non est ordo, intelligendum est de ordine determinatæ proportionis, vel de ordine qui sit realis relatio, quæ inter ens et non ens esse non potest, ut Avicenna dicit (lib. III Metaphys., in fin.).

Ad octavum dicendum, quod definitio illa intelligitur de potentia activa naturali.

Ad nonum dicendum, quod Deus non producit res ex necessitate naturæ, sed ex ordine suæ sapientiæ. Et ideo diversitas rerum non oportet quod sit ex materia, sed ex ordine divinæ sapientiæ; quæ ad complementum universi diversas naturas instituit.

Ad decimum dicendum, quod cum fit aliquid ex nihilo, esse quidem ejus quod fit, est primo in aliquo instanti; non esse autem non est in illo instanti nec in aliquo reali, sed in aliquo imaginario tantum. Sicut enim extra universum non est aliqua dimensio realis, sed ima-

ginaria tantum, secundum quam possumus dicere quod Deus potest aliquid facere extra universum, tantum vel tantum distans ab universo; ita ante principium mundi non fuit aliquod tempus reale, sed imaginarium; et in illo possibile est imaginari aliquod instans in quo ultimo fuit non ens. Nec oportet quod inter ista duo instantia sit tempus medium, cum tempus verum et tempus imaginarium non continentur.

Ad undecimum dicendum, quod illud quod fit ex nihilo, simul fit et factum est; et similiter est in omnibus mutationibus momentaneis; simul enim aer illuminatur et illuminatus est. Ipsum enim factum esse in talibus dicitur fieri, secundum quod est in primo instanti in quo factum est. Vel potest dici, quod id quod fit ex nihilo, dicitur fieri quando factum est non secundum motum, quod est ab uno termino in alterum, sed secundum effluxum ab agente in factum. Hæc enim duo in generatione naturali inveniuntur, scilicet transitus de uno termino in alterum, et effluxus ab agente in factum, quorum alterum tantum proprie est in creatione.

Ad duodecimum dicendum, quod neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur fieri; sed id quod fit est res subsistens. Cum enim fieri terminetur ad esse, proprie ei convenit fieri cui convenit per se esse, scilicet rei subsistenti: unde neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur creari, sed concreari. Proprie autem creatur res subsistens, quæcumque sit. Si tamen in hoc vis non fiat, tunc dicendum, quod materia prima habet similitudinem cum Deo in quantum participat de ente. Sicut enim lapis est similis Deo in quantum ens, licet non sit intellectualis sicut Deus, ita materia prima habet similitudinem cum Deo in quantum ens, non in quantum est ens actu. Nam ens, commune est quodammodo potentiæ et actui.

Et sic etiam patet responsio ad decimum tertium. Nam proprie loquendo, materia non habet ideam, sed compositum, cum idea sit forma factiva. Potest tamen dici esse aliquam ideam materiæ secundum quod materia aliquo modo divinam essentiam imitatur.

Ad decimumquartum dicendum, quod

non oportet, si duarum creaturarum est aliqua dignior, quod minus digna habeat aliquam imperfectionem: nam imperfectio designat carentiam alicujus quod natum est haberi vel debet haberi. Unde et in gloria, quamvis unus sanctorum alium excedat, nullus tamen imperfectus erit. Si tamen aliqua imperfectio in creaturis sit, non oportet quod sit ex Deo neque ex materia; sed in quantum creatura est ex nihilo.

Ad decimumquintum dicendum, quod ex nihilo dicitur aliquid fieri sicut ex opposito secundum unum sensum superius expositum. Nec tamen oportet quod ex ente unius generis fiat ens alterius generis, sicut ex colore et figura; ens enim et non ens non possunt esse simul; color autem et figura simul esse possunt. Id autem ex quo aliquid fit, debet esse in contingens ei quod fit, ut dicitur I Phys., quod non contingat simul esse.

Ad decimumsextum dicendum, quod si *ly ex* nominet causam, non fit aliquid ex opposito nisi per accidens, ratione scilicet subjecti. Si vero nominet ordinem, tunc fit aliquid ex opposito etiam per se; unde et privatio dicitur principium esse fiendi, sed non essendi. Hoc autem modo dicitur aliquid fieri ex nihilo, ut prius dictum est, in corp. art.

Ad decimumseptimum dicendum, quod Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo præexistenti.

## ART. II. — UTRUM CREATIO SIT MUTATIO.

1. Secundo quæritur, utrum creatio sit mutatio. Et videtur quod sic. Mutatio enim secundum nomen suum designat hoc esse post hoc, ut patet V Physic. (text. 7). Sed hoc habet creatio: nam fit esse post non esse. Ergo creatio est mutatio.

2. Præterea, omne quod fit, fit aliquo modo ex non ente: quia quod est, non fit. Sicut ergo se habet generatio, secundum quam fit res secundum partem substantiæ suæ, ad privationem formæ, quæ est non esse secundum quid; ita se habet creatio, per quam fit secundum totam substantiam suam, ad non esse simpliciter. Sed privatio, proprie loquendo, est terminus generationis. Ergo et non esse simpliciter, proprie loquen-

do, est terminus creationis; et sic creatio, proprie loquendo, est mutatio.

3. Præterea, quanto est major distantia inter terminos, tanto major est mutatio. Major enim est mutatio de albo in nigrum quam de albo in pallidum. Sed plus distat non ens simpliciter ab ente quam contrarium a contrario, vel non ens secundum quid ab ente. Ergo cum transitus de contrario in contrarium, vel de non ente secundum quid in ens, fit mutatio, multo magis transitus de non ente simpliciter in ens, quod est creatio, erit mutatio.

4. Præterea, quod non similiter habet se nunc et prius, mutatur vel movetur. Sed quod creatur non similiter se habet nunc et prius: quia prius erat simpliciter non ens, et postea fit ens. Ergo quod creatur, movetur vel mutatur.

5. Præterea, illud quod exit de potentia in actum, mutatur. Sed quod creatur, exit de potentia in actum: quia ante creationem erat tantum in potentia facientis, postea autem est in actu. Ergo quod creatur, movetur vel mutatur: ergo creatio est mutatio.

Sed contra, species motus vel mutationis sunt sex, secundum Philosophum in prædicamentis (in post Præd., de motu). Nulla autem earum est creatio, ut patet per singula inducenti. Ergo creatio non est mutatio.

Respondeo dicendum, quod in mutatione qualibet requiritur quod sit aliquid idem commune utrique mutationis termino. Si enim termini mutationis oppositi in nullo eodem convenirent, non posset vocari transitus ex uno in alterum. In nomine enim mutationis et transitus designatur aliquid idem, aliter se habere nunc et prius; et etiam ipsi mutationis termini non sunt incontingentes, quod requiritur ad hoc ut sint mutationis termini, nisi in quantum referuntur ad idem. Nam duo contraria si ad diversa subjecta referantur, contingit simul esse. Quandoque ergo contingit quod utrique mutationis termino est unum commune subjectum actu existens; et tunc proprie est motus; sicut accidit in alteratione et augmento et diminutione et loci mutatione. Nam in omnibus his motibus subjectum unum et idem actu existens, de opposito in oppositum mutatur. Quandoque vero

est idem commune subjectum utriusque termino, non quidem ens actu, sed ens in potentia tantum, sicut accidit in generatione et corruptione simpliciter. Formæ enim substantialis et privationis subjectum est materia prima, quæ non est ens actu: unde nec generatio nec corruptio proprie dicuntur motus, sed mutationes quædam. Quandoque vero non est aliquod subjectum commune neque actu neque potentia existens; sed est idem tempus continuum, in cuius prima parte est unum oppositum et in secunda aliud; ut cum dicimus hoc fieri ex hoc, id est post hoc, sicut ex mane fit meridies. Sed hæc non proprie vocatur mutatio, sed per similitudinem, prout ipsum tempus imaginamur quasi subjectum eorum quæ in tempore aguntur. In creatione autem non est aliquid commune aliquo prædictorum modorum. Neque enim est aliquid commune subjectum actu existens, neque potentia. Tempus etiam non est idem, si loquamur de creatione universi; nam ante mundum tempus non erat. Invenitur tamen aliquid commune subjectum esse secundum imaginationem tantum, prout scilicet imaginamur unum tempus commune dum mundus non erat, et postquam mundus in esse productus est. Sicut enim extra universum non est aliqua realis magnitudo, possumus tamen eam imaginari; ita et ante principium mundi non fuit aliquod tempus, quamvis sit possibile ipsum imaginari: et quantum ad hoc creatio secundum veritatem, proprie loquendo, non habet rationem mutationis, sed solum secundum imaginationem quamdam; non proprie, sed similitudinarie.

Ad primum ergo dicendum, quod mutatio secundum suum nomen designat hoc esse post hoc circa aliquid idem, ut prædictum est, in corp. art. Hoc autem in creatione non est.

Ad secundum dicendum, quod in generatione, secundum quam fit aliquid secundum partem substantiæ suæ, est aliquid commune subjectum privationi et formæ, et non est in actu existens: et ideo sicut proprie ibi accipitur terminus, sic etiam et proprie accipitur ibi transitus; quod in creatione non est, ut dictum, est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod ubi est

major distantia terminorum, est major mutatio, supposita identitate subjecti.

Ad quartum dicendum, quod id quod non similiter se habet nunc et prius, mutatur, supposita consistentia subjecti; alias non ens simpliciter mutaretur; quia non ens simpliciter, non similiter se habet nunc et prius, neque dissimiliter. Oportet autem ad hoc quod sit mutatio, quod sit aliquid idem dissimiliter se habens nunc et prius.

Ad quintum dicendum, quod potentia passiva est subjectum mutationis, non autem activa; et ideo quod exit de potentia passiva in actum, mutatur, non autem quod de potentia activa exit: et ideo non valet objectio.

**ART. III. — UTRUM CREATIO SIT ALIQUID REALITER IN CREATURA, ET SI EST, QUID SIT.**

1. Tertio quæritur, utrum creatio sit aliquid realiter in creatura; et si est, quid sit. Et videtur quod non sit aliquid reale in creatura. Ut enim dicitur in libro de Causis (prop. 10), omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Sed actio Dei creantis recipitur simpliciter in non ente: quia Deus creando ex nihilo aliquid facit. Ergo creatio nihil reale ponit in creatura.

2. Præterea, omne quod est in rerum natura, aut est Creator aut creatura. Sed creatio non est Creator, quia sic esset ab æterno; nec etiam creatura, quia aliqua creatione crearetur; quæ etiam creatio, aliqua creatione indigeret creari, et sic in infinitum. Ergo creatio non est aliquid in rerum natura.

3. Præterea, omne quod est, vel est substantia vel est accidens. Sed creatio non est substantia, cum non sit nec materia neque forma neque compositum, ut de facili patere potest: nec etiam accidens, quia accidens sequitur suum subjectum; creatio autem est naturaliter prior creato, quod nullum sibi supponit subjectum. Ergo creatio non est aliquid in rerum natura.

4. Præterea, sicut se habet generatio ad rem generatam, ita se habet creatio ad rem creatam. Sed generationis subjectum non est res generata, sed magis terminus; subjectum vero ejus est materia prima, ut dicitur in I de Generat. et corrupt. (text. 1). Ergo nec subjectum creationis est res creata. Nec potest dici

quod subjectum ejus sit aliqua materia, cum res creata non creetur ex aliqua materia. Ergo creatio non habet subjectum aliquod, et ita non est accidens. Constat autem quod non est substantia. Ergo non est aliquid in rerum natura.

5. Præterea, si creatio est aliquid in rerum natura, cum non sit mutatio, ut supra dictum est, maxime videtur esse relatio. Sed non est relatio, cum in nulla relationis specie contineri possit. Simpliciter enim non enti, ex quo est relatio, ens simpliciter neque supponitur neque æquatur. Ergo creatio non est aliquid in rerum natura.

6. Præterea, si creatio importet relationem entis creati ad Deum a quo esse habet; cum ista relatio semper maneat in creatura, non solum quando incipit esse, sed quamdiu res est; continue aliquid crearetur: quod videtur absurdum. Ergo creatio non est relatio: et sic idem quod prius.

7. Præterea, omnis relatio realiter in rebus existens, acquiritur ex aliquo quod est diversum ab ipsa relatione, sicut æqualitas a quantitate, et similitudo a qualitate. Si ergo creatio sit aliqua relatio in creatura realiter existens, oportet quod differat ab eo ex quo acquiritur relatio. Hoc autem est quod per creationem accipitur. Sequitur ergo quod ipsa creatio non sit per creationem accepta; et ita sequitur quod sit aliquid increatum: quod est impossibile.

8. Præterea, omnis mutatio reducitur ad illud genus ad quod terminatur, sicut alteratio ad qualitatem, et augmentum ad quantitatem; et propter hoc dicitur, in III Phys. (text. 7), quod quot sunt species entis, tot sunt species motus. Sed creatio terminatur ad substantiam; nec tamen potest dici quod sit in genere substantiæ, ut supra, argum. 3, dictum est. Ergo non videtur quod sit aliquid secundum rem.

Sed contra, si creatio non est aliqua res, ergo nec aliquid realiter creatur. Hoc autem apparet esse falsum. Ergo creatio aliquid est in rerum natura.

Præterea, ex hoc Deus est dominus creaturæ, quia eam creando in esse produxit. Sed dominium est quædam relatio realiter in creatura existens. Ergo multo fortius creatio.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt creationem aliquid esse in re-

rum natura medium inter creatorem et creaturam. Et quia medium neutrum extremorum est, ideo sequebatur quod creatio neque esset creator neque creatura. Sed hoc a magistris erroneum est judicatum, cum omnis res quocumque modo existens non habeat esse nisi a Deo, et sic est creatura.

Et ideo alii dixerunt, quod ipsa creatio non ponit aliquid realiter ex parte creaturæ. Sed hoc etiam videtur inconveniens. Nam in omnibus quæ secundum respectum ad invicem referuntur, quorum unum ab altero dependet, et non e converso, in eo quod ab altero dependet, relatio realiter invenitur, in altero vero secundum rationem tantum; sicut patet in scientia et scibili, ut dicit Philosophus (in V Metaph., text. 20). Creatura autem secundum nomen refertur ad creatorem. Dependet autem creatura a creatore, et non e converso. Unde oportet quod relatio qua creatura ad creatorem refertur, sit realis; sed in Deo est relatio secundum rationem tantum. Et hoc expresse dicit Magister in I Sent. distinct. 30.

Et ideo dicendum est, quod creatio potest sumi active et passive. Si sumatur active, sic designat Dei actionem, quæ est ejus essentia, cum relatione ad creaturam; quæ non est realis relatio, sed secundum rationem tantum. Si autem passive accipiatur, cum creatio, sicut jam supra dictum est, proprie loquendo non sit mutatio, non potest dici quod sit aliquid in genere passionis, sed est in genere relationis. Quod sic patet. In omni vera mutatione et motu invenitur duplex processus. Unus ab uno termino motus in alium, sicut ab albedine in nigredinem; alius ab agente in patiens, sicut a faciente in factum. Sed hi processus non similiter se habent in ipso moveri, et in termino motus. Nam ipso moveri, id quod movetur recedit ab uno termino motus et accedit ad alterum; quod non est in termino motus; ut patet in eo quod movetur de albedine in nigredinem: quia in ipso termino motus jam non accedit in nigredinem, sed incipit esse nigrum. Similiter dum est in ipso moveri, patiens vel factum transmutatur ab agente; cum autem est in termino motus, non ulterius transmutatur ab agente, sed consequitur factum quamdam relationem ad agentem, prout habet esse ab ipso,



et prout est ei simile quoquomodo, sicut in termino generationis humanæ consequitur natus filiationem. Creatio autem, sicut dictum est, art. præc., non potest accipi ut moveri, quod est ante terminum motus, sed accipitur ut in facto esse; unde in ipsa creatione non importatur aliquis accessus ad esse, nec transmutatio a creante, sed solummodo inceptio essendi, et relatio ad creatorem a quo esse habet; et sic creatio nihil est aliud realiter quam relatio quædam ad Deum cum novitate essendi.

Ad primum ergo dicendum, quod in creatione non ens se habet sicut recipiens divinam actionem, sed id quod creatum est, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod creatio active accepta significat divinam actionem cum quadam relatione cointellecta, et sic est increatum; accepta vero passive, sicut dictum est, realiter relatio quædam est significata per modum mutationis ratione novitatis vel inceptiois importatæ. Hæc autem relatio, creatura quædam est, accepto communiter nomine creaturæ pro omni eo quod est a Deo. Nec oportet procedere in infinitum, quia creationis relatio non refertur ad Deum alia relatione reali, sed seipsa. Nulla enim relatio refertur alia relatione, ut Avicenna dicit in sua *Metaph.* (lib. III, cap. x). Si vero nomen creaturæ accipiamus magis stricte pro eo tantum quod subsistit (quod proprie fit et creatur, sicut proprio habet esse), tunc relatio prædicta non est quoddam creatum, sed concreatum, sicut nec est ens proprie loquendo, sed inhærens. Et simile est de omnibus accidentibus.

Ad tertium dicendum, quod illa relatio accidens est, et secundum esse suum considerata, prout inhæret subjecto, posterius est quam res creata; sicut accidens subjecto, intellectu et natura, posterius est; quamvis non sit tale accidens quod causetur ex principiis subjecti. Si vero consideretur secundum suam rationem, prout ex actione agentis innascitur prædicta relatio, sic est quodammodo prior subjecto, quæ sicut ipsa divina actio, est ejus causa proxima.

Ad quartum dicendum, quod in generatione est et mutatio et relatio, qua refertur genitum ad generans. Ratione ergo mutationis non habet pro subjecto ipsum generatum, sed ejus materiam;

sed ratione relationis habet subjectum ipsum generatum. In creatione vero est relatio, sed non mutatio proprie, ut dictum est; et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod relatio prædicta non est intelligenda entis ad non ens; quia talis relatio non potest esse realis, ut Avicenna dicit (*lib. III Metaph.*, cap. ult.), sed est entis creati ad Creatorem: unde patet quod est relatio suppositionis.

Ad sextum dicendum, quod creatio importat relationem prædictam cum novitate essendi; unde non oportet quod res, quandocumque est, creetur, licet semper referatur ad Deum: quamvis non esset inconveniens dicere quod sicut aer quamdiu lucet, illuminetur a sole, ita creatura, quamdiu habet esse, fiat a Deo, ut etiam Augustinus dicit super *Genes.* ad litt. (lib. VIII, cap. xii). Sed in hoc non est diversitas nisi secundum nomen, prout nomen creationis potest accipi cum novitate, vel sine.

Ad septimum dicendum, quod id ex quo acquiritur relatio creationis principaliter, est res subsistens, a qua differt ipsa creationis relatio, quæ et ipsa creatura est; et non principaliter, sed quasi secundario, sicut quid concreatum.

Ad octavum dicendum, quod motus reducitur ad genus sui termini, in quantum proceditur de potentia in actum: nam in ipso motu terminus motus est in potentia, et potentia et actus reducuntur ad idem genus. In creatione autem non est exitus de potentia in actum; et ideo non est simile.

**ART. IV. — UTRUM POTENTIA CREANDI SIT ALICUI CREATURÆ COMMUNICABILIS, VEL ETIAM ACTUS CREATIONIS.**

(1 p., quæst. 40, art. 5).

1. Quarto quæritur, utrum potentia creandi sit alicui creaturæ communicabilis, vel actus etiam creationis. Et videtur quod sic. Eodem enim modo et ordine quo res exeunt a primo principio, reordinantur in ultimum finem, cum idem sit primum principium et ultimus rerum finis. Sed inferiores creaturæ ordinantur in Deum sicut in finem mediantibus superioribus creaturis; quia, sicut Dionysius dicit (*cælest. Hierar.*, cap. v, part. 1), lex divinitatis est, per prima, ultima ad se adducere. Ergo et creaturæ inferiores exeunt a primo principio per crea-

tionem mediantibus superioribus creaturis; et ita creationis actus creaturæ communicatur.

2. Præterea, illud quod communicatum creaturæ non trahit ipsam extra terminos creaturæ, est alicui creaturæ communicabile per potentiam creatoris, qui potest etiam nova genera condere creaturarum. Sed posse creare, si creaturæ communicaretur, non poneret ipsam extra terminos creaturæ. Ergo posse creare est creaturæ communicabile. Probatio mediæ. Illud dicitur extra terminos creaturæ rem aliquam ponere quod rationi creaturæ repugnat. Posse autem creare non repugnat rationi creaturæ, nisi propter infinitatem virtutis quæ videtur ad creationem requiri. Non autem requiritur, ut videtur; nam unumquodque tantum distat ab uno oppositorum quantum de natura alterius participat. Tantum enim aliquid est album, quantum distat a nigro. Ens autem creatum finite participat naturam entis. Ergo finite distat a non esse simpliciter. Educere autem aliquid in esse ex distantia finita, non demonstrat potentiam infinitam; et sic relinquitur quod potentia finite possit esse creationis actus; et sic posse creare rationi creaturæ non repugnat, nec ponit ipsam extra terminos creaturæ.

3. Sed diceretur, quod hoc quod dicitur, quod unumquodque tantum distat ab uno oppositorum quantum participat de alio, locum habet in illis oppositis quorum utrumque est natura quædam, sicut sunt contraria; non autem in illis quorum alterum tantum est natura, sicut in privatione et habitu, affirmatione et negatione. — Sed contra, prædicta oppositio locum habet in contrariis secundum hoc quod ad invicem distant; quod quidem eis competit in quantum opposita sunt. Sed causa oppositionis in contrariis et radix, est oppositio affirmationis et negationis, ut probatur (in IV Met., text. 27). Ergo in oppositione affirmationis et negationis maxime debet locum habere.

4. Præterea, secundum Augustinum (super Genes. ad litteram, lib. II, cap. viii) tripliciter res fieri dicuntur. Uno modo in verbo, alio modo in angelica cognitione, et tertio modo in propria natura. Propter quod Genes. i dicit: Dixit, fiat, et factum est. Modus autem quo

res dicuntur in angelica intelligentia fieri, medius est inter illos duos modos. Ergo videtur quod res creatæ procedant ut sint in propria natura a verbo Creatoris cognitione angelica mediante; et sic videtur quod mediantibus Angelis res creentur.

5. Præterea, nihil et aliquid plus distant quam aliquid et esse, cum nihil et aliquid nihil habeant commune, aliquid autem sit entis pars. Deus autem facit creando, ut quod nihil erat, aliquid fiat, et per consequens quod nulla potentia fiat aliqua potentia. Ergo multo amplius facere potest quod aliqua potentia terminata, cujusmodi est potentia creaturæ, fiat omnipotentia, cuius est creare. Et sic communicari potest creaturæ quod creet.

6. Præterea, lux spiritualis est nobilior et potentior quam corporalis. Sed lux corporalis se ipsam multiplicat. Ergo Angelus, qui est lux spiritualis secundum Augustinum (super Genes. ad litteram, lib. IV, cap. xii), potest se ipsum multiplicare. Sed hoc non potest facere nisi creando. Ergo Angelus potest creare.

7. Præterea, cum formæ substantiales non generentur, eo quod solum compositum generatur, ut probat Philosophus (in VII Metaphys., text. 26, 27 et 32), non possunt deduci in esse nisi per creationem. Sed natura creata disponit materiam ad formam. Ergo ministerio aliquid operatur ad creationem; et sic communicari potest creaturæ, quod habeat in creatione ministerium.

8. Præterea, opus justificationis est nobilius quam creationis, cum gratia sit supra naturam. Unde et Augustinus dicit (tract. xxxiv in Joan.) quod majus est justificare impium quam creare cælum et terram. Sed in justificatione impii ministerium exhibet creatura: sacerdos enim dicitur ut minister justificare, sive peccata remittere. Ergo multo magis potest creatura ministerium exhibere in creationis actu.

9. Præterea, oportet omne factum simile esse agenti, ut probatur in VII Metaph. (comm. 28). Sed creatura corporalis non est similis Deo neque specie neque genere. Ergo non potest a Deo per creationem procedere nisi mediante aliqua creatura, quæ sit similis saltem in genere; et sic videtur quod res cor-

porales creentur a Deo mediantibus superioribus creaturis.

10. Præterea in lib. de Causis (prop. XIX) dicitur, quod illa quæ est intelligentia secunda, non recipit ex bonitatibus primis, quæ procedunt ex causa prima, nisi mediante intelligentia superiori. Sed de primis bonitatibus est esse ipsum. Ergo intelligentia secunda non recipit esse a Deo nisi mediante intelligentia prima; et sic videtur quod Deus actum creationis alicui creaturæ communicet.

11. Præterea, in eodem lib. (prop. VIII) dicitur, quod intelligentia scit quod sub se est, per modum substantiæ suæ, in quantum est ei causa. Sed una intelligentia cognoscit intelligentiam aliam quæ est sub ipsa: ergo est ejus causa. Sed non causatur nisi per creationem, cum non sit composita. Ergo intelligentia creare potest.

12. Præterea, Augustinus dicit (in lib. de immortalitate Animæ cap. xvi), quod creatura spiritualis communicat corporali speciem et esse: et sic videtur quod creaturæ corporales creentur mediantibus spiritualibus.

13. Præterea, duplex est cognitionis genus; una siquidem cognitio est ad rem, et alia quæ est a rebus. Angelus autem cognoscit res corporales non cognitione quæ est a rebus, cum careat potentiis sensitivis, quibus mediantibus pervenit cognitio sensibilium ad intellectum. Ergo cognoscit res cognitione quæ est ad rem, quæ est similis divinæ cognitioni. Sicut ergo Deus per suam scientiam est causa rerum, ita et scientia Angeli rerum causa esse videtur.

14. Præterea, duplex est modus quo res in esse exeunt: unus secundum quod exeunt de puro non esse in esse, quod fit per creationem: alius secundum quod exeunt de potentia in actum. Virtus autem materialis, quæ ost rerum naturalium, potest res producere modo secundo, scilicet extrahendo res de potentia in actum. Ergo virtus immaterialis, quæ est potentior, qualis est virtus Angeli, potest aliquid producere in esse modo primo, quod est majoris virtutis, scilicet de puro non esse in esse, quod est creare; et sic videtur quod Angelus possit creare.

15. Præterea, infinito non est majus aliquid. Sed infinitæ potentiæ est edu-

cere aliquid de nihilo in esse: alias nihil prohiberet creaturas creare. Nulla ergo potentia potest esse major quam ista. Et sic non est majus facere creaturam ex nihilo et dare ei potentiam creandi quam creare. Primum autem Deus potest. Ergo et secundum.

16. Præterea, quanto major est resistentia patientis ad agens, tanto major est difficultas in agendo. Sed contrarium magis resistit quam non ens; non ens enim agere non potest sicut agit contrarium. Cum ergo creatura possit aliquid ex contrario facere, videtur quod multo magis possit aliquid facere ex nihilo, quod est creare. Ergo potest creatura creare.

Sed contra, ens et non ens in infinitum distant. Sed operari aliquid ex distantia infinita est infinitæ virtutis. Ergo creare est infinitæ virtutis; et ita non potest alicui creaturæ communicari.

Præterea, superiores creaturæ ut Angeli, secundum Dionysium (in cælest. Hierar., cap. xi) dividuntur in essentiam virtutem, et operationem: ex quo haberi potest quod nullius creaturæ virtus est sua essentia, et sic nulla creatura agit se tota, cum id quo res agit sit virtus ejus. Sed secundum quod agens agit, effectus agitur. Ergo nulla creatura potest aliquem effectum totum producere; et sic non potest creare, sed semper in sua actione materiam præsupponit.

Præterea, Augustinus (in III de Trinit. cap. viii et ix) dicit, quod Angeli non possunt esse creatores alicujus rei, nec boni nec mali. Inter ceteras vero creaturas Angelus est nobilior. Ergo multo minus aliqua alia creatura potest creare.

Præterea, ejusdem virtutis est creare et creaturas in esse conservare. Sed creaturæ non possunt in esse conservari nisi per virtutem divinam, quæ si se rebus subtraheret, in momento deficerent, secundum Augustinum (IV sup. Gen. ad litteram cap. xii). Ergo res non possunt creari nisi per virtutem divinam.

Præterea, illud quod est alicujus proprie proprium, alteri convenire non potest. Sed creare dicitur communiter proprium esse Deo. Ergo creare non potest alteri convenire.

Respondeo dicendum, quod quorundam Philosophorum fuit positio, quod Deus creavit creaturas inferiores me-

diantibus superioribus, ut patet in lib. de Causis (prop. X); et in Metaphys. Avicennæ (lib. IX, cap. iv), et Algazelis, et movebantur ad hoc opinandum propter quod credebant quod ab uno simplici non posset immediate nisi unum provenire, et illo mediante ex uno primo multitudo procedebat. Hoc autem dicebant, ac si Deus ageret per necessitatem naturæ, per quem modum ex uno simplici non fit nisi unum. Nos autem ponimus, quod a Deo procedunt res per modum scientiæ et intellectus, secundum quem modum nihil prohibet ab uno primo et simplici Deo multitudinem immediate provenire, secundum quod sua sapientia continet universa. Et ideo secundum fidem catholicam ponimus, quod omnes substantias spirituales et materiam corporalium Deus immediate creavit, hæreticum reputantes si dicatur per Angelum vel aliquam creaturam aliquid esse creatum; unde Damascenus dicit (lib. II Orth. Fidei, c. II): *Quicumque dixerit Angelum aliquid creare, anathema sit.* Quidam tamen catholici tractatores dixerunt quod, etsi nulla creatura possit aliquid creare, communicari tamen potuit creaturæ ut per ejus ministerium Deus aliquid crearet. Et hoc ponit Magister in 5 dist., IV lib. Sentent. Quidam vero e contrario dicunt, quod nullo modo creaturæ communicari potuit ut aliquid crearet; quod etiam communius tenetur.

Ad horum autem evidentiam sciendum est quod creatio nominat activam potentiam, qua res in esse producuntur; et ideo est absque præsuppositione materiæ præexistentis et alicujus prioris agentis: hæ enim solæ causæ præsupponuntur ad actionem. Nam forma geniti est terminus actionis generantis, et ipsa est etiam finis generationis quæ secundum esse non præcedit sed sequitur actionem. Quod enim creatio materiam non præsupponat, patet ex ipsa nominis ratione. Dicitur enim creari quod ex nihilo fit. Quod etiam non præsupponat aliquam priorem causam agentem, patet ex hoc quod Augustinus dicit (in III de Trinit., cap. VIII), ubi probat Angelos non esse creatores, quia operantur ex seminibus naturæ inditis quæ sunt virtutes activæ in natura. Si igitur sic stricte creatio accipitur, constat quod creatio non potest nisi primo agenti

convenire, nam causa secunda non agit nisi ex influentia causæ primæ; et sic omnis actio causæ secundæ est ex præsuppositione causæ agentis. Nec etiam ipsi Philosophi posuerunt Angelos vel intelligentias aliquid creare, nisi per virtutem divinam in ipsis existentem, ut intelligamus quod causa secunda duplicem actionem habere potest; unam ex propria natura, aliam ex virtute prioris causæ. Impossibile est autem quod causa secunda ex propria virtute sit principium esse in quantum hujusmodi; hoc enim est proprium causæ primæ; nam ordo effectuum est secundum ordinem causarum. Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus præsupponitur et ipsum non præsupponit aliquem alium effectum; et ideo oportet quod dare esse in quantum hujusmodi sit effectus primæ causæ solius secundum propriam virtutem; et quæcumque alia causa dat esse, hoc habet in quantum est in ea virtus et operatio primæ causæ, et non per propriam virtutem; sicut et instrumentum efficit actionem instrumentalem non per virtutem propriæ naturæ, sed per virtutem moventis; sicut calor naturalis per virtutem animæ generat carnem vivam, per virtutem autem propriæ naturæ solummodo calefacit et dissolvit. Et per hunc modum posuerunt quidam Philosophi, quod intelligentiæ primæ sunt creatrices secundarum, in quantum dant eis esse per virtutem causæ primæ in eis existentem. Nam esse per creationem, bonum vero et vita et hujusmodi, per informationem, ut in libro de Causis habetur. Et hoc fuit idololatriæ principium, dum ipsis creatis substantiis quasi creatricibus aliarum, latriæ cultus exhibebatur. Magister vero in IV Sententiarum ponit hoc esse communicabile creaturæ non quidem ut propria virtute creet, quasi auctoritate, sed ministerio quasi instrumentum. Sed diligenter consideranti apparet hoc esse impossibile. Nam actio alicujus, etiamsi sit ejus ut instrumenti, oportet ut ab ejus potentia egrediatur. Cum autem omnis creaturæ potentia sit finita, impossibile est quod aliqua creatura ad creationem operetur, etiam quasi instrumentum. Nam creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur: quod ex quinque rationibus ap-

paret. Prima est ex hoc quod potentia facientis proportionatur distantia quæ est inter id quod fit et oppositum ex quo fit. Quanto enim frigus est vehementius, et sic a calore magis distans, tanto majori virtute caloris opus est ut ex frigido fiat calidum. Non esse autem simpliciter, in infinitum ab esse distat, quod ex hoc patet, quia a quolibet ente determinato plus distat non esse quam quodlibet ens, quantumcumque ab alio ente distans invenitur; et ideo ex omnino non ente aliquid facere non potest esse nisi potentia infinita. Secunda ratio est, quia hoc modo factum agitur quo faciens agit. Agens autem agit secundum quod actu est; unde id solum se toto agit quod totum actu est, quod non est nisi actus infiniti qui est actus primus; unde et rem agere secundum totam ejus substantiam solius infinita virtutis est. Tertia ratio est, quia cum accidens oporteat esse in subjecto, subjectum autem actionis sit recipiens actionem; illud solum faciendo aliquid recipientem materiam non requirit, cujus actio non est accidens, sed ipsa substantia sua, quod solius Dei est; et ideo solius ejus est creare. Quarta ratio est, quia cum omnes secundæ causæ agentes a primo agente habeant hoc ipsum quod agant, ut in lib. de Causis (prop. XIX et XX) probatur; oportet quod a primo agente, omnibus secundis agentibus modus et ordo imponatur; ei autem non imponitur modus vel ordo ab aliquo. Cum autem modus actionis ex materia dependeat quæ recipit actionem agentis, solius primi agentis erit absque materia præsupposita ab alio agente agere, et aliis omnibus secundis agentibus materiam ministrare. Quinta ratio est ducens ad impossibile. Nam secundum elongationem potentia ab actu, est proportio potentiarum de potentia in actum aliquid reducendum: quanto enim plus distat potentia ab actu, tanto majori potentia indiget. Si ergo sit aliqua potentia finita quæ de nulla potentia præsupposita aliquid operetur, oportet ejus esse aliquam proportionem ad illam potentiam activam quæ educit aliquid de potentia in actum; et sic est aliqua proportio nullius potentia ad aliquam potentiam, quod est impossibile. Non entis enim ad ens nulla est proportio, ut habetur,

IV Physic. Relinquitur ergo quod nulla potentia creaturæ potest aliquid creare neque propria virtute, neque sicut alterius instrumentum.

Ad primum ergo dicendum, quod in reducendo ad finem, præexistunt ea quæ sunt ad finem: et ideo non impossibile est per actionem alicujus cooperari Deo ad hoc quod res aliqua in finem ultimum reducatur. Sed in universali educatione rerum in esse, nihil præsupponitur; unde non est simile.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquam distantiam imaginari infinitam ex una parte et ex alia finita. Ex utraque autem parte infinitam imaginamur distantiam, quando utrumque oppositorum ponitur infinitum; puta si sint calor et frigus infinita. Ex parte autem altera, quando alterum est finitum; sicut si calor esset infinitus, et frigus finitum. Distantia ergo infiniti ontis a non esse simpliciter, est infinita ex utraque parte. Distantia autem entis finiti a non esse simpliciter est infinita ex una parte tantum, et requirit nihilominus potentiam infinitam agentem.

Tertium concedimus, non enim quantum ad hoc differt, an utrumque oppositorum sit natura quædam an alterum tantum.

Ad quartum dicendum, quod res in intelligentia dicuntur fieri secundum cognitionem tantum, non secundum rationem operativæ virtutis: unde res non producuntur a Deo mediante Angelis operantibus, sed solum Angelis cognoscentibus.

Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur non posse fieri ab aliquo, non solum propter distantiam extremorum, sed etiam propter hoc quod omnino fieri non potest; ut si dicamus quod ex aliquo corpore non potest fieri Deus, quia Deus omnino fieri non potest. Sic ergo dicendum quod ex aliqua potentia non potest fieri omnipotentia, non solum propter distantiam utriusque potentia, sed etiam propter hoc quod omnipotentia omnino fieri non potest. Nam omne quod fit, purus actus esse non potest, cum ex hoc ipso quod ex alio esse habeat, potentia in eo deprehendatur: et ideo non potest esse potentia infinita.

Ad sextum dicendum, quod lux corporalis multiplicat se non per creatio-

nem novæ lucis, sed diffundendo se super materiam: quod de Angelis dici non potest, cum sint substantiæ per se stantes.

Ad septimum dicendum, quod forma potest considerari dupliciter: uno modo secundum quod est in potentia; et sic a Deo materia concreatur, nulla disponentis naturæ actione interveniente. Alio modo secundum quod est in actu; et sic non creatur, sed de potentia materiæ educitur per agens naturale; unde non oportet quod natura aliquid agat dispositive ad hoc quod aliquid creetur. Quia tamen aliqua forma naturalis est quæ per creationem in esse producit, scilicet anima rationalis, cujus materiam natura disponit; ideo sciendum est, quod cum creationis opus materiam tollat, dupliciter aliquid creari dicitur. Nam quædam creantur nulla materia præsupposita, nec ex qua nec in qua, sicut Angeli et corpora cælestia; et ad horum creationem natura nihil operari potest dispositive. Quædam vero creantur, etsi non præsupposita materia ex qua sint, præsupposita tamen materia in qua sint, ut animæ humanæ. Ex parte ergo illa qua habent materiam in qua, natura potest dispositive operari; non tamen quod ad ipsam substantiam creati, naturæ actio se extendat.

Ad octavum dicendum, quod in opere justificationis homo aliquid operatur ministerio tantum per hoc quod adhibet sacramenta: unde cum sacramenta justificare dicantur instrumentaliter et dispositive, solutio redit in idem cum solutione prædicta.

Ad nonum dicendum, quod quamvis inter Deum et creaturam non possit esse similitudo generis vel speciei; potest tamen esse similitudo quædam analogiæ, sicut inter potentiam et actum, et substantiam et accidens. Et hoc dicitur uno modo in quantum res creatæ imitantur suo modo ideam divinæ mentis, sicut artificiata formam quæ est in mente artificis. Alio modo secundum quod res creatæ ipsi naturæ divinæ quodammodo simulantur, prout a primo ente alia sunt entia, et a bono bona, et sic de aliis. Tamen hæc objectio non est ad propositum: quia supposito quod creaturæ a Deo procedant mediante aliqua potentia creata, adhuc redibit ea-

dem difficultas, qualiter scilicet illa prima natura creata esse possit a Deo, similitudine non existente.

Ad decimum dicendum, quod error iste expresse in libro de Causis (prop. X) invenitur, quod creaturæ inferiores creatæ sunt a Deo superioribus median- tibus: unde in hoc auctoritas illius non est recipienda.

Et similiter dicendum ad undecimum.

Ad duodecimum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de anima, quæ communicat corpori esse et speciem non per modum creantis, sed per modum formæ.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet Angelus non cognoscat res cognitione quæ est a rebus accepta, non tamen oportet quod cognoscat tali cognitione quæ sit causa rerum: est enim cognitio ejus media inter duas cognitiones prædictas. Cognoscit enim res naturali cognitione, quæ est per rerum similitudines in ejus intellectum effluxas a divino intellectu; ut sic ejus cognitio non sit ad rem quasi rerum causa, sed sit quædam similitudo divinæ cognitionis, quæ res causat.

Ad decimumquartum dicendum, quod in educendo res de potentia in actum multi gradus attendi possunt, in quantum aliquid potest educi de potentia magis vel minus remota in actum, et etiam facilius vel minus faciliter: unde non oportet, si virtus Angeli virtutem naturæ materialis excedat, quod possit aliquid facere de puro non esse, natura educente aliquid de potentia in actum; sed quod hoc possit multo facilius quam natura; sicut etiam Augustinus dicit (in III de Trin., cap. VIII et IX), quod demones seminibus naturæ occultius et efficacius operantur quam nos operari sciamus.

Ad decimumquintum dicendum, quod nulla est major potentia quam potentia creandi: nec oportet quod potentia creantis ad hoc se extendat quod alicui creaturæ potentiam creandi communi- cet, eo quod creaturæ communicabilis nullo modo est. Quod enim aliquid fieri non possit, non solum provenit ex defectum potentiæ facientis, sed quandoque ex ipsa factione rei, quæ fieri non potest; sicut Deus non potest facere Deum, non propter defectum suæ potentiæ, sed quia Deus a nullo fieri po-

test; et similiter potentia creandi finita esse non potest, nec creaturæ communicari, cum sit infinita.

Ad decimumsextum dicendum, quod in actu potest attendi difficultas dupliciter: uno modo ex hoc quod patiens resistit contra agentem; et hoc non est in omnibus generale, sed solum in his quæ mutuo agunt et patiuntur in invicem, in quibus agens patitur ex contraria actione patientis: et sic corpora cælestia, quæ contrarium non habent agendo, non patiuntur difficultatem in agendo ex contraria actione patientis; multo minus Deus. Alio modo, qui generalis est, secundum quod patiens elongatur ab actu. Quanto enim potentia magis ab actu elongata invenitur, tanto major est difficultas in actione agentis. Unde cum magis elongetur ab actu purum non ens quam materia cuicumque contrario subjecta, quantumcumque intenso; manifestum est majoris esse virtutis producere aliquid de nihilo quam facere contrarium de contrario.

**ART. V. — UTRUM POSSIT ESSE ALIQUID QUOD NON SIT A DEO CREATUM.**

1. Quinto quæritur, utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum. Et videtur quod sic. Cum enim causa sit potentior effectui, illud quod est possibile nostro intellectui, quia rebus notitiam sumit, videtur magis esse possibile in natura. Sed intellectus noster potest aliquid intelligere non intelligendo illud esse a Deo, cum causa efficiens non sit de natura rei, et sic sine ea res intelligi possit. Ergo multo magis in rerum natura potest aliquid esse quod non sit a Deo.

2. Præterea, omnia quæ a Deo sunt facta dicuntur esse Dei creaturæ. Creatio autem terminatur ad esse: prima enim rerum creaturarum est esse, ut habetur in lib. de Causis (prop. IV). Cum ergo quidditas rei sit præter esse ipsius, videtur quod quidditas rei non sit a Deo.

3. Præterea, omnis actio terminatur ad aliquem actum, sicut et procedit ab aliquo actu: nam omne agens agit in quantum actu est, et omne agens agit sibi simile in natura. Sed materia prima est pura potentia. Ergo actio creantis ad ipsam terminari non potest; et ita non omnia sunt a Deo creata.

Sed contra est quod dicitur Rom. xi,

vers. 36: *Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.*

Respondeo dicendum, quod secundum ordinem cognitionis humanæ processerunt antiqui in consideratione naturæ rerum. Unde cum cognitio humana a sensu incipiens in intellectum perveniat priores philosophi circa sensibilia fuerunt occupati, et ex his paulatim in intelligibilia pervenerunt. Et quia accidentales formæ sunt secundum se sensibiles, non autem substantiales, ideo primi philosophi omnes formas accidentia esse dixerunt, et solam materiam esse substantiam. Et quia substantia sufficit ad hoc quod sit accidentium causa, quæ ex principiis substantiæ causantur, inde est quod primi philosophi, præter materiam, nullam aliam causam posuerunt; sed ex ea causari dicebant omnia quæ in rebus sensibilibus provenire videntur; unde ponere cogebantur materiæ causam non esse, et negare totaliter causam efficientem. Posteriores vero philosophi, substantiales formas aliquatenus considerare cœperunt; non tamen pervenerunt ad cognitionem universalium, sed tota eorum intentio circa formas speciales versabatur: et ideo posuerunt quidam aliquas causas agentes, non tamen quæ universaliter rebus esse conferrent, sed quæ ad hanc vel ad illam formam, materiam permutarent; sicut intellectum et amicitiam et litem, quorum actionem ponebant in segregando et congregando; et ideo etiam secundum ipsos non omnia entia a causa efficiente procedebant, sed materia actioni causæ agentis præsupponebatur. Posteriores vero philosophi, ut Plato, Aristoteles et eorum sequaces, pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis; et ideo ipsi soli posuerunt aliquam universalem causam rerum, a qua omnia alia in esse prodirent, ut patet per Augustinum (VIII de Civ. Dei, cap. iv, non procul a fine). Cui quidem sententiæ etiam catholica fides consentit. Et hoc triplici ratione demonstrari potest: quarum prima est hæc. Oportet enim, si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causeatur; non enim potest esse quod illud commune utrique ex se ipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur; et diversitas causarum diversos effectus producit.

Cum ergo esse inveniatur omnibus rebus commune, quæ secundum illud quod sunt, ad invicem distinctæ sunt, oportet quod de necessitate eis non ex se ipsis, sed ab aliqua una causa esse attribuat. Et ista videtur ratio Platonis, qui voluit, quod ante omnem multitudinem esset aliqua unitas non solum in numeris, sed etiam in rerum naturis. Secunda ratio est, quia, cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuat omnibus illis in quibus imperfectius invenitur. Nam ea quæ positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid unum: si enim unicuique eorum ex se ipso illud conveniret, non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur; sicut videmus quod ignis, qui est in fine caliditatis, est caloris principium in omnibus calidis. Est autem ponere unum ens, quod est perfectissimum et verissimum ens: quod ex hoc probatur, quia est aliquid movens omnino immobile et perfectissimum, ut a philosophis est probatum. Oportet ergo quod omnia alia minus perfecta ab ipso esse recipiant. Et hæc est probatio Philosophi (in II Metaph., text. com. 4). Tertia ratio est, quia illud quod est per alterum, reducitur sicut in causam ad illud quod est per se. Unde si esset unus calor per se existens, oporteret ipsum esse causam omnium calidorum, quæ per modum participationis calorem habent. Est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse: quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. Unde oportet quod ab uno illo ente omnia alia sint, quæcumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis. Hæc est ratio Avicennæ (lib. VIII Metaph., cap. vii, et lib. IX, cap. iv). Sic ergo ratione demonstratur et fide tenetur quod omnia sint a Deo creata.

Ad primum ergo dicendum, quod licet causa prima, quæ Deus est, non intret essentiam rerum creatarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino; sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non

solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa probat, quod materia prima per se non creatur; sed ex hoc non sequitur quod non creetur sub forma; sic enim habet esse in actu.

**ART. VI. — UTRUM SIT UNUM TANTUM  
CREATIONIS PRINCIPIUM.**

(I p., quæst. 44, art. 2).

1. Sexto quæritur, utrum sit unum tantum creationis principium. Et videtur quod non. Dicit enim Dionysius (iv cap. de div. Nom.): *Non est causa mali bonum.* Aliquod autem malum est in mundo. Aut ergo est causatum ab aliqua causa quæ non est bonum; aut nullo modo est causatum, sed est causa prima; et utrolibet modo oportet ponere plura creationis principia: nam constat primum principium creationis bonorum esse bonum.

2. Sed diceretur, quod bonum non est causa mali per se, sed per accidens. — Sed contra. omnis effectus qui est alicujus causæ per accidens, est alterius causæ per se; cum omne per accidens ad per se reducatur. Si ergo malum est effectus boni per accidens, erit per se effectus alicujus alterius; et sic idem quod prius.

3. Præterea, effectus causæ per accidens, accidit præter intentionem causæ, et non fit. Si ergo bonum est causa mali per accidens, sequeretur quod malum non sit factum. Sed nihil est non creatum nisi creationis principium, ut supra, art. præced., ostensum est. Ergo malum est creationis principium.

4. Præterea, nullum nocumentum accidit in effectu præter intentionem agentis, nisi vel propter ignorantiam agentis qui non providet, vel propter impotentiam quam vitare non potest. Sed in Deo, qui est creator boni, non est neque impotentia neque ignorantia. Ergo malum, quod nocivum est, Dei effectibus non potest præter intentionem provenire. Nam Augustinus dicit (Enchir., cap. ii), quod ideo dicitur malum, quia nocet.

5. Præterea, quod est per accidens est ut in paucioribus, ut habetur in II Physic. (text. 48). Malum autem est ut in pluribus, ut habetur in II Topic. (cap. vi).



Ergo malum non est ab aliqua causa per accidens.

6. Præterea, malum, secundum Augustinum (lib. XII de Civ. Dei, cap. VII), non habet causam efficientem sed deficientem. Sed causa per accidens est causa efficiens. Ergo bonum non est causa mali per accidens.

7. Præterea, quod non est, non habet causam; quia quod non est, neque causa neque causatum est. Sed malum nihil est, secundum Augustinum (super Joan., tract. I). Ergo malum non habet aliquam causam nec per se nec per accidens. Falsum est ergo quod dicebatur, quod bonum est causa mali per accidens.

8. Præterea, secundum Philosophum (in II Metaph., text. com. 4), illud cui aliquid inest per prius, est causa omnium in quibus illud per posterius invenitur: sicut ignis est causa caloris in omnibus calidis. Sed malitia per prius fuit in diabolo. Ergo ipse est causa malitiæ in omnibus malis; et sic est unum principium omnium malorum, sicut et bonorum.

9. Præterea, secundum Dionysium (in IV cap. de div. Nom.), bonum contingit uno modo: sed malum omnifariam. Malum ergo propinquius est ad esse quam bonum. Si ergo bonum est natura aliqua indigens creatore, et malum etiam indiget creatore; et sic idem quod prius.

10. Præterea, quod non est non potest esse genus nec species. Sed malum ponitur genus. Dicitur enim in Prædicationis (cap. de opposit.), quod bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum. Ergo malum est ens: et sic indiget aliquo creante: unde cum non creetur a bono, videtur quod oporteat aliquod malum ponere creationis principium.

11. Præterea, utrumque contrariorum est natura aliqua positive: contraria enim sunt in eodem genere. Quod autem non est, non potest esse in genere. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo est natura aliqua; et sic idem quod prius.

12. Præterea, differentiæ constitutivæ speciei significant naturam aliquam; unde uno modo natura est unumquodque informans specifica differentia, ut Boetius dicit (in lib. de duabus Naturis, in princ.). Sed malum est differentia constitutiva speciei alicujus: bonum enim

et malum sunt differentiæ habituum. Ergo malum est natura aliqua; et sic idem quod prius.

13. Præterea, Eccli. XXXIII, 15: *Contra malum bonum est, et contra vitam mors; sic et contra virum justum peccator.* Si ergo est unum creationis principium bonum, oportet esse aliud malum quod sit ei contrarium.

14. Præterea, intentio et remissio dicuntur per respectum ad aliquem terminum. Sed invenitur aliquid esse alio pejus. Ergo oportet inveniri aliquid quod sit pessimum, in quo sit malorum terminus: et illud oportet esse principium omnium malorum, sicut summum bonum est principium bonorum.

15. Præterea, Matth. VII, 18, dicitur: *Non potest arbor bona fructus malos facere.* Aliquid autem invenitur esse malum in mundo. Ergo non potest esse fructus, id est effectus, causæ bonæ, quæ per arborem bonam significatur; et sic oportet quod omnium malorum sit causa aliquod primum malum.

16. Præterea, Genes. I, dicitur, quod in principio creationis rerum erant tenebræ super faciem abyssi. Sed a bono, quod habet naturam lucis, non potest esse creatio tenebrarum. Ergo creatio quæ ibi describitur, non est a bono principio, sed a malo.

17. Præterea, omne quod exit ab aliquo, attestatur ei a quo exit, in quantum est ei simile. Sed malum nullo modo attestatur Deo, nec habet in ipso aliquam similitudinem. Ergo non potest esse ab ipso, sed ab alio principio.

18. Præterea, nihil exit ab aliquo, nisi quod est in ipso in potentia. Sed malum non est in Deo nec in actu nec in potentia. Ergo non est a Deo; et sic idem quod prius.

19. Præterea, sicut generatio est motus naturalis, ita et corruptio. Sed corruptio terminatur ad privationem, sicut generatio ad formam. Ergo sicut forma inducitur ex intentione naturæ, ita et privatio: et sic oportet quod malum, quod est privatio, habeat aliquam causam agentem per se, sicut et forma.

20. Præterea, omne agens, agit ex præsuppositione primi agentis. Sed liberum arbitrium, cum peccat, non agit ex præsuppositione divinæ actionis: nam aliquod peccatum est, sicut fornicatio vel adulterium, quod non potest a sua defor-

mitate separari, quæ non potest esse a Deo. Ergo oportet quod liberum arbitrium sit primum agens, vel quod reducatur ad aliquod aliud primum agens quam Deum.

21. Sed diceretur, quod substantia actus peccati est a Deo, non autem deformitas. — Sed contra est quod Commentator dicit (in VII Metaph., com. 28): *Impossibile est unius agentis actionem terminari ad materiam, et alterius ad formam.* Sed deformitas est quasi forma actus peccati. Ergo non potest esse deformitas peccati ab uno auctore, et substantia ab alio.

22. Præterea, ab uno simplici non procedit nisi simplex. Sed Deus est omnino simplex. Ergo hujusmodi composita non sunt ab ipso, sed ab alio auctore.

23. Præterea, macula aliquid ponit in anima: si enim esset gratiæ privatio solum, tunc per quodlibet peccatum mortale homo haberet maculam omnium peccatorum. Sed macula peccati non est a Deo, cum Deus non sit illius rei auctor cujus est ultor, secundum Fulgentium (lib. I ad Monimum), et cum non sit ab æterno, oportet quod habeat causam. Ergo oportet reducere in aliquam causam primam, quæ non est Deus.

24. Præterea, Eccle. III, 14, dicitur: *Didici quod omnia opera quæ fecit Deus, perseverant in æternum.* Hæc autem corruptibilia in æternum non perseverant. Ergo non sunt opera Dei, sed oportet ea reducere in aliud principium.

25. Præterea, omne agens agit sibi simile. Sed hujusmodi corpora corruptibilia non sunt Deo similia: nam *Deus spiritus est*, ut habetur Joan. IV, 24. Ergo hujusmodi corruptibilia non sunt a Deo; et sic idem quod prius.

26. Præterea, natura semper fecit quod melius est, secundum Philosophum (II de Cælo, text. 34) et hoc ex bonitate naturæ provenit. Sed bonitas Dei est perfectior quam naturæ. Ergo Deus facit aliquid quanto melius potest. Sed meliora sunt spiritualia corporalibus. Ergo corporalia non facit Deus; quia si fecisset Deus ea, dedisset eis spiritualem bonitatem; et sic relinquitur quod oportet ponere plura creationis principia.

Sed contra est quod habetur Isai. XLV, vers. 6: *Ego Dominus, et non est alter Deus, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum; ego Dominus faciens omnia hæc.*

Præterea, malum non radicitur nisi in natura boni, ut manifestat Dionysius (IV cap. de divin. Nom.). Hoc autem non esset, si malum haberet contrarium creationis principium ei qui creat bona: alias principium malorum esset potentius quam principium bonorum, ex quo in ipsis bonis effectum suum induceret. Ergo malum non est ab aliquo alio creationis principio quam bonum.

Præterea, Philosophus probat (in VIII Phys., text. 34 et seq.), esse unum primum motorem. Hoc autem non esset, si essent diversa creationis principia prima: nam unum principium non gubernaret nec moveret creaturas alterius principii sibi contrarii. Non est ergo nisi unum tantum creationis principium.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, antiqui Philosophi spiritualia principia tantum naturæ considerantes, ex consideratione materiæ in hunc errorem devenerunt, quod non omnia naturalia creata esse credebant: ita quod ex consideratione contrariorum, quæ cum materia ponuntur principia in natura, devenerunt in hoc ut rerum duo prima principia constituerent: et hoc propter triplicem defectum qui eis aderat in contrariorum consideratione. Primus erat, quia contraria considerabant secundum hoc tantum quod diversa sunt ex natura speciei, non autem secundum quod est aliquid unum in eis ex natura generis, licet contraria in eodem genere sint: unde non attribuebant eis causam secundum id in quo conveniunt, sed secundum hoc in quo differunt: et propter hoc in duo prima contraria, sicut in duas primas causas, omnia contraria reduxerunt, ut habetur in I Physic. Sed inter eos Empedocles prima contraria etiam primas causas agentes posuit, scilicet amicitiam et litem: et hic, ut habetur I Metaph., primo posuit bonum et malum principia. Secundus defectus fuit, quia utrumque contrariorum æqualiter judicabant; cum tamen oporteat semper duorum contrariorum unum esse cum privatione alterius: et propter hoc unum est perfectum et aliud imperfectum, et unum melius et aliud pejus, ut habetur I Phys. Et exinde provenit quod tam bonum quam malum, quæ videbantur esse generaliora contraria, ponebant quasi

quasdam naturas diversas. Et inde fuit quod Pythagoras posuit duo genera rerum, scilicet bonum et malum; et in genere boni posuit omnia perfecta, ut lucem, masculinum, quietem et hujusmodi; et in genere mali posuit omnia imperfecta, ut tenebras, feminam et hujusmodi. Tertius defectus fuit, quia judicaverunt de rebus secundum quod in se considerantur tantum, vel secundum ordinem unius rei ad aliam rem particularem, non autem in comparatione ad totum ordinem universi. Et inde est quod si invenerunt aliquam rem esse alteri nocivam, vel esse in se imperfectam respectum aliarum perfectarum, judicaverunt eam simpliciter malam secundum naturam suam, et non ducere originem a causa boni. Et propterea Pythagoras feminam, quæ est quid imperfectum, posuit in genere mali. Et ex hac radice provenit quod Manichæi corruptibilia, quæ respectu incorruptibilium; et visibilia, quæ respectu invisibilium; et vetus Testamentum, quod respectu novi Testamenti, imperfecta sunt, non posuerunt esse a Deo bono, sed a contrario principio. Et præcipue, cum viderent alicui creaturæ bonæ, utpote homini, provenire aliquod nocuum ex aliquibus visibilium et corruptibilium creaturarum. Hic autem error est omnino impossibilis; sed oportet omnia reducere in unum principium primum, quod est bonum: quod quidem tribus rationibus ostenditur ad præsens. Quarum prima est, quia in quibuscumque diversis invenitur aliquid unum commune, oportet ea reducere in unam causam quantum ad illud commune; quia vel unum est causa alterius, vel amborum est aliqua causa communis. Non enim potest esse quod illud unum commune utrique conveniat secundum illud quod proprie utrumque eorum est, ut in præcedenti quæstione, art. præced., in corp., est habitum. Omnia autem contraria et diversa, quæ sunt in mundo, inveniuntur communicare in aliquo uno, vel in natura speciei, vel in natura generis, vel saltem in ratione essendi: unde oportet quod omnium istorum sit unum principium, quod est omnibus causa essendi. Esse autem, in quantum hujusmodi, bonum est: quod patet ex hoc quod unumquodque esse appetit, in quo ratio boni con-

sistit, scilicet quod sit appetibile; et sic patet quod supra quaslibet diversas causas oportet ponere aliquam causam unam, sicut etiam apud Naturales supra ista contraria agentia in natura ponitur unum agens primum, scilicet cælum, quod est causa diversorum motuum in istis inferioribus. Sed quia in ipso cælo invenitur situs diversitas inquam sicut in causam reducitur inferiorum corporum contrarietas, ulterius oportet reducere in primum motorem, qui nec per se nec per accidens moveatur. Secunda ratio est, quia omne agens agit secundum quod actu est, et per consequens secundum quod est aliquo modo perfectum. Secundum autem quod malum est, non est actu, cum unumquodque dicatur malum ex hoc quod potentia est privata proprio et debito actu. Secundum vero quod actu est unumquodque, bonum est: quia secundum hoc habet perfectionem et entitatem, in qua ratio boni consistit. Nihil ergo agit in quantum malum est, sed unumquodque agens agit in quantum bonum est. Impossibile est ergo ponere aliud activum rerum principium nisi bonum. Et cum omne agens agat sibi simile, nihil etiam fit nisi secundum quod actu est; ac per hoc, secundum quod bonum est. Ex utraque ergo parte positio est impossibilis qua ponitur malum esse principium creationis malorum. Et huic rationi concordant verba Dionysii (cap. iv de div. Nom.) qui dicit, quod malum non agit nisi virtute boni, et quod malum est præter intentionem et generationem. Tertia ratio est, quia, si diversa entia essent omnino a contrariis principiis in unum supremum principium non reductis, non possent in unum ordinem concurrere nisi per accidens. Ex multis enim non fit coordinatio nisi per aliquem ordinantem; nisi forte multa causaliter in idem concurrant. Videmus autem corruptibilia et incorruptibilia, spiritualia et corporalia, perfecta et imperfecta in unum ordinem concurrere. Nam spiritualia moventi corporalia, quod ad minus in homine apparet. Corruptibilia etiam per corpora incorruptibilia disponuntur; sicut patet in alterationibus elementorum a corporibus cælestibus. Nec potest dici, quod hæc casualiter eveniant; nam non contingeret ita semper vel in

majori parte, sed solum in paucioribus. Oportet ergo omnia ista diversa in aliquod unum primum principium reducere a quo in unum ordinantur: unde Philosophus (in XII Metaph., text. 52 et seq.) concludit quod unus est principatus.

Ad primum ergo dicendum, quod malum, sicut supra ostensum est, cum non sit ens, sed defectus entis, non potest esse, per se loquendo, factum; et pro tanto dicit Dionysius, quod bonum non est causa mali; non autem ad hoc quod malum in causam primam reducat.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de effectu qui potest per se causam habere. Tale autem non est malum: unde nec proprie effectus dici potest.

Ad tertium dicendum, quod, malum est incidens effectibus; sed non est factum, per se loquendo; quod ex hoc patet quod non est intentum. Nec tamen sequitur quod sit primum principium, nisi cum hoc adderetur quod malum esset natura quædam. Sicut enim malum per hoc quod non est ens, sed entis privatio, caret propria ratione effectus; ita et multo amplius caret ratione causæ, ut probatum est.

Ad quartum dicendum, quod, secundum Augustinum (in Enchir., cap. 1), Deus est adeo bonus quod nunquam aliquod malum esse permetteret, nisi esset adeo potens quod de quolibet malo posset elicere bonum. Unde nec propter impotentiam nec propter ignorantiam Dei est quod mala in mundo proveniunt; sed est ex ordine sapientiæ suæ et magnitudine bonitatis, ex qua provenit quod multiplicantur diversi gradus bonitatis in rebus; quorum multi deficerent, si nullum malum esse permetteret; non enim esset bonum patientiæ, nisi accidente malo persecutionis; nec esset bonum conservationis vitæ in leone, nisi esset malum corruptionis in animalibus ex quibus vivit.

Ad quintum dicendum, quod malum nunquam invenitur nisi in paucioribus, si referuntur effectus ad causas proprias: quod quidem in Naturalibus patet. Nam peccatum vel malum non accidit in actione naturæ, nisi propter impedimentum superveniens illi causæ agenti; quod quidem non est nisi in paucioribus, ut sunt monstra in natura,

et alia hujusmodi. In voluntariis autem magis videtur malum esse ut in pluribus quantum ad agibilia, licet non quantum ad factibilia, in quantum ars non deficit nisi ut in paucioribus, imitatur enim naturam. In agibilibus autem, circa quæ sunt virtus et vitium, est duplex appetitus movens, scilicet rationalis et sensualis; et id quod est bonum secundum unum appetitum, est malum secundum alterum. sicut prosequi delectabilia est bonum secundum appetitum sensibilem, qui sensualitas dicitur, quamvis sit malum secundum appetitum rationis. Et quia plures sequuntur sensus quam rationem, ideo plures inveniuntur mali in hominibus quam boni. Sed tamen sequens appetitum rationis in pluribus bene se habet, et non nisi in paucioribus male.

Ad sextum dicendum, quod duplex est causa per accidens. Una quæ aliquid operatur ad effectum; sed dicitur causa ejus per accidens, quia præter intentionem illo effectus a tali causa sequitur; sicut patet in eo qui fodiendo sepulcrum, invenit thesaurum. Alia causa per accidens est quæ nihil operatur ad effectum; sed ex eo quod accidit causæ agenti, causa per accidens nominatur; sicut album dicitur esse causa domus per accidens, eo quod accidit ædificatori. Similiter duplex est effectus per accidens. Unus ad quem potest terminari actio causæ, licet præter ejus intentionem accidat, sicut inventio thesauri; et talis effectus licet sit hujusmodi causæ per accidens, potest esse alterius causæ effectus per se. Hoc autem modo malum non habet causam per accidens; quia, sicut jam dictum est, non potest esse terminus alicujus actionis. Alius effectus per accidens est ad quem non terminatur actio alicujus agentis; sed ex eo quod accidit effectui, effectus per accidens nominatur; sicut album accidens domui, potest dici effectus per accidens ædificatoris; et sic nihil prohibet malum habere causam per accidens.

Ad septimum dicendum, quod malum licet non sit natura aliqua, non est tamen negatio pura, sed est privatio; quæ secundum Philosophum est negatio alicui subjecto inhærens: nam (secundum Philosophum in IV Metaph.) privatio est negatio in substantia: unde

ex hoc ipso quod accidit alicui, potest ei causa per accidens assignari modo prædicto.

Ad octavum dicendum, quod malum per prius inest diabolo quam aliis, tempore, non natura, quasi malitia sit ejus essentia vel accidens ex principiis propriæ naturæ derivatum. Nec obstat, si ipse est aliis pejor, cum hoc non sit propter connaturalitatem malitiæ ad ipsum, sed per accidens, quia amplius peccavit. Illa autem principia aliorum sunt de quibus aliquid maxime dicitur per se, et non secundum accidens.

Ad nonum dicendum, quod ex perfectione boni est quod solum uno modo contingat; nam non potest esse aliquid perfectum, nisi omnibus concurrentibus ex quibus ejus perfectio quasi integratur. Quodcumque autem eorum deficiat, est imperfectum, et per consequens malum; unde ex imperfectione mali est quod malum multipliciter contingit; et ideo malum habet minus de ratione entis quam bonum.

Ad decimum dicendum, quod verbum Philosophi est accipiendum secundum opinionem Pythagoræ, qui posuit bonum et malum esse genera, ut prius dictum est. Habet tamen ejus opinio aliquid veritatis. Nam cum bonum positive dicatur malum vero privative, ut dictum est; sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio habet rationem mali; et sic bonum et malum quodammodo convertuntur cum ente et cum privatione entis. In quibuslibet autem contrariis, ut probatur in X Metaph. (text. 80), includitur privatio et habitus; et ideo semper alterum contrariorum quod est perfectius reducitur ad bonum; et alterum quod est imperfectius reducitur ad malum. Unde Philosophus dicit (in I Physic., text. 80), quod altera pars contrarietatis ad maloficium pertinet; et pro tanto bonum et malum possunt dici contrariorum genera.

Ad undecimum dicendum, quod malum, quod est contrarium bono, non dicit privationem solam, sed habitum quemdam cum privatione; qui quidem habitus non habet rationem mali in quantum habet de ente, sed in quantum habet adjunctam privationem perfectionis debitæ.

Ad duodecimum dicendum, quod ma-

lum, in quantum est privatio sola, non ponitur differentia constitutiva habitus vitiosi, sed secundum quod adjungitur intentioni finis indebite, in qua non invenitur ratio mali ex fine intento, nisi in quantum cum hoc fine non potest stare debitus finis: sicut cum fine delectationis carnalis non potest stare bonum rationis. Ideo autem in habitibus animæ specialiter bonum et malum poni dicuntur, quia morales actus, et per consequens habitus, specificantur ex fine, qui est quasi forma voluntatis, quæ est principium proprium malorum actuum. Bonum vero et malum dicuntur per comparisonem ad finem.

Ad decimumtertium dicendum, quod non intelligitur contra malum esse bonum sicut unum principium primum contra aliud principium primum, sed sicut duo provenientia ex uno primo principio; quorum unum per se provenit, et aliud per accidens; quod patet ex eo quod subditur: *Et sic intueri in omnia opera Altissimi*, etc.

Ad decimumquartum dicendum, quod malum non intenditur per accessum ad aliquem terminum, sed per recessum ab aliquo termino: sicut enim dicitur aliquid bonum per participationem boni, ita dicitur malum per recessum a bono.

Ad decimumquintum dicendum, quod Dominus per arborem bonam intelligit causam boni, non quidem primam, sed proximam ad aliquem singularem effectum; et simile est de arbore mala; unde per arborem malam hæreticos vult intelligi, qui ex suis operibus cognoscuntur, quasi arbor ex fructibus: et hoc etiam patet per similitudinem attendenti; nam fructus non est arbor causa prima, sed radix. Si tamen per arborem universaliter omnem causam intelligamus, sicut Dionysius videtur accipere: tunc respondendum est, quod bonum non est per se causa mali, sicut ad primum dictum est.

Ad decimumsextum dicendum, quod tenebræ, de quibus in principio creationis dicitur, non fuerunt aliqua creatura, sed sola carentia lucis in aere; non tamen malum, quia illa sola carentia boni et mali rationem inducit quæ est ejus quod potest et debet inesse. Non enim est malum in lapide, qui non habet sensum; vel in puero statim nato, qui non ambulat. Nec tamen ex imperfe-

ctione agentis provenit quod aerem sine luce creavit, sed ab ejus sapientia: cujus ordo requirit quod aliquid ex imperfecto ad perfectum ducatur.

Ad decimumseptimum dicendum, quod objectio illa procedit, ac si malum haberet causam per se, quod supra ostensum est, falsum esse.

Et similiter dicendum ad decimumoctavum.

Ad decimumnonum dicendum, quod aliter se habet natura ad generationem et corruptionem. Forma enim quæ est terminus generationis, est per se intenta tam a natura universali quam a natura particulari: privatio vero est præter intentionem naturæ particularis; est autem secundum intentionem naturæ universalis, non quidem ut per se intenta, sed quia sine privatione alicujus formæ non potest alia forma introduci; et sic generatio est naturalis omnibus modis. Corruptio vero dicitur quandoque contra naturam, habito respectu ad naturam particularem.

Ad vicesimum dicendum, quod in actu peccati quidquid est entitatis vel actionis reducitur in Deum sicut in primam causam; quod vero est ibi deformitatis reducitur sicut in causam in liberum arbitrium; sicut quod est de gressu in claudicatione reducitur in virtutem motivam sicut in primam causam; quidquid autem est ibi obliquitatis provenit ex curvitate cruris.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod ratio illa procedit de duobus agentibus omnino disparatis, non autem quando unum agens in alio operatur: sic enim potest unus eorum esse effectus. Deus autem in omni natura et voluntate operatur; unde ratio non sequitur.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod ratio illa procedit de agente per necessitatem naturæ, quod si unum sit, unum effectum producit. Nec tamen oportet effectum esse simplicem sicut causam: quia nec in universalitate nec in simplicitate oportet effectum causæ æquari. Deus vero non agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem: unde potest simplicia et composita mutabilia et immutabilia facere.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod macula in anima non ponit naturam aliquam, sed solam gratiæ privationem, tamen cum respectu ad actum peccati

præcedentem, qui hujus privationis causa fuit vel esse potuit: et sic non oportet quod habeat maculam alicujus peccati, qui actum peccati illius non commisit.

Ad vicesimumquartum dicendum, quod opera Dei perseverant in æternum, non secundum numerum, sed secundum speciem vel genus, et secundum substantiam, non secundum modum essendi: *Præterit enim figura hujus mundi*, ut dicitur I Cor. vii, 31.

Ad vicesimumquintum dicendum, quod Deus licet sit spiritus, habet tamen in sua sapientia rationes corporum, quibus corpora assimilantur per modum quo artificiata artifici simulantur quantum ad suam artem; nihilominus tamen corpora Deo simulantur quantum ad ejus naturam, in quantum sunt et bona sunt et unitatem aliquam habent.

Ad vicesimumsextum dicendum, quod natura non facit semper quod melius est habito respectu ad partem, sed habito respectu ad totum; alias totum corpus hominis faceret oculum vel cor; hoc enim unicuique partium melius esset, sed non toti. Similiter licet melius esset alicui rei quod in altiori ordine poneretur, non tamen esset melius universo, quod imperfectum remaneret, si omnes creaturæ unius ordinis essent.

#### ART. VII. — UTRUM DEUS OPERETUR IN OPERATIONE NATURÆ.

(I p. quæst. 65. art. 1, 2 et 3.  
et ibid. quæst. 105. art. 5).

1. Septimo quæritur, utrum Deus operetur in operatione naturæ. Et videtur quod non. Natura enim neque deficit in necessariis neque abundat in superfluis. Sed ad actionem naturalem sufficit virtus activa ex parte agentis, et passiva ex parte recipientis. Ergo non requiritur virtus divina in rebus operans.

2. Sed dices, quod virtus activa naturæ dependet in sua operatione ab operatione divina. — Sed contra, sicut operatio naturæ creatæ dependet ab operatione divina, ita operatio corporis elementaris dependet ab operatione corporis cælestis: nam corpus cæleste comparatur ad corpus elementare sicut causa prima ad secundam. Non autem dicitur, quod corpus cæleste operetur in quolibet corpore elementari agente.

Ergo non est dicendum, quod Deus operetur in qualibet operatione naturæ.

3. Præterea, si Deus operatur in qualibet operatione naturæ, aut una et eadem operatione operatur Deus et natura, aut diversis. Sed non una et eadem: unitas enim operationis attestatur unitati naturæ; unde quia in Christo sunt duæ naturæ, sunt etiam ibi duæ operationes: creaturæ autem et Dei constat non esse unam naturam. Similiter nec est possibile quod sint operationes diversæ: nam diversæ operationes non videntur ad idem factum terminari; cum motus et operationes penes terminos distinguantur. Ergo nullo modo est possibile quod Deus in natura operetur.

4. Sed dices, quod duæ operationes possunt terminari ad idem, quæ se habent secundum prius et posterius. — Sed contra, ea quæ immediate se habent ad aliquid unum, non habent ad invicem ordinem. Sed tam Deus quam natura immediate operatur effectum naturalem. Ergo operatio Dei et operatio naturæ non se habent secundum prius et posterius.

5. Præterea, quandocumque Deus aliquam naturam instituit, ex hoc ipso dat ei omnia illa quæ sunt de ratione illius naturæ; sicut ex hoc ipso quod facit hominem, dat ei animam rationalem. Sed de ratione virtutis est quod sit principium agendi, cum virtus sit ultimum potentiæ, quæ est principium agendi in alio secundum quod est aliud, ut dicitur in V Metaph. (text. 17). Ergo ex hoc ipso quod virtutes naturales rebus indidit, dedit eis quod operationes naturales perficerent. Non ergo oportet quod ulterius in rebus naturalibus operetur.

6. Sed dices, quod virtutes naturales non possent durare, sicut nec alia entia, nisi virtute divina continerentur. — Sed contra, non est idem operari ad rem et operari in re. Sed operatio Dei qua virtutem naturalem vel facit vel in esse conservat, est operatio ad illam virtutem constituendam vel conservandam. Non ergo propter hoc potest dici, quod Deus in virtute naturali operante operetur.

7. Præterea, si Deus in natura operante operatur, oportet quod operando aliquid rei naturali tribuat: nam agens, agendo, aliquid actu facit. Aut ergo illud sufficit ad hoc quod natura possit

per se operari, aut non. Si sufficit, cum etiam virtutem naturalem Deus naturæ tribuerit, eadem ratione potest dici quod et virtus naturalis sufficiebat ad agendum: nec oportebit quod Deus, postquam virtutem naturæ contulit, ulterius ad ejus operationem aliquid operetur. Si autem non sufficit, oportet quod ibi aliquid aliud iterum faciat; et si illud non sufficit, iterum aliud, et sic in infinitum; quod est impossibile. Nam unus effectus non potest dependere ab actionibus infinitis: quia cum infinita non sit pertransire, nunquam completeretur. Ergo standum est in primo, dicendo quod virtus naturalis sufficit ad actionem naturalem, sine hoc quod Deus in ea ulterius operetur.

8. Præterea, posita causa ex necessitate naturæ agente, sequitur ejus actio nisi per accidens impediatur, eo quod natura est determinata ad unum. Si ergo calor ignis agit ex necessitate naturæ: ergo posito calore, sequitur calefactio, nec requiritur aliqua virtus superior agens in ipso.

9. Præterea, ea quæ sunt omnino disparata, possunt ab invicem separari. Sed actio Dei et actio naturæ sunt omnino disparatæ; cum Deus agat per voluntatem, natura vero per necessitatem. Ergo actio Dei potest separari ab actione naturæ; et ita non oportet quod Deus in natura agente operetur.

10. Præterea, creatura in se considerata, Dei similitudinem habet, in quantum actu est, et actu agit; et secundum hoc est divinæ bonitatis particeps. Hoc autem non esset, si virtus sua ad agendum non sufficeret. Sufficit ergo creatura ad agendum sine hoc quod Deus in ea operetur.

11. Præterea, duo Angeli in uno loco esse non possunt, ut a quibusdam dicitur, ne operationum confusio sequatur; quia Angelus ubi est, ibi operatur. Plus autem distat Deus a natura quam unus Angelus ab alio. Ergo Deus non potest simul in eodem cum natura operari.

12. Præterea, Eccli. xv, 14, dicitur, quod *Deus fecit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui*. Non autem reliquisset, si semper in voluntate operaretur. Ergo non operatur in voluntate operante.

13. Præterea, voluntas est domina sui actus. Hoc autem non esset, si agere

non posset nisi Deo in ipsa operante; cum voluntas nostra non sit domina divinæ operationis. Ergo Deus non operatur in voluntate nostra operante.

14. Præterea, liberum est quod causa sui est, ut dicitur in I Metaph. (cap. II). Quod ergo non potest agere nisi causa in ipso agente non est liberum in agendo. Sed voluntas nostra est libera in agendo. Ergo potest agere, nulla alia causa in ipsa operante: et sic idem quod prius.

15. Præterea, causa prima plus est influens in causatum quam causa secunda. Si ergo Deus operetur in voluntate et natura, sicut causa prima in secunda; sequeretur quod defectus qui accidunt in operatione voluntatis et naturæ, magis Deo quam naturæ vel voluntati attribuerentur; quod est inconveniens.

16. Præterea, posita causa sufficienter operante, superfluum est alterius causæ operationem ponere. Sed constat, si Deus operetur in natura et voluntate, quod sufficienter operatur (*Dei enim perfecta sunt opera*. Deut. xxii, 4). Ergo superflueret omnis operatio naturæ et voluntatis. Cum ergo in natura nihil sit superfluum; nec natura nec voluntas aliquid operetur, sed solus Deus. Hoc autem est inconveniens. Ergo et primum, scilicet quod Deus in natura et voluntate operetur.

Sed contra est quod dicitur Isa. xxvi, vers. 12: *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine*.

Præterea, sicut ars præsupponit naturam, ita natura præsupponit Deum. Sed in operatione artis operatur natura; non enim sine operatione naturæ, artis operatio efficitur, sicut igne emolitur ferrum ut percussione fabri extendatur. Ergo et Deus in operatione naturæ operatur.

Præterea, secundum Philosophum (in II Phys., text. 26), homo generat hominem et sol. Sed sicut operatio hominis in generatione dependet ab actione solis, ita et multo amplius actio naturæ dependet ab actione Dei. Ergo quidquid operatur natura etiam Deus operatur.

Præterea, nihil potest operari nisi sit ens. Sed natura non potest esse nisi Deo operante; in nihilum enim decideret nisi divina potentia actione conservaretur in esse, ut patet per Augustinum super Genes. ad litteram. Ergo natura non potest agere nisi Deo agente.

Præterea, virtus Dei est in qualibet re naturali, quia Deus in omnibus rebus esse dicitur per essentiam et potentiam et præsentiam. Sed non est dicendum quod virtus divina secundum quod est in rebus sit otiosa. Ergo secundum quod est in natura operatur. Nec potest dici quod aliud quam ipsa natura operetur, cum non appareat ibi nisi una operatio. Ergo in qualibet naturæ operatione Deus operatur.

Respondeo dicendum, quod simpliciter concedendum est Deum operari in natura et voluntate operantibus. Sed quidam hoc non intelligentes, in errorem inciderunt: attribuentes Deo hoc modo omnem naturæ operationem quod res penitus naturalis nihil ageret per virtutem propriam; et ad hoc quidem ponendum sunt diversis rationibus moti. Quidam enim loquentes in lege Mauro-rum, ut Rabbi Moyses narrat, dixerunt, omnes hujusmodi naturales formas accidentia esse: et cum accidens in aliud subjectum transire non possit, impossibile reputabant quod res naturalis per formam suam aliquo modo induceret similem formam in alio subjecto; unde dicebant quod ignis non calefacit, sed Deus creat calorem in re calefacta. Sed si objiceretur contra eos, quod ex applicatione ignis ad calefactibile, semper sequatur calefactio, nisi per accidens esset aliquid impedimentum igni, quod ostendit ignem esse causam caloris per se; dicebant, quod Deus ita statuit ut iste cursus servaretur in rebus, quod nunquam ipse calorem causaret nisi apposito igne; non quod ignis appositus aliquid ad calefactionem faceret. Hæc autem positio est manifeste repugnans sensui: nam cum sensus non sentiat nisi per hoc quod a sensibili patitur (quod etsi in visu sit dubium, propter eos qui visum extra mittendo fieri dicunt, in tactu et in aliis sensibus est manifestum), sequitur quod homo non sentiat calorem ignis si per ignem agentem non sit similitudo caloris ignis in organo sentiendi. Si enim illa species caloris in organo ab alio agente fieret, tactus etsi sentiret calorem, non tamen sentiret calorem ignis nec sentiret ignem esse calidum, cum tamen hoc iudicet sensus, cujus iudicium in proprio sensibili non errat. Repugnat etiam rationi, per quam ostenditur in



rebus naturalibus nihil esse frustra. Nisi autem res naturales aliquid agent, frustra essent eis formæ et virtutes naturales collatæ: sicut si cultellus non incideret, frustra haberet acumen. Frustra etiam requireretur appositio ignis ad ligna, si Deus absque igne ligna combureret. Repugnat etiam divinæ bonitati, quæ sui communicativa est; ex quo factum est quod res Deo similes fierent non solum in esse, sed etiam in agere. Ratio vero quam pro se inducunt, est omnino frivola. Nam cum dicitur accidens de subjecto in subjectum aliud non transire, intelligitur de accidente eodem secundum numerum, non quia simile accidens secundum speciem possit induci in aliud subjectum virtute accidentis quod alicui subjecto naturali inest. Et hoc est necesse in omni actione naturali contingere. Falsum etiam est quod supponunt, omnes formas esse accidentia: quia sic nullum esset in rebus naturalibus esse substantiale, cujus principium forma accidentalis esse non potest, sed substantialis tantum. Periret etiam generatio et corruptio, et multa alia inconvenientia sequerentur.

Avicebron etiam in libro Fontis vitæ dicit, quod nulla substantia corporalis agit, sed vis spiritualis penetrans per omnia corpora agit in eis, et tanto corpus aliquod est magis activum quanto est purius et subtilius et per consequens a virtute spirituali penetrabilius. Et ad hoc inducit tres rationes: quarum prima est, quod omne agens post Deum requirit subjectam materiam in quam agat; corporali autem substantiæ non subicitur aliqua materia, et sic videtur quod agere non possit. Secunda est quia quantitas impedit actionem et motum: cujus signum ponit, quia multitudo quantitatis retardat motum et addit corpori gravitatem; et ita substantia corporalis quæ est implicita quantitati, agere non potest. Tertia ratio est, quod substantia corporalis est remotissima a primo agente, quod est agens tantum et non patiens, substantiæ autem mediæ sunt agentes et patientes; unde oportet substantiam corporalem, quæ est ultima, esse patientem tantum et non agentem. Sed in hoc est manifesta deceptio ex hoc quod accipitur tota substantia corporalis quasi una et eadem numero

substantia, ac si non esset secundum esse substantiale distincta sed solo accidente. Si enim diversæ substantiæ corporales substantialiter distinctæ accipiuntur, tunc non quælibet substantia corporalis erit ultima entium et remotissima a primo agente, sed una erit alia superior et primo agenti propinquior, et sic una in alia agere poterit. Item in prædictis consideratur substantia corporalis tantum secundum rationem materiæ, et non ratione suæ formæ, cum tamen ex utroque sit composita. Substantiæ enim corporali competit esse ultimum entium, et non habere inferius subjectum, ratione materiæ, non autem ratione formæ; quia ratione formæ est inferius subjectum omnis substantia in cujus materia est in potentia forma illa quam hæc res designata habet in actu. Et inde sequitur quod est mutua actio in substantiis corporalibus, cum in materia unius sit in potentia forma alterius, et e converso. Si autem ipsa forma non est sufficiens ad agendum eadem ratione nec vis substantiæ spiritualis, quam corporalis substantia per modum suum necesse est quod recipiat. Quantitas etiam non tollit motum et actionem, cum nihil moveatur nisi quantum ut in VI Physic. (text. 23 et 31) probatur. Nec est verum quod quantitas sit causa gravitatis. Hoc enim reprobatur in IV Cæl. et mundi (text. com. 40 et 41). Unde et quantitas addit in velocitatem motus naturalis; nam corpus grave quanto est majus, tanto velocius deorsum fertur, et similiter leve sursum. Licet etiam quantitas secundum se non sit actionis principium, non tamen potest assignari ratio quare actionem impediat, cum magis sit quoddam instrumentum qualitatis activæ, nisi quatenus formæ activæ in materia subjecta quantitati receptæ, esse quoddam limitatum recipiunt et individuatam ad materiam illam, ut sic per actionem in aliam materiam non se extendat. Sed quamvis esse individuatam in materia consequantur, rationem tamen speciei non amittunt, ex qua simile sibi in specie producere possunt, licet ipsæmet in alio subjecto esse non possint. Non ergo sic est intelligendum quod Deus in omni re naturali operetur, quasi res naturalis nihil operetur; sed quia in ipsa natura vel voluntate

operante Deus operatur: quod quidem qualiter intelligi possit, ostendendum est.

Sciendum namque est, quod actionis alicujus rei res alia potest dici causa multipliciter. Uno modo quia tribuit ei virtutem operandi; sicut dicitur in IV Physic. (text. 28 et 32), quod generans movet grave et leve, in quantum dat virtutem per quam consequitur talis motus: et hoc modo Deus agit omnes actiones naturæ, quia dedit rebus naturalibus virtutes per quas agere possunt, non solum sicut generans virtutem tribuit gravi et levi, et eam ulterius non conservat, sed sicut continue tenens virtutem in esse, quia est causa virtutis collatæ, non solum quantum ad fieri sicut generans, sed etiam quantum ad esse, ut sic possit dici Deus causa actionis in quantum causat et conservat virtutem naturalem in esse. Nam etiam alio modo conservans virtutem dicitur facere actionem, sicut dicitur quod medicinæ conservantes visum, faciunt videre. Sed quia nulla res per se ipsam movet vel agit nisi sit movens non motum; tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius in quantum movet eam ad agendum; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activæ, sed applicatio virtutis ad actionem; sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum. Et quia natura inferior agens non agit nisi mota, eo quod hujusmodi corpora inferiora sunt alterantia alterata; cælum autem est alterans non alteratum, et tamen non est movens nisi motum, et hoc non cessat quousque perveniatur ad Deum: sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum. Sed ulterius invenimus, secundum ordinem causarum, esse ordinem effectuum, quod necesse est propter similitudinem effectus et causæ. Nec causa secunda potest in effectum causæ primæ per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causæ primæ respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis causæ, non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causæ per motum ejus, sicut dolabra non est causa

rei artificiatæ per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis a quo movetur et eam quoquomodo participat. Unde quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti; et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali invenimus quod est ens et quod est res naturalis, et quod est talis vel talis naturæ. Quorum primum est commune omnibus entibus; secundum omnibus rebus naturalibus; tertium in una specie; et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie nisi prout est instrumentum illius causæ, quæ respicit totam speciem et ulterius totum esse naturæ inferioris. Et propter hoc nihil agit ad speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis cælestis, nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus: unde etiam, ut dicitur in lib. de Causis (propos. IX), intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina. Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinæ virtutis operantis. Sic ergo si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causæ erit immediatior effectui quam virtus inferioris; nam virtus inferior non conjungitur effectui nisi per virtutem superioris; unde dicitur in lib. de Caus. (prop. I), quod virtus causæ primæ prius agit in causatum, et vehementius ingreditur in ipsum. Sic ergo oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agentis, sicut virtutem corporis cælestis oportet adesse cuilibet corpori elementari agentis. Sed in hoc differt; quia ubicumque est virtus divina, est essentia divina; non autem essentia corporis cælestis est ubicumque est sua

virtus: et iterum Deus est sua virtus, non autem corpus cæleste. Et ideo potest dici quod Deus in qualibet re operatur in quantum ejus virtute quælibet res indiget ad agendum: non autem potest proprie dici quod cælum semper agat in corpore elementari, licet ejus virtute corpus elementare agat. Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum ejus virtute omnis alia virtus agit. Et cum conjunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus activa et passiva rei naturalis suffiunt ad agendum in ordine suo; requiritur tamen virtus divina, ratione jam dicta, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod operatio virtutis naturalis ad Deum et corporis elementaris ad corpus cæleste sunt quantum ad aliquid similes, non autem quantum ad omnia.

Ad tertium dicendum, quod in operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura; sed ipsa naturæ operatio est etiam operatio virtutis divinæ; sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis. Nec impeditur quin natura et Deus ad idem operentur, propter ordinem qui est inter Deum et naturam.

Ad quartum dicendum, quod tam Deus quam natura immediate operantur; licet ordinentur secundum prius et posterius, ut ex dictis patet.

Ad quintum dicendum, quod de ratione virtutis inferioris est quod sit aliquo modo operationis principium in suo ordine, id est ut agat ut instrumentum superioris virtutis: unde, exclusa superiori virtute, inferior virtus operationem non habet.

Ad sextum dicendum, quod Deus non solum est causa operationis naturæ ut conservans virtutem naturalem in esse, sed aliis modis, ut dictum est.

Ad septimum dicendum, quod virtus naturalis quæ est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut

quædam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere, et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit quod vis artis esset in ea quasi quædam forma permanens, nisi haberet intellectum; ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primæ causæ; nisi daretur ei quod esset universale essendi principium: nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret se ipsam, nec ut conservaret se in esse: unde sicut patet quod instrumento artificis conferri non oportuit quod operaretur absque motu artis; ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina.

Ad octavum dicendum, quod necessitas naturæ, per quam calor agit, constituitur ex ordine omnium causarum præcedentium; unde non excluditur virtus causæ primæ.

Ad nonum dicendum, quod licet natura et voluntas sint secundum esse disparata, tamen in agendo habent aliquem ordinem. Nam sicut actio naturæ præcedit actionem voluntatis nostræ, ratione cujus in operibus artis, quæ a voluntate sunt, naturæ operatione indiget; ita voluntas Dei, quæ est origo omnis naturalis motus, præcedit operationem naturæ; unde et ejus operatio in omni operatione naturæ requiritur.

Ad decimum dicendum, quod creatura habet aliquam Dei similitudinem participando bonitatem ipsius, in quantum est et agit, non tamen ita quod per similitudinis perfectionem ad æqualitatem perveniat; et ideo sicut imperfectum indiget perfecto, ita virtus naturæ in agendo indiget operatione divina.

Ad undecimum dicendum, quod duo Angeli minus distant secundum gradum naturæ quam Deus et natura creata; tamen in ordine causæ et effectus, Deus et natura conveniunt, non autem duo Angeli; unde Deus in natura operatur, non autem unus Angelus in alio.

Ad duodecimum dicendum, quod Deus non dicitur hominem dereliquisse in

manu consilii sui, quin in voluntate operetur; sed quia voluntati hominis dedit dominium sui actus, ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis: quod quidem dominium naturæ non dedit, cum per suam formam sit determinata ad unum.

Ad decimumtertium dicendum, quod voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causæ primæ, sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquatur in potestate rationis et voluntatis.

Ad decimumquartum dicendum, quod non quælibet causa excludit libertatem, sed solum causa cogens: sic autem Deus non est causa operationis nostræ.

Ad decimumquintum dicendum, quod quia causa prima magis influit in effectum quam secunda, ideo quidquid perfectionis est in effectu, principaliter reducitur ad primam causam; quod autem est de defectu, reducendum est in causam secundam, quæ non ita efficaciter operatur sicut causa prima.

Ad decimumsextum dicendum, quod Deus perfecte operatur ut causa prima; requiritur tamen operatio naturæ ut causæ secundæ. Posset tamen Deus effectum naturæ etiam sine natura facere; vult tamen facere mediante natura, ut servetur ordo in rebus.

#### ART. VIII. — UTRUM DEUS OPERETUR IN NATURA CREANDO.

1. Octavo quæritur, utrum Deus operetur in natura creando: quod est quærire, utrum creatio operi naturæ admisceatur. Et videtur quod sic per hoc quod dicit Augustinus (in III de Trinit., cap. VIII a medio): *Apostolus, inquit, Paulus discernens interiorius Deum creantem atque formantem ab operibus creaturæ quæ admoventur extrinsecus, de agricultura similitudinem assumens ait: Ego plantavi, Apollo rigavit, sed Deus incrementum dedit.*

2. Sed dices, quod creatio accipitur ibi large pro qualibet factione. — Sed contra, Augustinus (ibid.), ex auctoritate Apostoli intendit in verbis prædictis distinguere operationem creaturæ ab operatione Dei. Non autem distinguitur per creationem communiter ac-

ceptam pro qualibet factione, quia sic etiam natura creat; aliquid enim facit, ut ostensum est supra, art. præced., sed non per creationem proprie acceptam. Ergo de creatione proprie accepta oportet verba præmissa intelligere.

3. Præterea, idem Augustinus subdit (loc. cit.): *Sicut in ipsa vita nostra mentem justificando formare non potest nisi Deus, prædicare autem extrinsecus Evangelium etiam homines possunt; ita creationem rerum visibilium Deus interiorius operatur, exteriores autem operationes honorum sive malorum Angelorum vel hominum, vel quorumcumque animalium, ita rerum naturæ adhibet, in qua creat omnia, quemadmodum terræ agriculturam.* Sed mentem nostram justificando format creatione proprie accepta: nam gratia per creationem dicitur esse. Ergo et creatione proprie dicta formas naturales creat.

4. Sed dices, quod formæ naturales habent causam in subjecto, non autem gratia; et pro tanto gratia proprie creatur, non autem formæ naturales. — Sed contra, ut dicitur in Glossa Genes. I, creare est ex nihilo aliquid facere. Cum autem hæc præpositio *ex* quandoque importet habitudinem causæ efficientis, sicut I Corinth., VIII, 6: *Ex quo omnia, per quem omnia*, quandoque autem habitudinem causæ materialis, sicut habetur Tobie cap. XIII, 21: *Omnis circuitus murorum ejus in lapide candido et mundo*; cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, non negatur habitudo causæ efficientis (quia sic Deus rerum creaturarum causa efficiens non esset), sed negatur habitudo causæ materialis. Formæ autem naturales habent in subjectis causas efficientes, per quod differunt a gratia; habent etiam et materiam in qua, quod et gratiæ competit. Non ergo magis competit ratio creationis gratiæ quam naturalibus formis, per hoc quod est habere causam in subjecto.

5. Præterea, formæ artificiales non habent causam in subjecto, sed sunt totaliter ab extrinseco. Si ergo gratia propter hoc creari dicitur quia non habet causam in subjecto, pari ratione formæ accidentales artificiales creabuntur.

6. Præterea, id quod non habet materiam partem sui, non potest ex materia fieri. Sed formæ non habent materiam partem sui: quia forma distingui-

tur et contra materiam et contra compositum, ut patet in principio secundi de Anima (com. 2 et 4). Cum ergo formæ fiant quia de novo esse incipiunt, videtur quod non fiant ex materia; et sic fiunt ex nihilo, et per consequens creantur.

7. Sed diceretur, quod licet formæ naturales non habeant materiam partem sui ex qua sint, habent tamen materiam in qua sunt, et pro tanto non creantur. — Sed contra, sicut aliæ formæ naturales, ita et anima rationalis est forma in materia. Sed anima rationalis creari ponitur. Ergo et similiter est de aliis formis naturalibus ponendum.

8. Sed dices, quod anima rationalis non educitur de materia, sicut aliæ formæ naturales. — Sed contra, nihil educitur de aliquo quod non est in eo. Sed ante finem generationis forma, quæ est generationis terminus, non erat in materia; alias essent formæ contrariæ in materia simul. Ergo formæ naturales non educuntur de materia.

9. Præterea, forma quæ est generationis terminus, non apparebat ante generationem completam. Si ergo erat ibi, erat latens: et ita sequeretur latitatio cujuslibet in quolibet, quam ponebat Anaxagoras, et Aristoteles improbat in I Phys. (text. 32, 33, 42 et seq.).

10. Sed dices, quod forma naturalis non existebat in materia ante completam generationem, complete, ut Anaxagoras ponebat, sed incomplete. — Sed contra, si forma aliquo modo est in materia ante terminum generationis, est ibi secundum aliquid sui. Si autem non est ibi complete secundum aliquid sui, non præexistit. Habet ergo forma aliquid et aliquid, et sic non est simplex; cujus contrarium in principio sex principiorum habetur.

11. Præterea, si non complete præexistit in materia, et postmodum completur, oportet quod per generationem ei adveniat complementum. Illud autem complementum in materia non præexistebat, quia sic fuisset ibi complete. Ergo illud complementum per creationem erit ad minus.

12. Sed dices, quod præexistebat in materia incomplete, non quidem secundum partem, sed quia alio modo erat ante, et alio modo post: prius enim erat in potentia, sed post est in actu. —

Sed contra, ex hoc quod aliquid alio et alio modo se habet, est alteratio, non generatio. Si ergo per opus naturæ non fit aliquid, nisi quod forma quæ prius erat in potentia, postea fit actu; sequeretur quod per operationem naturæ non sit aliqua generatio, sed alteratio sola.

13. Præterea, in natura inferiori non invenitur aliquod activum principium, nisi accidens: nam ignis agit per calorem, qui est accidens; et similiter de aliis. Sed accidens non potest esse causa activa formæ substantialis, quia nihil agit ultra suam speciem; effectus autem non præeminet causæ, cum tamen forma substantialis præemineat accidenti. Ergo forma substantialis non producitur per actionem naturæ inferioris; et ita oportet quod sit per creationem.

14. Præterea, imperfectum non potest esse causa perfecti. Sed in semine bruti animalis non est vis animæ nisi imperfecte. Ergo anima bruti non producitur per actionem naturalem virtutis seminalis; et ita oportet quod sit per creationem, et pari ratione omnes aliæ formæ naturales.

15. Præterea, illud quod non est animatum nec vivum, non potest esse causa rei animatæ viventis. Sed animalia quæ generantur ex putrefactione, sunt res animatæ viventes; non autem inveniuntur in natura aliqua viventia, a quibus eis vita conferatur. Ergo oportet quod eorum animæ sint per creationem a primo vivente, et pari ratione aliæ formæ naturales.

16. Præterea, natura non agit nisi sibi simile. Sed aliqua res naturalis invenitur generari, cujus similitudo in generante non præcessit. Mulus enim neque equo, neque asino est similis in specie. Ergo forma muli non est per actionem naturæ, sed per creationem; et sic idem quod prius.

17. Præterea, Augustinus dicit in lib. de vera Relig. (lib. II de lib. arb. xvii), quod res naturales formis suis formatæ non essent, nisi esset aliquid primum unde formarentur. Hoc autem est ipse Deus. Ergo omnes formæ sunt per creationem a Deo.

18. Præterea, Boetius dicit (in lib. de Trin., ante med.), quod ex formis quæ sunt sine materia, venerunt formæ quæ sunt in materia. Formæ autem quæ

sunt sine materia, non possunt intelligi in proposito, nisi ideæ rerum in mente divina existentes. Nam Angeli, qui possunt dici sine materia formæ non sunt causæ formarum naturalium, ut patet per Augustinum (III de Trin., cap. VIII et IX). Ergo formæ naturales non sunt per actionem naturæ, sed a datore creante.

19. Præterea, in lib. de Causis (prop. XVIII, circa finem) dicitur, quod esse est per creationem. Hoc autem non esset nisi formæ crearentur: nam forma est essendi principium. Ergo formæ sunt per creationem: ergo Deus in materia operatur aliquid creando, scilicet ipsas formas.

20. Præterea, id quod est per se, est causa ejus quod non est per se. Sed formæ rerum naturalium non sunt per se, sed sunt in materia. Ergo earum causa est forma per se stans; et ita oportet quod formæ naturales sint per creationem ab agente extrinseco; et sic videtur quod Deus in natura operetur, formas creando.

Sed contra, opus creationis distinguitur ab opere gubernationis et propagationis. Quod autem actione naturæ agitur, pertinet ad opus gubernationis et ad rerum propagationem. Ergo creatio operi naturæ non admiscetur.

Præterea, nihil potest creare nisi solus Deus. Si ergo formæ sunt per creationem, non erunt nisi a Deo; et sic omnis actio naturæ frustrabitur, cujus finis est forma.

Præterea, sicut forma substantialis non habet materiam partem sui, ita nec accidentalis. Si ergo propter hoc formas substantiales oportet esse per creationem, quia non habent materiam, pari ratione et formæ accidentales. Sicut autem res generata perficitur per formam substantialem, ita fit dispositio per formam accidentalem. Ergo res naturalis nullo modo crit generans, neque sicut perficiens neque sicut disponens; et sic cassa erit omnis naturæ actio.

Præterea, natura est ex similibus similia procreans. Sed generatum invenitur simile generanti secundum speciem et formam. Ergo ipsa forma generati fit per actionem generantis, et non per creationem.

Præterea, diversorum agentium actiones non terminantur ad unum effectum. Sed ex materia et forma fit u-

num simpliciter. Ergo non potest esse quod sit aliud agens quod disponit materiam et quod inducit formam. Disponens autem materiam, est agens naturale. Ergo et inducens formam; et sic formæ non sunt per creationem, et ita creatio non admiscetur operibus naturæ.

Respondeo dicendum. Circa istam quæstionem diversæ fuerunt opiniones. Quorum omnium videtur radix fuisse unum et idem principium, secundum quod natura non potest ex nihilo aliquid facere: ex hoc enim aliqui crediderunt quod nulla res fieret aliter nisi per hoc quod extrahebatur a re alia in qua latebat, sicut de Anaxagora narrat Philosophus (in I Physic., com. 32 et 33), qui ex hoc videtur fuisse deceptus, quia non distinguebat inter potentiam et actum; putabat enim oportere quod actu præextiterit illud quod generatur. Oportet autem quod præexistat potentia, et non actu: si enim præexisteret potentia, fieret ex nihilo; si vero præexisteret actu, non fieret: quia quod est, non fit.

Sed quia res generata est in potentia per materiam, et in actu per suam formam; posuerunt aliqui, quod res fiebat quantum ad formam materia præexistente. Et quia operatio naturæ non potest esse ex nihilo, et per consequens oportet quod sit ex præsuppositione, non operabatur, secundum eos, natura, nisi ex parte materiæ disponendo ipsam ad formam. Formam vero, quam oportet fieri et non præsupponi, oportet esse ex agente qui non præsupponit aliquid, sed potest ex nihilo facere: et hoc est agens supernaturale, quod Plato posuit datorem formarum. Et hoc Avicenna dixit esse intelligentiam ultimam inter substantias separatas. Quidam vero moderni eos sequentes, dicunt hoc esse Deum. Hoc autem videtur esse inconueniens. Quia cum unumquodque natum sit simile sibi agere (nam unumquodque agit in eo quod actu est, hoc scilicet quod est in potentia id quod agendum est), non requireretur similitudo secundum formam substantialem in agente naturali, nisi forma substantialis geniti esset per actionem agentis. Ex quo etiam id quod in genito acquirendum est, actu in generante naturali invenitur, et unumquodque agit secundum quod actu est; inconueniens vide-

tur, hoc generante prætermisso, aliud exterius inquirere.

Unde sciendum est, quod istæ opinionēs videntur provenisse ex hoc quod ignorabatur natura formæ, sicut et primæ provenerunt ex hoc quod ignorabatur natura materiæ. Forma enim naturalis non dicitur univoce esse cum re generata. Res enim naturalis generata dicitur esse per se et proprie, quasi habens esse, et in suo esse subsistens; forma autem non sic esse dicitur, cum non subsistat, nec per se esse habeat; sed dicitur esse vel ens, quia ea aliquid est; sicut et accidentia dicuntur entia, quia substantia eis est vel qualis vel quanta, non quo eis sit simpliciter sicut per formam substantialem: unde accidentia magis proprie dicuntur entis, quam entia, ut patet in *Metaphys.* (lib. VII, com. 2). Unumquodque autem factum, hoc modo dicitur fieri quo dicitur esse. Nam esse est terminus factionis: unde illud quod proprie fit per se, compositum est. Forma autem non proprie fit, sed est id quo fit, id est per cujus acquisitionem aliquid dicitur fieri. Nihil ergo obstat per hoc quod dicitur quod per naturam ex nihilo nihil fit, quin formas substantiales, ex operatione naturæ esse dicamus. Nam id quod fit, non est forma, sed compositum; quod ex materia fit, et non ex nihilo. Et fit quidem ex materia, in quantum materia est in potentia ad ipsum compositum, per hoc quod est in potentia ad formam. Et sic non proprie dicitur quod forma fiat in materia, sed magis quod de materiæ potentia educatur. Ex hoc autem ipso quod compositum fit, et non forma, ostendit Philosophus (in VII *Metaph.*, text. 26 et 27), quod formæ sunt ex agentibus naturalibus. Nam, cum factum oporteat esse simile facienti, ex quo id quod factum est, est compositum, oportet id quod est faciens, esse compositum, et non forma per se existens, ut Plato dicebat; ut sic sicut factum est compositum, quo autem fit, est forma in materia in actum reducta; ita generans sit compositum, non forma tantum; sed forma sit quo generat: forma, inquam, in hac materia existens, sicut in his carnibus et in his ossibus et in aliis hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ex verbis Augustini in operibus naturæ

creatio Deo attribuitur ratione virtutum naturalium, quas in principio materiæ indidit per opus creationis, non quod in quolibet naturæ opere aliquid creetur.

Ad secundum dicendum, quod creatio proprie accipitur in verbis Augustini; non tamen referenda est ad effectus naturæ, sed ad virtutes quibus natura operatur; quæ per opus creationis naturæ sunt inditæ.

Ad tertium dicendum, quod gratia, cum non sit forma subsistens, nec esse nec fieri ei proprie per se competit: unde non proprie creatur per modum illum quo substantiæ per se subsistentes creantur. Infusio tamen gratiæ accedit ad rationem creationis in quantum gratia non habet causam in subiecto, nec efficientem, nec talem materiam in qua sit hoc modo in potentia, quod per agens naturale educi possit in actum, sicut est de aliis formis naturalibus.

Unde patet solutio ad quartum. Nam cum dicitur aliquid fieri ex nihilo, negatur causa materialis. Hoc vero aliquo modo ad carentiam materiæ pertinet, quod aliqua forma de naturali materiæ potentiæ educi non potest.

Ad quintum dicendum, quod licet in natura non inveniatur principium efficiens respectu formarum artificialium, tamen hujusmodi formæ non excedunt naturæ ordinem, sicut gratia; immo infra subsistunt, quia omne naturale est nobilius quam artificiale.

Ad sextum dicendum, quod ex hoc quod forma non habet materiam partem sui, sequeretur quod ei creari competeret, si proprie fieri posset sicut res per se subsistens.

Ad septimum dicendum, quod licet anima rationalis habeat materiam in qua sit, non tamen educitur de potentia materiæ, cum ejus natura supra omnem materialem ordinem elevetur: quod ejus intellectualis operatio declarat. Et iterum hæc forma est res per se subsistens, cum corrupto corpore, maneat.

Ad octavum dicendum, quod forma, quæ est generationis terminus, erat in materia ante generationem completam, non in actu, sed in potentia. Non est autem inconveniens duorum contrariorum unum esse actu et aliud in potentia.

Et per hoc patet responsio ad nonum. Nam Anaxagoras non ponebat formas actu præexistere in materia, sed latere.

Ad decimum dicendum, quod forma præexistit in materia imperfecte; non quod aliqua pars ejus sit ibi in actu, et alia desit; sed quia tota præexistit in potentia, et postmodum tota producitur in actu.

Et per hoc etiam patet responsio ad undecimum; patet enim quod non perficitur esse formæ in materia alio exteriori addito, quod in potentia materiæ non esset.

Ad duodecimum dicendum, quod esse in potentia et esse in actu non dicunt diversos modos accidentales, ex quorum diversitate alteratio proveniat, sed substantiales. Nam etiam substantia dividitur per potentiam in actum, sicut et quodlibet aliud genus.

Ad decimumtertium dicendum, quod forma accidentalis agit in virtute formæ substantialis quasi instrumentum ejus; sicut etiam in II de Anima (com. 50) calor ignis dicitur esse instrumentum virtutis nutritivæ; et ideo non est inconveniens, si actio formæ accidentalis ad formam substantialem terminetur.

Ad decimumquartum dicendum, quod etiam in semine calor seminis agit ut instrumentum virtutis animæ, quæ est in semine: quæ quidem licet imperfecta sit, tamen est impressio quædam animæ perfectæ relicta: est enim in semine ab anima generantis, et agit etiam in virtute corporis cælestis cujus est quasi instrumentum; et propter hoc non dicitur quod semen generet, sed quod anima et sol.

Ad decimumquintum dicendum, quod animalia generata ex putrefactione sunt minoris perfectionis aliis animalibus; unde in eorum generatione efficit vis cælestis corporis inferiori materiæ impressa, quod in generatione animalium perfectorum facit eadem vis cælestis cum virtute seminis.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet mulus non sit similis equo vel asino in specie, est tamen similis in genere proximo: ratione cujus similitudinis ex diversis speciebus una species, quasi media generatur.

Ad decimumseptimum dicendum, quod sicut virtus divina, scilicet primum agens, non excludit actionem virtutis

naturalis, ita nec prima exemplaris forma, quæ est Deus, excludit derivationem formarum ab aliis inferioribus formis, quæ ad sibi similes formas agunt.

Et per hoc patet responsio ad decimum octavum. Nam Boetius (loc. cit.) intelligit formas quæ sunt in materia, provenire ex formis quæ sunt sine materia, sicut a primis exemplaribus, non sicut a proximis.

Ad decimumnonum dicendum, quod esse per creationem dicitur, in quantum omnis causa secunda dans esse, hoc habet in quantum agit in virtute primæ causæ creantis; cum esse sit primus effectus nihil aliud præsupponens.

Ad vicesimum dicendum, quod forma naturalis, quæ est in materia, non potest reduci ad formam per se existentem ejusdem speciei, cum forma naturalis habeat materiam in sui ratione; sed reducitur ad formam per se existentem, sicut dictum est.

**ART. IX. — UTRUM ANIMA RATIONALIS EDUCATUR IN ESSE PER CREATIONEM, VEL PER SEMINIS TRADUCTIONEM.**

1. Nono quæritur, utrum anima rationalis educatur in esse per creationem, vel per seminis traductionem. Et videtur quod propagetur cum semine. Dicitur enim Gen. XLVI, 26: *Cunctæ animæ quæ ingressæ sunt cum Jacob in Ægyptum, et egressæ sunt de femore illius, absque uxoribus filiorum, sexaginta sex.* Sed nihil egreditur de femore patris, nisi per seminis traductionem. Ergo anima rationalis traducitur cum semine.

2. Sed diceretur, quod ponitur pars pro toto, id est anima pro homine — Sed contra, homo est quid compositum ex anima et corpore. Si ergo totus homo ex femore patris egreditur, non solum corpus, sed etiam anima cum semine traducetur, ut prius.

3. Præterea, accidens traduci non potest nisi subjectum traducatur, eo quod accidens de subjecto in subjectum non transeat. Sed anima rationalis est subjectum peccati originalis. Cum ergo peccatum originale traducatur a parente in prolem, videtur etiam quod anima rationalis filii a parente traducatur.

4. Sed diceretur, quod peccatum originale, licet sit in anima sicut in subjecto, est tamen in carne sicut in causa; unde per carnis traductionem traduci-



tur. — Sed contra, Roman. v, 12, dicitur: *Peccatum per unum hominem in mundum intravit, et per peccatum mors: et ita mors in omnes pertransit, in quo omnes peccaverunt.* Glossa autem (Aug., lib. de pecc. mer. et remis., cap. x) exponit: *In quo homine peccatore, vel in quo peccato.* Non autem in illo peccato omnes peccassent, nisi illud unum peccatum in omnes traductum fuisset. Illud ergo unum peccatum quod in Adam fuit, in omnes traducitur; et sic anima illius, quæ peccati subjectum erat, traducitur in omnes.

5. Præterea, omne agens agit sibi simile. Sed omne agens agit per virtutem formæ. Ergo illud quod agit agens, est forma. Sed generans agens est. Ergo forma generati est per actionem generantis. Cum ergo homo generet hominem, et anima rationali sit forma hominis; videtur quod anima rationalis sit per generationem, et non per creationem.

6. Præterea, secundum Philosophum in II Phys. (text. 70), causa efficiens in suo effectu incidit in idem specie. Sed homo sortitur speciem per animam rationalem. Ergo videtur quod id quod facit generans in genito, sit anima rationalis.

7. Præterea, filii simulantur parentibus propter hoc quod a parentibus propagantur. Simulantur autem parentibus filii, non solum quantum ad dispositiones corporales, sed etiam quantum ad dispositiones animæ. Ergo sicut corpora a corporibus, ita animæ ab animabus traducuntur.

8. Præterea, Moyses dicit, Levit. xvii, vers. 19: *Anima omnis carnis in sanguine est.* Sed sanguis cum semine traducitur: præcipue cum sperma non sit nisi sanguis decoctus. Ergo et anima cum semine traducitur.

9. Præterea, embrio antequam anima rationali perficiatur, habet aliquam operationem animæ; quia augetur et nutritur et sentit. Sed operatio animæ non est sine vita. Ergo vivit. Vitæ vero corporis principium est anima. Ergo habet animam. Sed non potest dici quod adveniat ei alia anima; quia tunc in uno corpore essent duæ animæ. Ergo ipsa anima quæ prius erat in semine propagata, est anima rationalis.

10. Præterea, diversæ animæ secundum

speciem, constituunt diversas animas secundum speciem. Si ergo in semine ante ipsam animam rationalem erat anima quæ non erat rationalis, erat ibi animal secundum speciem diversum ab homine; et sic ex illo non poterit homo fieri; quia diversæ species animalis non transeunt in invicem.

11. Sed dices, quod hujusmodi operationes animæ non conveniunt embrioni per animam, sed per aliquam virtutem animæ, quæ dicitur virtus formativa. — Sed contra, virtus supra substantiam radicatur; unde ponitur media inter substantiam et operationem, ut habetur a Dionysio (in XI cap. cæl. Hierar.). Si ergo est ibi virtus animæ, erit ibi animæ substantia.

12. Præterea, Philosophus dicit in XVI de Animalibus (lib. II de Gen. animal., cap. III), quod embrio prius vivit quam animal, et prius animal quam homo. Sed omne animal habet animam. Ergo prius est ibi aliqua anima quam sit ibi anima rationalis per quam homo est homo.

13. Præterea, secundum Philosophum (in II de Anima, com. 6), anima est *actus viventis corporis in quantum hujusmodi.* Sed si embrio vivit, et operationem vitæ exercet per hujusmodi virtutem formativam, ipsa virtus erit actus ejus in quantum est vivens. Ergo erit anima.

14. Præterea, ut dicitur in I de Anima (text. 14), vivere inest omnibus viventibus per animam vegetabilem. Sed manifestum est embrionem vivere ante infusionem animæ rationalis, cum in eo operationes vitæ inveniantur. Ergo est ibi anima vegetabilis antequam sit anima rationalis.

15. Præterea, in II de Anima (text. 40 et 41), improbat Philosophus quod augeri non est actus ignis sicut principalis agentis, sed magis animæ vegetabilis. Sed embrio ante adventum animæ rationalis augetur. Ergo habet animam vegetabilem.

16. Præterea, si non est ibi anima vegetabilis ante adventum animæ rationalis, sed virtus formativa; adveniente anima, illa virtus suam operationem non habebit; cum operatio quam illa virtus faciebat in embrione, sufficienter postmodum fiat in animali per animam. Ergo erit ibi otiosa; quod videtur esse inconveniens, cum nihil sit otiosum in natura.

17. Sed dicens, quod illa virtus destruitur adveniente anima rationali. — Sed contra, dispositiones non destruuntur adveniente forma, sed manent, et quodammodo tenent formam in materia. Sed illa virtus erat quædam dispositio ad animam. Ergo adveniente anima, illa virtus non destruitur.

18. Præterea, ex actione illius virtutis pervenitur ad introductionem animæ. Si ergo anima adveniente illa virtus destruitur, videtur quod aliquid agat ad sui destructionem; quod est impossibile.

19. Præterea, homo est homo per animam rationalem. Si ergo anima non exit in esse per generationem, nec erit verum dicere quod homo generetur; quod patet esse falsum.

20. Præterea, corpus hominis exit in esse per actionem generantis. Si ergo anima non exit in esse a generante, erit in homine duplex esse; unum corporis, quod facit generans; et aliud animæ, quod non facit; et sic ex anima et corpore non fit unum simpliciter, cum secundum esse differant.

21. Præterea, impossibile est quod actio unius agentis terminetur ad materiam, et alterius ad formam; alias ex forma et materia non esset unum simpliciter, cum unum factum sit per unam actionem. Sed actio naturæ generantis terminatur ad corpus. Ergo et terminatur ad animam, quæ est forma ejus.

22. Præterea, secundum Philosophum in XVI de Animalibus (II de Generat. animal., cap. III, circa medium.), principia quorum actiones non sunt sine corpore, cum corpore producuntur. Sed actio animæ rationalis non est sine corpore; maxime enim intelligere esset sine corpore, quod patet esse falsum; non enim est intelligere sine phantasmate, ut dicitur in I et III de Anima; phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima rationalis cum corpore traducitur.

23. Sed dicebat, quod anima rationalis indiget phantasmate intelligendo quantum ad acquisitionem specierum intelligibilium, non autem postquam eas jam acquisivit. — Sed contra, homo postquam acquisivit scientiam, impeditur in actione intellectus læso organo phantasie. Hoc autem non esset, si intellectus post acquisitionem scientiæ,

phantasmatis non indigeret. Indiget ergo eis non solum in acquirendo scientiam, sed etiam in utendo scientia acquisita.

24. Sed dices, quod impedimentum operationis intellectualis ex læsione organi phantasie provenit non ex hoc quod intellectus indigeat phantasmatis in utendo scientia acquisita, sed ex hoc quod imaginatio et intellectus sunt in una essentia animæ: unde per accidens, imaginatione impedita, impeditur et intellectus. — Sed contra est quod conjunctio potentiarum in una essentia animæ est causa quare quando una potentiarum intenditur in suo actu, alterius actus remittitur; sicut quando aliquis attente videt, minus attente audit; et est etiam causa quare una potentiarum cessante a suo actu, alia in suo actu roboratur; unde cæci plerumque acutius audiunt. Non ergo propter hujusmodi conjunctionem contingeret quod propter impedimentum potentiæ imaginative impediretur actio intellectus, sed magis roboraretur.

25. Præterea, quicumque dat ultimum complementum operationi alicui, ille maxime operanti cooperatur. Sed si omnes animæ humanæ creantur a Deo, et ab ipso corporibus infunduntur, ipse dat ultimum complementum generationi quæ est ex adulterio. Ergo ipse cooperabitur adulteris; quod videtur absurdum.

26. Præterea, secundum Philosophum (in IV Meteor., II de Anima, text. 34), perfectum unumquodque est quod potest sibi simile facere. Quanto ergo aliquid est perfectius, tanto magis potest sibi simile facere. Sed animæ rationales sunt perfectiores materialibus formis elementorum, quæ sibi similes formas producunt. Ergo virtute animæ rationalis poterit anima rationalis produci per viam generationis.

27. Præterea, anima rationalis constituta est inter Deum et res corporales media; unde in libro de Causis (Prop. II) dicitur, quod est creata in horizonte æternitatis et temporis. Sed in Deo generatio invenitur, similiter in rebus corporalibus. Ergo et anima, quæ est media, per generationem producitur.

28. Præterea, Philosophus in XVI de Animalibus (II de Generat. animal., cap. III) dicit, quod spiritus qui exit

cum spermate, est virtus principii animæ et est res divina; et tale dicitur intellectus; et ita videtur quod intellectus propagetur cum semine.

29. Præterea, in eodem lib. (cap. iv), Philosophus dicit, quod in generatione femina dat corpus, et anima est ex matre; et ita videtur quod anima sit per seminis propagationem, et non per creationem.

Sed contra est quod dicitur Isai. LVII, vers. 16: *Omnes flatum ego feci*. Per flatum autem intelligitur anima. Ergo videtur quod anima creetur a Deo.

Præterea, in Psal. xxxii, 15, dicitur: *Qui finxit singillatim corda eorum*. Non ergo una anima propagatur ex alia, sed omnes seorsum creantur a Deo.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem antiquitus diversa dicebantur a diversis. Quidam namque dicebant, animam filii ex parentis anima propagari, sicut et corpus propagatur ex corpore. Alii vero dicebant, omnes animas seorsum creari; sed ponebant a principio eas extra corpora fuisse creatas simul, et post modum corporibus seminatis conjungebantur, vel proprio motu voluntatis, secundum quosdam, vel Deo mandante et faciente, secundum alios. Alii vero dicebant, animas simul cum creantur, corporibus infundi. Quæ quidem opiniones, quamvis aliquo tempore sustinerentur, et quæ earum esset verior in dubium vertetur, ut patet ex Augustino (in X super Genes. ad litter. cap. xxi et xxii), et in libris quos scribit de origine animæ; tamen primæ duæ postmodum iudicio Ecclesiæ sunt damnatæ, et tertia approbata; unde dicitur in lib. de Ecclesiasticis dogmatibus (cap. xiii): *Animas hominum non esse ab initio inter ceteras intellectuales naturas, nec simul creatas credimus, sicut Origenes fingit; neque cum corporibus per coitum seminantur, sicut Luciferiani et Cyrillus et aliqui latinorum præsumptores affirmant. Sed dicimus corpus tantum per conjugii copulam seminari, ac formato jam corpore, animam creari et infundi*. Diligenter autem consideranti apparet rationabiliter illam opinionem esse damnatam quæ ponebat animam rationalem cum semine propagari, de qua nunc est quæstio; et hoc tribus rationibus potest videri ad præsens. Prima est, quia rationalis anima

in hoc a ceteris formis differt, quod aliis formis non competit esse in quo ipsæ subsistant, sed quo eis res formatæ subsistant; anima vero rationalis sic habet esse ut in eo subsistens; et hoc declarat diversus modus agendi. Cum enim agere non possit nisi quod est, unumquodque hoc modo se habet ad operandum vel agendum, quomodo se habet ad esse; unde, cum in operatione aliarum formarum necesse sit communicare corpus, non autem in operatione rationalis animæ, quæ est intelligere et velle; necesse est ipsi rationali animæ esse attribui quasi rei subsistenti, non autem aliis formis. Et ex hoc est quod inter formas, sola rationalis anima a corpore separatur. Ex hoc ergo patet quod anima rationalis exit in esse, non sicut formæ aliæ, quibus proprie non convenit fieri, sed dicuntur fieri facto quodam. Sed res quæ fit, proprie et per se fit. Quod autem fit, fit vel ex materia vel ex nihilo. Quod vero ex materia fit, necesse est fieri ex materia contrarietati subjecta. Generationes enim ex contrariis sunt, secundum Philosophum (lib. I de Gen. animal., cap. xviii, a med.); unde cum anima vel omnino materiam non habeat, vel ad minus non habeat materiam contrarietati subjectam, non potest fieri ex aliquo. Unde restat quod exeat in esse per creationem, quasi ex nihilo facta. Ponere autem quod per generationem corporis fiat, est ponere ipsam non esse subsistentem, et per consequens cum corpore corrumpi. Secunda ratio est, quia impossibile est actionem corporeæ virtutis ad hoc elevari quod virtutem penitus spiritualem et incorpoream causare possit; nihil enim agit ultra suam speciem; immo agens oportet esse præstantius patiente, secundum Augustinum (XII super Genes. ad litt., cap. xvi, circa medium). Generatio autem hominis fit per virtutem generativam, quæ organum habet corporale; virtus etiam quæ est in semine, non agit nisi mediante calore, ut dicitur in XVI de Animalibus (lib. II de Gen. animal., cap. iii); unde, cum anima rationalis sit forma penitus spiritualis, non dependens a corpore nec communicans corpori in operatione, nullo modo per generationem corporis potest propagari, nec produci in esse per aliquam virtutem quæ sit in semine. Tertia ra-

tio est, quia omnis forma quæ exit in esse per generationem, vel per virtutem naturæ, educitur de potentia materiæ, ut probatur in VII Metaph. (com. 22). Animæ vero rationalis non potest educi de potentia materiæ. Formæ enim quarum operationes non sunt cum corpore, non possunt de materia corporali educi. Unde relinquitur quod anima rationalis non propagetur per virtutem generantis; et hæc est ratio Aristotelis (in XVI de Animalibus, ubi sup., cap. II).

Ad primum ergo dicendum, quod in auctoritate inducta per synecdochem ponitur pars pro toto, id est anima pro toto homine; et hoc ideo quia anima est principalior pars hominis, et unumquodque totum videtur esse id quod est principalius in eo; unde totus homo videtur esse anima vel intellectus, secundum quod dicitur in IX Ethic., cap. IV.

Ad secundum dicendum, quod totus homo egreditur de femore generantis, propter hoc quod virtus seminis de femore egredientis operatur ad unionem corporis et animæ, disponendo materiam ultima dispositione, quæ est necessitans ad formam; ex qua unione homo habet quod sit homo; non autem ita quod quælibet pars hominis per virtutem seminis causetur.

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale dicitur peccatum totius naturæ, sicut peccatum actuale dicitur peccatum personale; unde quæ est comparatio peccati actualis ad unam personam singularem, eadem est comparatio peccati originalis ad totam naturam humanam traditam a primo parente, in quo fuit peccati initium et per cuius voluntatem in omnibus originale peccatum quasi voluntarium reputatur. Sic ergo originale peccatum est in anima in quantum pertinet ad humanam naturam. Humana autem natura traducitur a parente in filium per traductionem carnis, cui postmodum anima infunditur; et ex hoc infectionem incurrit quod fit cum carne traducta una natura. Si enim non uniretur ei ad constituendam naturam, sicut Angelus unitur corpori assumpto, infectionem non reciperet.

Ad quartum dicendum, quod sicut in natura Adæ erat natura omnium nostrum originaliter; ita et peccatum o-

riginale, quod in nobis est, erat in illo peccato originali originaliter. Nam peccatum originale, ut dictum est, per se recipit natura, anima vero ex consequenti.

Ad quintum dicendum, quod homo generans generat sibi simile in specie per virtutem formæ suæ, scilicet animæ rationalis; non quod ipsa sit immediatum principium in generatione humana agens, sed quia vis generativa, et ea quæ in semine agunt, non disponent materiam, ut fieret corpus perfectibile anima rationali, nisi quatenus agerent ut instrumenta quædam rationalis animæ. Et tamen ista actio non potest pertingere ad factionem animæ rationalis, rationibus prædictis.

Ad sextum dicendum, quod generans generat sibi simile in specie, in quantum generatum per actionem generantis producitur ad participandum speciem ejus; quod quidem fit per hoc quod generatum consequitur formam similem generanti. Si ergo forma illa non sit subsistens, sed esse suum sit solum in hoc quod uniatur ei cuius est forma; oportebit quod generans sit causa ipsius formæ, sicut accidit in omnibus formis materialibus. Si autem sit talis forma quæ subsistentiam habeat, et non dependeat esse suum totaliter ex unione ad materiam, sicut est in anima rationali; tunc sufficit quod generans sit causa unionis talis formæ ad materiam per hoc quod disponit materiam ad formam; nec oportet quod sit causa ipsius formæ.

Ad septimum dicendum, quod ipsam dispositionem corporis sequitur dispositio animæ rationalis: tum quia anima rationalis accipit a corpore; tum quia secundum diversitatem materiæ diversificantur et formæ. Et ex hoc est quod filii simulantur parentibus etiam in his quæ pertinent ad animam, non propter hoc quod anima ex anima traducatur.

Ad octavum dicendum, quod quia anima est proprie actus corporis viventis, vivere autem est per calidum et humidum, quæ in animali per sanguinem conservantur; ideo dicitur quod anima est in sanguine, ad designandum propriam dispositionem corporis, in quantum est materia perfecta per animam.

Ad nonum dicendum, quod circa embryonis vitam sunt aliqui diversimode opinati.

Quidam namque assimilaverunt in generatione humana progressum animæ rationalis, progressui corporis humani, dicentes, quod sicut corpus humanum in semine est virtualiter, non tamen habens actu humani corporis perfectionem, quæ in distinctione organorum consistit, sed paulatim per virtutem seminis ad perfectionem hujusmodi pervenitur; ita in principio generationis est ibi anima, virtute quadam habens omnem perfectionem quæ postea apparet in homine completo, non tamen eam habens actu, cum non appareant animæ actiones, sed processu temporis paulatim eam acquirit; ita quod primo apparent in ea actiones animæ vegetabilis, et postmodum animæ sensibilis, et tandem animæ rationalis. Et hanc opinionem tangit Gregorius Nyssonus in lib. quem fecit de Homine. Sed hæc opinio non potest stare; quia aut intelligit quod ipsa anima secundum speciem suam existat a principio in semine, nondum habens perfectas operationes propter organorum defectum, aut intelligit quod in semine a principio sit aliqua virtus vel forma, quæ nondum habet speciem animæ; sicut nec semen habet speciem humani corporis, sed paulatim producitur per actionem naturæ ad hoc quod ipsa eadem sit anima primo quidem vegetabilis, secundo sensibilis et deinde rationalis. Prima autem pars hujus divisionis destruitur: primo quidem per auctoritatem Philosophi. Dicitur enim in II de Anima (com. 10), quod potentia vitæ quæ est in corpore physico organico, cujus actus est anima, non est abiciens animam, sicut semen et fructus; ex quo datur intelligi, quod semen est ita in potentia ad animam quod anima caret. Secundo, quia cum semen nondum sit ultima assimilatione membrum assimilatum (sic enim ejus resolutio esset corruptio quædam) sed sit superfluitas ultimæ digestionis, ut dicitur in XV de Animalibus (lib. I de Gener. animal., capit. XIX), nondum fuit in corpore generantis existens anima perfectum; unde non potest esse quod in principio suæ decisionis sit in eo anima. Tertio, quia dato quod cum eo decideretur anima, non

tamen potest hoc dici de anima rationali; quæ cum non sit actus alicujus partis corporis, non potest deciso corpore decidi. Secundam etiam partem divisionis prædictæ patet esse falsam. Cum enim forma substantialis non continue vel successive in actum producatur, sed in instanti (alias oporteret esse motum in genere substantiæ, sicut est in genere qualitatis) non potest esse quod illa virtus quæ est a principio in semine, successive proficiat ad diversos gradus animæ. Non enim forma ignis in aere hoc modo inducitur ut continuo procedat de imperfecto ad perfectum; cum nulla forma substantialis suscipiat magis et minus; sed solum materia per alterationem præcedentem variatur, ut sit magis et minus disposita ad formam. Forma vero non incipit esse in materia nisi in ultimo instanti alterationis.

Alii vero dicunt, quod in semine primo est anima vegetabilis, et post modum ea manente, inducitur anima sensibilis ex virtute generantis, et ultimo inducitur anima rationalis per creationem, ita quod ponunt in homine esse tres animas per essentiam differentes. — Sed contra hoc est quod dicitur (in libro de Eccles. dogmatibus, cap. xv): *Neque duas animas dicimus esse in uno homine sicut et Jacobus et alii Syrorum scribunt, unam animalemi qua animatur corpus et immixta sit sanguini, et alteram spiritualement quæ rationem ministret.* Et iterum impossibile est unius et ejusdem rei esse plures formas substantiales: nam cum forma substantialis faciat esse non solum secundum quid, sed simpliciter, et constituat hoc aliquid in genere substantiæ, si prima forma hoc facit, secunda adveniens, inveniens subjectum jam in esse substantiali constitutum, accidentaliter ei adveniet; et sic sequeretur quod anima sensibilis et rationalis in homine corpori accidentaliter uniantur. Nec potest dici quod animam vegetabilis quæ in planta est forma substantialis, in homine non sit forma substantialis, sed dispositio ad formam: quia quod est de genere substantiæ nullius accidens esse potest, ut dicitur in I Physic. (com. 17).

Unde alii dicunt, quod anima vegetabilis est in potentia ad animam sensibilem et sensibilis est actus ejus; unde anima vegetabilis quæ primo est in se-

mine, per actionem naturæ perducitur ad complementum animæ sensibilis; et ulterius anima rationalis est actus et complementum animæ sensibilis; unde anima sensibilis perducitur ad suum complementum, scilicet ad animam rationalem, non per actionem generantis sed per actum creantis; et sic dicunt quod ipsa rationalis anima in homine partim est ab intrinseco, scilicet quantum ad naturam intellectualem; et partim ab extrinseco, quantum ad naturam vegetabilem et sensibilem. Sed hoc nullo modo potest stare: quia vel hoc ita intelligitur quod natura intellectualis sit alia anima a vegetabili et sensibili, et sic redit in idem cum secunda opinione: vel intelligitur ita quod ex istis tribus naturis constituitur substantia animæ in qua natura intellectualis erit ut formale, et natura sensibilis et vegetabilis erit ut materiale. Ex quo sequitur quod cum natura sensibilis et vegetabilis sint corruptibiles, utpote de materia eductæ, substantia animæ humanæ non possit esse perpetua. Sequitur idem etiam inconueniens quod inductum est contra primam, scilicet quod forma substantialis successive educatur in actum.

Alii vero dicunt, quod embrio non habet animam, quousque perficiatur anima rationali: operationes autem vitæ quæ in eo apparent sunt ex anima matris. Sed hoc non potest esse: nam in hoc viventia a non viventibus differunt, quia viventia movent se ipsa secundum operationes vitæ, quod de non viventibus dici non potest; unde non potest esse quod nutriri et augeri, quæ sunt propriæ operationes viventis, sit in embrione a principio extrinseco, scilicet ab anima matris. Et præterea virtus nutritiva matris assimilaret cibum corpori matris, et non corpori embryonis; cum nutritiva deserviat individuo sicut generativa speciei. Et iterum sentire non posset esse in embrione ex anima matris.

Et ideo alii dicunt, quod in embrione non est anima ante infusionem animæ rationalis, sed est ibi vis formativa, quæ hujusmodi operationes vitæ in embrione exercet. Sed hoc etiam esse non potest: quia cum appareant esse in embrione ante ultimum complementum, diversæ operationes vitæ, non possunt esse ab

una virtute: unde oportet quod sit ibi anima habens diversas virtutes.

Et ideo aliter est dicendum, quod in semine a principio suæ decisionis non est anima, sed virtus animæ; quæ fundatur in spiritu qui in semine continetur quod de natura sui spumosum est, et per consequens corporalis spiritus contentivum. Ista autem virtus agit disponendo materiam, et formando ad susceptionem animæ. Et sciendum quod aliter est in generatione hominis vel animalis, et aliter in generatione aeris vel aquæ. Nam generatio aeris est simplex, cum in tota generatione aeris non appareant nisi duæ formæ substantiales, una quæ abjicitur et alia quæ inducitur, quod totum fit simul in uno instanti: unde ante introductionem formæ aeris semper manet ibi forma aquæ; nec sunt ibi dispositiones ad formam aeris. In generatione autem animalis apparent diversæ formæ substantiales, cum primo appareat sperma, et postea sanguis, et sic deinceps quousque sit forma hominis vel animalis. Et sic oportet quod hujusmodi generatio non sit simplex, sed continens in se plures generationes et corruptiones. Non enim potest esse quod una et eadem forma substantialis gradatim educatur in actum, ut ostensum est. Sic ergo per virtutem formativam quæ a principio est in semine, abjecta forma spermatis, inducitur alia forma; qua abjecta, iterum inducatur alia: et sic primo inducatur anima vegetabilis; deinde ea abjecta, inducatur anima sensibilis et vegetabilis simul; qua abjecta, inducatur non per virtutem prædictam sed a creante, anima quæ simul est rationalis sensibilis et vegetabilis. Et sic dicendum est secundum hanc opinionem quod embrio antequam habeat animam rationalem, vivit et habet animam, qua abjecta, inducitur anima rationalis. Et sic non sequitur duas animas esse in eodem corpore, nec animam rationalem trahi cum semine.

Ad decimum dicendum, quod embrio antequam habeat animam rationalem non est ens perfectum, sed in via ad perfectionem; unde non est in genere vel specie nisi per reductionem sicut incompletum reducitur ad genus vel speciem completi.

Ad undecimum dicendum, quod in

semine a principio quamvis non sit anima, est tamen ibi virtus animæ, ut dictum est, quæ quidem virtus fundatur in spiritu qui in spermate continetur, et dicitur virtus animæ quia est ab anima generantis.

Ad duodecimum dicendum, quod embrio ante animam rationalem vivit et animam habet, ut dictum est, unde hoc argumentum concedimus.

Et similiter ad decimumtertium, decimumquartum, et decimumquintum.

Ad decimumsextum dicendum, quod virtus formativa quæ in principio est in semine, manet adveniente etiam anima rationali; sicut et spiritus in quos fere tota substantia spermatis convertitur manent. Et illa quæ prius fuit formativa corporis fit postmodum corporis regitiva. Sicut etiam calor qui fuit dispositio ad formam ignis manet forma ignis adveniente, ut instrumentum formæ in agendo.

Et per hoc patet solutio ad decimumseptimum et decimumoctavum.

Ad decimumnonum dicendum, quod licet anima rationalis non sit a generante, unio tamen corporis ad eam, est quodammodo a generante, ut dictum est. Et ideo homo dicitur generari.

Ad vicesimum dicendum, quod pro tanto in homine non est duplex esse, quia non est sic intelligendum corpus esse a generante et animam a create, quasi corpori acquiratur esse separatim a generante, et separatim animæ a create; sed quia creans dat esse animæ in corpore, et generans disponit corpus ad hoc quod hujus esset sit particeps per animam sibi unitam.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod duo agentia omnino disparata non possunt hoc modo se habere quod actio unius terminetur ad materiam, et alterius ad formam; hoc tamen contingit in duobus agentibus ordinatis, quorum unum est instrumentum alterius. Actio enim principalis agentis se extendit quandoque ad aliquid ad quod non potest se extendere actio instrumenti. Natura autem est sicut instrumentum quoddam divinæ virtutis ut supra, art. 8, ad XIV arg., et art. 7 in corp., ostensum est. Unde non est inconveniens, si virtus divina sola faciat animam rationalem, actione naturæ se extendente solum ad disponendum corpus.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod intellectus in corpore existens non indiget aliquo corporali ad intelligendum, quod simul cum intellectus sit principium intellectualis operationis, sicut accidit in visu: nam principium visionis non est visus tantum, sed oculus constans ex visu et pupilla. Indiget autem corpore tamquam objecto, sicut visus indiget pariete in quo est color: nam phantasmata comparantur ad intellectum ut colores ad visum, sicut dicitur in III de Anima (com. 18). Et ex hoc est quod intellectus impeditur in intelligendo, læso organo phantasie: quia quamdiu est in corpore indiget phantasmatis non solum quasi accipiens a phantasmatis dum acquirit scientiam, sed etiam comparans species intelligibiles phantasmatis dum utitur scientia acquisita. Et propter hoc exempla in scientiis sunt necessaria.

Et per hoc patet responsio ad vicesimumtertium et vicesimumquartum.

Ad vicesimumquintum dicendum, quod illa ratio est Apollinaris, ut Gregorius Nyssenus dicit (lib. de Anima, cap. vi, a med.). Decipiebatur autem in hoc quod non distinguebat operationem naturæ, quæ est generatio proles, cui Deus dat complementum, ab operatione voluntaria adulterii in qua peccatum consistit.

Ad vicesimumsextum dicendum, quod anima, cum sit perfectior formis materialibus, posset sibi similem producere si anima rationalis posset produci aliter quam per creationem, quod esse non potest; et hoc provenit ex ejus perfectione, ut ex prædictis potest patere.

Ad vicesimumseptimum dicendum, quod in solo Deo potest esse una natura in pluribus suppositis; et ideo ibi solummodo potest esse generatio sine imperfectione mutationis et divisionis; unde nobiliores creaturæ, quæ sunt indivisibiles nec substantialiter transmutantur, sicut anima rationalis et Angelus, non generantur; sed inferiores creaturæ, quæ sunt divisibiles et corruptibiles.

Ad vicesimumoctavum dicendum, quod virtus illa quæ est in semine, a Philosopho vocatur intellectus, ut dicit Commentator (in VII Metaph., com. 31), propter quamdam similitudinem: quia sicut

intellectus operatur absque organo, ita et illa virtus.

Ad vicesimumnonum dicendum, quod verbum illud Philosophi est intelligendum de anima sensibili, non de rationali.

**ART. X. — UTRUM ANIMA RATIONALIS SIT CREATA IN CORPORE.**

(1 p., quæst. 90, art. 4, et 118, art. 3; et 3, dist. 3, quæst. 6, art. 3).

1. Decimo quæritur utrum anima rationalis sit creata in corpore vel extra corpus. Et videtur quod sit creata extra corpus. Eorum enim quæ sunt idem secundum speciem, est idem modus procedendi in esse. Sed animæ nostræ sunt ejusdem speciei cum anima Adæ. Anima autem Adæ fuit extra corpus cum Angelis creata, ut Augustinus dicit (VII super Genes. ad litt. cap. xxv et xxvii). Ergo et aliæ animæ humanæ extra corpus creantur.

2. Præterea, omne totum imperfectum est cui deest aliqua pars quæ ad ejus perfectionem pertinet. Sed animæ rationales magis pertinent ad perfectionem universi quam etiam substantiæ corporales, cum substantia intellectualis sit nobilior corporali substantia. Si ergo animæ rationales a principio non fuerunt omnes creatæ, sed quotidie creantur cum corpora generantur; sequitur quod universum sit imperfectum, ex eo quod desunt sibi nobilissimæ partes ejus. Hoc videtur esse inconueniens. Ergo animæ rationales sunt a principio extra corpora creatæ.

3. Præterea, theatralibus ludis videtur esse simile, quod tunc universum destruat, quando ad ultimam perfectionem devenerit. Sed mundus tunc finietur quando hominum generatio cessabit, et tunc completissima universi perfectio erit, si animæ simul creantur cum corpora generantur. Ergo secundum hoc divina gubernatio, quæ mundum regit, erit similis ludo; quod videtur esse absurdum.

4. Sed dices, quod nihil prohibet perfectioni universi doesse aliquid secundum numerum, cum tamen quantum ad omnes ejus species sit completum. — Sed contra, species rerum ex hoc quod, quantum in ipsis est, perpetuitatem quamdam habent, pertinent ad essentialem perfectionem universi, ut-

pote per se intentæ ab universi auctore. Individua vero, quæ non habent esse perpetuum, pertinent ad quamdam accidentalem universi perfectionem, utpote non propter se intenta, sed propter speciei conservationem. Animæ autem rationales non solum secundum speciem, sed etiam secundum singula individua perpetuitatem habent. Ergo si a principio omnes animæ rationales defuerunt; ita fuit universum imperfectum, ac si aliquæ species universi defuissent.

5. Præterea, Macrobius super somnium Scipionis (lib. I, parum post medium), duas portas in cælo posuit: unam deorum, et aliam animarum, in cancro scilicet, et capricorno; per quarum alteram animæ ad corpus descendebant. Sed hoc non esset, nisi animæ extra corpus in cælo crearentur. Ergo animæ extra corpora creatæ sunt.

6. Præterea, causa efficiens præcedit tempore suum effectum. Sed anima est causa efficiens corporis, ut dicitur in II de Anima (com. 36). Ergo est ante corpus, et ita non creatur in corpore.

7. Præterea, in lib. de Spiritu et anima (cap. XIII, a med.) dicitur, quod anima antequam corpori uniatur, habet irascibilitatem et concupiscibilitatem. Sed hæc non possunt esse in anima antequam anima sit. Ergo anima est antequam corpori uniatur, et ita non creatur in corpore.

8. Præterea, substantia animæ rationalis tempore non mensuratur: quia, ut dicitur in lib. de Causis (prop. II), est supra tempus; nec iterum mensuratur æternitate, quia hoc solius Dei est. In lib. etiam de Causis (loc. cit.) dicitur, quod anima est infra æternitatem. Ergo mensuratur ævo, sicut et Angeli; et ita eadem est mensura durationis Angeli et animæ. Cum ergo Angeli sint creati a principio mundi, videtur quod etiam animæ tunc sint creatæ, et non in corporibus.

9. Præterea, in ævo non est prius et posterius: alias a tempore non differret, ut quibusdam videtur. Sed si Angeli ante animas essent creati, vel una anima post aliam crearetur, esset in ævo prius et posterius, cum mensura animæ sit ævum, ut ostensum est. Ergo oportet omnes animas simul creari cum Angelis.



10. Præterea, unitas loci attestatur unitati naturæ: unde et diversorum corporum secundum naturam, diversa sunt loca. Sed Angeli et animæ conveniunt in natura, cum sint substantiæ spirituales et intellectuales. Ergo animæ creatæ sunt in cælo empyreo, sicut Angeli, et non in corporibus.

11. Præterea, quanto aliqua substantia est subtilior, tanto ei altior locus debetur: unde ignis locus altior est quam aeris vel aquæ. Sed anima est multo simplicior substantia quam aliud quod corpus. Ergo videtur quod sit creata supra omnia corpora, et non in corpore.

12. Præterea, cujuslibet rei ultima perfectio est secundum quod est in proprio loco; cum non sit extra proprium locum nisi per violentiam quamdam. Sed ultima perfectio animæ est in cælesti habitatione. Ergo ibi locus est congruens naturæ ejus; et ita videtur quod ibi sit creata.

13. Præterea, Genes. ii, 2, dicitur: *Requievit Deus die septimo ab omni opere quod patrarat.* Ex quo intelligi datur quod tunc Deus a novis creaturis creandis cessavit. Sed hoc non esset, si nunc quotidie animæ crearentur. Ergo animæ non creantur in corpore, sed creatæ sunt a principio extra corpus.

14. Præterea, opus creationis præcedit opus propagationis. Hoc autem non esset, si simul animæ crearentur dum corpora propagantur. Ergo animæ ante corpora sunt creatæ.

15. Præterea, Deus omnia secundum justitiam operatur. Sed secundum justitiam non dantur diversa et inæqualia nisi in illis in quibus aliqua inæqualitas meriti præexistit. Cum ergo in natiuitate hominum circa animas multa inæqualitas attendatur: tum ex hoc quod quædam uniuntur corporibus ad operationes animæ aptis, quædam vero ineptis; tum ex hoc quod quidam ex infidelibus nascuntur, alii vero ex fidelibus, qui per sacramentorum susceptionem salvantur: videtur quod inæqualitas meriti in animabus præcesserit: et sic videtur quod animæ fuerint ante corpora.

16. Præterea, ea quorum una est inceptio, videtur quod secundum esse dependeant ad invicem. Sed anima secundum esse suum non dependet a corpore,

quod patet ex hoc quod corrupto corpore manet. Ergo nec anima simul incipit cum corpore.

17. Præterea, ea quorum unum impedit alterum, non naturaliter uniuntur. Sed anima impeditur a sua operatione a corpore: *Corpus enim quod corrumpitur, aggravat animam*, ut dicitur Sapient. cap. ix, 15. Ergo anima non naturaliter unitur corpori; et ita videtur quod prius fuerit corpori non unita quam uniretur.

Sed contra est quod dicitur in libro de Ecclesiast. dogmatibus (cap. xiii), quod animæ ab initio inter ceteras intellectuales creaturas non simul creantur.

Præterea, Gregorius Nyssenus dicit (in lib. de Creatione hominis, cap. xxix, paulo a princ.), quod assertio utriusque opinionis vituperatione non caret: et eorum qui prius vivere animas in suo quodam statu atque ordine fabulantur, et eorum qui eas post corpora creatas existimant.

Præterea, Hieronymus dicit in symbolo fidei, quem composuit (Pelagius in expositione fidei ad Damasum): *Eorum condemnamus errorem qui dicunt animas ante peccasse, vel in cælis conversatas fuisse, quam in corpora immitterentur.*

Præterea, proprius actus fit in propria materia. Sed anima est proprius actus corporis. Ergo in corpore anima creatur.

Respondeo dicendum, quod sicut supra, art. 9, dictum est quorundam opinio fuit, quod animæ omnes simul creatæ fuerunt extra corpus; cujus quidem opinionis falsitas potest ad præsens quatuor rationibus ostendi. Quarum prima est, quod res creatæ sunt a Deo in sua perfectione naturali. Perfectum enim naturaliter præcedit imperfectum, secundum Philosophum (de Cæl. lib. I, com. 12). Et Boetius dicit (de Cons. lib. X, pros. 10), quod, natura a perfectis sumit exordium. Anima autem non habet perfectionem suæ naturæ extra corpus, cum non sit per se ipsam species completa alicujus naturæ, sed sit pars humanæ naturæ: alias oporteret quod ex anima et corpore non fieret unum nisi per accidens. Unde non fuit anima humana extra corpus creata. Quicumque autem posuerunt animas extra corpora fuisse antequam corporibus uni-

rentur, æstimaverunt eas esse naturas perfectas, et quod naturalis perfectio animæ non est esse in hoc quod anima corpori uniretur, sed uniretur ei accidentaliter, sicut homo indumento: sicut Plato dicebat, quod homo non est ex anima et corpore, sed est anima utens corpore. Et propter hoc omnes qui posuerunt animas extra corpora creari, posuerunt transcorporationem animarum; ut sic anima exuta a corpore uno, alteri corpori uniretur, sicut homo exutus uno vestimento induit alterum. Secunda ratio est Avicennæ. Cum enim anima non sit composita ex materia et forma (distinguitur enim et a materia et a composito in II de Anima), distinctio animarum ab invicem esse non posset nisi secundum formalem differentiam, si solum secundum se ipsas distinguerentur. Formalis autem differentia diversitatem speciei inducit. Diversitas autem secundum numerum in eadem specie ex differentia materiali procedit: quæ quidem animæ competere non potest secundum naturam ex qua fit, sed secundum materiam in qua fit. Sic ergo solum ponere possumus plures animas humanas ejusdem speciei, numero diversas esse, si a sui principio corporibus uniantur, ut earum distinctio ex unione ad corpus quodammodo proveniat, sicut a materiali principio, quamvis sicut ab efficiente principio talis distinctio sit a Deo. Si vero extra corpora animæ humanæ fuissent creatæ oportuisset eas esse specie differentes, sublato distinctionis materiali principio, sicut et omnes substantiæ separatæ a Philosophis ponuntur specie differentes. Tertia ratio est, nam anima rationalis humana non differt secundum substantiam a sensibili et vegetabili, sicut superius est ostensum; vegetabilis autem et sensibilis animæ origo non potest esse nisi in corpore, cum sint actus quarumdam partium corporis; unde nec anima rationalis potest nisi in corpore creari secundum naturæ suæ convenientiam, tamen absque divinæ præjudicio potestatis. Quarta ratio est, quia si anima rationalis extra corpus creata fuit, et ibi habuit sui esse naturalis complementum, impossibile est convenientem causam assignare unionis ejus ad corpus. Non enim potest dici, quod proprio motu se corporibus

adjunxit, cum videamus quod deserere corpus non subiaceat animæ potestati; quod esset, si ex voluntate sua corpori esset unita. Et præterea si sunt creatæ omnino separatæ, non potest dici quare unio corporis voluntatem separatæ animæ illexisset. Nec iterum potest dici, quod post aliquos annorum circuitus naturalis ei appetitus supervenerit corpori adhærendi; et quod ex operatione naturæ hujusmodi unio sit causata. Nam ea quæ certo temporis spatio secundum naturam aguntur, ad motum cæli reducuntur sicut ad causam, per quam temporum spatia mensurantur. Animas autem separatæ non est possibile cælestium corporum motibus subjacere. Similiter non potest dici, quod a Deo sint corpori alligatæ, si eas prius absque corporibus creavisset. Si enim dicatur, quod ad earum perfectionem hoc fecit, non fuisset ratio quare absque corporibus crearentur. Si vero in carum pœnam hoc factum est, ut corporibus quasi quibusdam carceribus intruderentur, sicut Origenes dixit, propter peccata commissa, sequeretur quod institutio naturarum ex spiritualibus et corporalibus substantiis compositarum, esset per accidens, et non ex prima Dei intentione: quod est contra id quod legitur Genes. 1, 31: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*: ubi manifeste ostenditur bonitatem Dei et non malitiam cujuscumque creaturæ fuisse causam bonorum operum condendorum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus in lib. super Gen. ad litt., et præcipue inquirendo de origine animæ, loquitur magis investigando quam asserendo, sicut ipsemet dicit.

Ad secundum dicendum, quod universum in sui principio fuit perfectum quantum ad species, et non quantum ad omnia individua; vel quantum ad causas rerum naturalium, ex quibus possunt postmodum alia propagari, non quantum ad omnes effectus. Animæ vero rationales quamvis non fiant a causis naturalibus; tamen corpora, quibus divinitus infunduntur sicut sibi connaturalibus, per operationem naturæ fiunt.

Ad tertium dicendum, quod in ludo non quæritur aliquid propter ludum. Sed ex motu quod Deus creaturas corporales movet, quæritur aliquid pro-

pter ipsum motum, scilicet completus numerus electorum, quo habito motus cessabit; licet non substantia mundi.

Ad quartum dicendum, quod multitudo animarum pertinet ad essentialem perfectionem universi ultimam, sed non primam, cum tota corporum mundi transmutatio ordinetur quodammodo ad animarum multiplicationem; ad quam requiritur corporum multiplicatio, ut ostensum est, in corp.

Ad quintum dicendum, quod Platonici ponebant naturam animarum per se esse completam, et accidentaliter corporibus uniri: unde etiam ponebant transitum animarum de corpore ad corpus. Ad quod ponendum præcipue inducebantur per hoc quod ponebant humanas animas immortales, et generationem nunquam deficere. Unde ad infinitatem animarum removendam, ponebant fieri quemdam circulum, ut animæ prius exeuntes iterato unirentur. Et secundum hanc opinionem, quæ erronea est, Macrobius loquitur: unde ejus auctoritas in hac parte non est recipienda.

Ad sextum dicendum, quod Philosophus (in II de Anima, loc. cit.) non dicit animam, efficientem esse causam corporis, sed causam unde est principium motus, in quantum est principium motus localis in corpore, et augmenti, et aliorum hujusmodi, ut ipsemet exponit ibidem.

Ad septimum dicendum, quod in auctoritate illa intelligitur irascibilitas et concupiscibilitas inesse animæ prius quam corpori uniretur, natura, non tempore: quia anima hoc non habet a corpore, sed potius corpus ab anima.

Ad octavum dicendum, quod anima mensuratur tempore secundum esse quo unitur corpori; quamvis prout consideratur ut substantia quædam spiritualis, mensuretur ævo. Non tamen oportet quod tunc inceperit ævo mensurari quando et Angeli.

Ad nonum dicendum, quod licet ævum non habeat prius et posterius quantum ad ea quæ mensurat, nihil tamen prohibet quin unum altero prius ævo participet.

Ad decimum dicendum, quod licet Angelus et anima convenient in natura intellectuali, differunt tamen in hoc quod Angelus est quædam natura in

se completa, unde per se creari potuit; anima vero, cum perfectionem suæ naturæ habeat in hoc quod corpori unitur, non debuit in cælo, sed in corpore cujus est perfectio, creari.

Ad undecimum dicendum, quod anima licet sit secundum se simplicior omni corpore, tamen est forma et perfectio corporis ex elementis compositi, cujus locus est circa medium, cum quo simul oportet eam hic creari.

Ad duodecimum dicendum, quod prima perfectio animæ attenditur secundum esse suum naturale: quæ quidem perfectio consistit in unione ejus ad corpus; et ideo a principio debuit in loco corporis creari. Ultima autem perfectio ejus est in hoc quod communicat cum substantiis aliis intellectualibus; et illa perfectio dabitur ei in cælo.

Ad decimumtertium dicendum, quod animæ quæ modo creantur, licet sint novæ creaturæ secundum numerum, tamen sunt antiquæ secundum speciem suam: præcesserunt enim in operibus sex dierum in suo simili secundum speciem, id est in animabus primorum parentum.

Ad decimumquartum dicendum, quod opus creationis quo naturæ principia instituuntur, oportet præcedere opus propagationis. Non autem tale opus est animarum creatio.

Ad decimumquintum dicendum est, quod ad justitiam pertinet reddere debitum; unde contra justitiam fit, si inæqualia æqualibus dantur, quando debita redduntur, non autem quando gratis aliqua dantur: quod convenit in creatione animarum. Vel potest dici, quod ista diversitas non procedit ex diverso merito animarum, sed ex diversa dispositione corporum; unde et Plato dicebat (in dialog. 10 de Legibus, a medio), quod formæ infunduntur a Deo secundum merita materiæ.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet anima dependeat a corpore quantum ad sui principium, ut in perfectione, suæ naturæ incipiat, tamen quantum ad sui finem non dependet a corpore, quia acquiritur sibi esse in corpore ut rei subsistenti: unde destructo corpore, nihilominus manet in suo esse, licet non in completionem suæ naturæ, quam habet in unione ad corpus.

Ad decimumseptimum dicendum, quod

natura corporis non aggravat animam, sed ejus corruptio, ut ex ipsa auctoritate ostenditur.

**ART. XI. — UTRUM ANIMA SENSIBILIS VEL VEGETABILIS SIT PER CREATIONEM, VEL TRADUCATUR EX SEMINE.**

(1 p., quæst. 118, art. 1; et 1, dist. 18, quæst. 2, art. 3; et 2 cont. Gent., cap. 86).

1. Undecimo quæritur, utrum anima sensibilis sit per creationem, vel traducatur ex semine. Et videtur quod sic, hac ratione. Eorum enim quæ sunt ejusdem rationis, est idem modus prodeundi in esse. Sed anima sensibilis et vegetabilis in homine est et in brutis et in plantis ejusdem speciei vel rationis. In homine autem sunt per creationem, cum sint ejusdem substantiæ cum anima rationali, quæ est per creationem, ut ostensum est (art. 9). Ergo etiam in brutis et in plantis vegetabilis et sensibilis sunt per creationem.

2. Sed dices, quod anima sensibilis et vegetabilis est in plantis et brutis ut forma et perfectio; in hominibus autem ut dispositio. — Sed contra, quanto aliquid est nobilius, tanto nobiliori modo exit in esse. Sed nobilius est esse formam et perfectionem quam esse dispositionem. Si ergo anima sensibilis et vegetabilis in hominibus, in quibus sunt ut dispositiones, exeunt in esse per creationem, qui est nobilissimus modus prodeundi in esse, cum nobilissimæ creaturæ hoc modo esse incipiant; videtur quod multo magis in plantis et brutis sint productæ per creationem.

3. Præterea (in I Phys., com. 17), dicit Philosophus: *Quod vere est, id est substantia, nulli est accidens.* Si ergo anima sensibilis et vegetabilis sunt in brutis et in plantis ut formæ substantiales, non possunt esse in homine ut dispositiones accidentales.

4. Præterea, ex virtute generantis producitur aliquid in esse in rebus viventibus per virtutem quæ est in semine. Sed in semine non est anima sensibilis vel vegetabilis in actu. Cum ergo nihil agat nisi secundum quod est in actu, videtur quod ex virtute seminis non possit produci anima sensibilis vel vegetabilis; et ita nec per generationem, sed per creationem.

5. Sed dices, quod virtus quæ est in semine, licet non sit anima sensibilis

actu agit tamen in virtute animæ sensibilis, quæ erat in patre, a quo semen deciditur. — Sed contra, quod agit in virtute alterius, agit ut instrumentum illius. Instrumentum autem non movet nisi motum; movens autem et motum oportet esse simul, ut probatur VII Phys. (a com. 10 usque ad 13). Cum ergo virtus quæ est in semine, non sit conjuncta animæ sensibili generantis, videtur quod non possit agere ut instrumentum ejus, nec in virtute illius.

6. Præterea, instrumentum se habet ad principale agens sicut virtus mota et imperata ad virtutem motivam et imperantem, quæ est vis appetitiva et motiva. Sed virtus mota imperata non movet, si separetur a motiva imperante, ut patet in partibus animalis decisæ. Ergo nec virtus quæ est in semine decisivo potest operari in virtute generantis.

7. Præterea, quando effectus deficit a perfectione causæ, non potest se extendere in propriam causæ actionem; diversitati enim naturarum attestatur diversitas actionum. Sed virtus quæ est in semine, etsi sit effectus animæ sensibilis generantis, tamen constat quod deficit a perfectione ipsius. Ergo non potest in actionem quæ proprie competet animæ sensibili, scilicet producere animam sibi similem in specie.

8. Præterea, ad corruptionem subjecti sequitur corruptio formæ et virtutis. Sed sperma in processu generationis corrumpitur, et aliam formam recipit, ut Avicenna dicit. Ergo virtus illa corrumpitur quæ erat in semine; non ergo per eam potest produci anima sensibilis in esse.

9. Præterea, natura inferior non agit nisi mediante calore et aliis qualitatibus activis et passivis. Sed calor non potest producere animam sensibilem in esse: quia nihil agit ultra suam speciem; nec potest esse factum nobilius faciente. Ergo anima sensibilis vel vegetabilis non potest educi in esse per aliquod agens naturale; et ita est a creatione.

10. Præterea, agens materiale non agit influendo, sed materiam transmutando. Sed per transmutationem materiæ non pervenitur nisi ad formam accidentalem. Ergo per agens naturale non potest produci anima sensibilis et vegetabilis, quæ sunt formæ substantiales.

11. Præterea, anima sensibilis vel vegetabilis habent quamdam quidditatem, quæ quidditas est ab alio facta. Hæc autem quidditas non erat ante generationem, nisi quia materia poterat eam habere. Ergo oportet quod producat ab aliquo agente quod operetur non ex materia; et hujusmodi est solus Deus creans.

12. Præterea, animalia generata ex semine sunt nobiliora animalibus ex putrefactione generatis, utpote perfectiora, et sibi similium generativa. Sed in animalibus ex putrefactione generatis animæ sunt a creatione: non enim est dare aliquod agens simile in specie a quo in esse producantur. Ergo videtur multo fortius quod animæ animalium ex semine generatorum sint a creatione.

13. Sed dices, quod per virtutem cælestis corporis producit anima sensibilis in animalibus ex putrefactione generatis, sicut et in aliis per virtutem formativam in semine. — Sed contra, sicut dicit Augustinus (in lib. de vera Religione, cap. LV), substantia vivens præeminet cuilibet substantiæ non viventi. Sed corpus cæleste non est substantia vivens, cum sit inanimatum. Ergo ejus virtute produci non potest anima sensibilis, quæ est principium vitæ.

14. Sed dices, quod corpus cæleste potest esse causæ animæ sensibilis, prout agit in virtute intellectualis substantiæ quæ ipsum movet. — Sed contra, quod recipitur in alio, est in eo per modum recipientis, et non per modum sui. Si ergo virtus intellectualis substantiæ recipitur in corpore cælesti non vivente, non erit ibi ut virtus vitalis quæ possit esse principium vitæ.

15. Præterea, substantia intellectualis non solum vivit, sed etiam intelligit. Si ergo per ejus virtutem corpus cæleste ab ea motum potest conferre vitam, pari ratione conferre poterit intellectum; et ita anima rationalis erit a generante; quod est falsum.

16. Præterea, si anima sensibilis est ab aliquo agente naturali, et non per creationem, aut ergo producat a corpore, aut ab anima. Sed non a corpore, quia sic corpus ageret ultra suam speciem: nec iterum ab anima: quia vel oporteret totam animam patris in filium transfundi, et sic pater absque

animam remaneret; vel quoad partem ejus, et sic in patre non remaneret tota anima: quorum utrumque est falsum. Ergo anima sensibilis non est a generante, sed a creante.

17. Præterea, Commentator dicit (in III de Anima), quod nulla virtus cognoscitiva est ab actione elementorum commixtorum. Sed anima sensibilis est virtus cognoscitiva. Ergo non est ab actione elementorum; et ita nec per actionem naturæ, cum nulla actio naturæ in istis inferioribus sit absque actione elementorum.

18. Præterea, nulla forma potest esse movens, quæ non est subsistens; unde formæ elementorum, secundum Philosophum (in VIII Phys., com. 28 et 30), non sunt moventes; sed generans et removens prohibens. Sed anima sensibilis est movens, cum omne animal a sua anima moveatur. Ergo anima sensibilis non est forma tantum, sed est substantia per se existens. Constat etiam quod non est ex materia et forma composita. Omnis autem talis substantia educitur in esse per creationem, et non aliter. Ergo anima sensibilis educitur in esse per creationem.

19. Sed dices, quod anima sensibilis non movet per se corpus, sed ipsum corpus animatum movet se ipsum. — Contra, Philosophus probat (in VIII Physic.), quod in quolibet movente se ipsum oportet unam partem esse quæ sit movens tantum, et alteram quæ sit mota. Sed corpus non potest esse movens tantum, quia nullum corpus movet nisi motum. Ergo oportet quod anima sit movens tantum; et ita sensibilis anima habet operationem in qua non communicat sibi corpus; et sic anima sensibilis erit substantia subsistens.

20. Sed dices, quod anima sensibilis movet secundum imperium appetitivæ virtutis, cujus actus communiter est animæ et corporis. — Sed contra, in animali non solum movet vis quæ imperat motum, sed etiam est ibi vis exequens motum; cujus operatio non poterit esse animæ et corpori communis, rationibus prædictis; et sic oportet quod anima sensibilis aliquam operationem per se habeat. Ergo est substantia per se subsistens; et ita per creationem educitur in esse, et non per generationem naturalem.

Sed contra est quod dicitur Genes. i, vers. 20: *Producant aquæ reptile animæ viventis*; et ita videtur quod animæ sensibiles reptilium et aliorum animalium sint ex actione corporalium elementorum.

Præterea, sicut se habet corpus patris ad ejus animam, ita et corpus filii ad ejus animam. Ergo commutatim, sicut se habet corpus filii ad corpus patris, ita et anima filii ad animam patris. Sed corpus filii traducitur a corpore patris. Ergo anima filii traducitur ab anima patris.

Respondeo dicendum, quod circa productionem formarum substantialium, Philosophorum opiniones diversificantur. Nam quidam dixerunt, quod agens naturale solummodo disponit materiam; forma autem, quæ est ultima perfectio, provenit a principiis supernaturalibus. Quæ quidem opinio ex duobus præcipue ostenditur esse falsa. Primo quidem ex hoc quod, cum esse formarum naturalium et corporalium non consistat nisi in unione ad materiam; ejusdem agentis esse videtur eas producere cujus est materiam transmutare. Secundo, quia cum hujusmodi formæ non excedant virtutem et ordinem et facultatem principiorum agentium in natura, nulla videtur necessitas, eorum originem in principia reducere altiora; unde Philosophus dicit (in VII Metaph., com. 28), quod caro et os generantur a forma quæ est in his carnibus et in his ossibus: secundum cujus sententiam non solum agens naturale disponit materiam, sed educit formam in actum, e converso primæ opinioni. Ab hac autem generalitate formarum oportet excludere animam rationalem. Ipsa enim est substantia per se subsistens; unde esse suum non consistit tantum in hoc quod est materiæ uniri; alias separari non posset: quod falsum esse etiam ejus operatio ostendit, quæ est animæ secundum se ipsam absque corporis communione. Nec potest aliter operari quæ fit. Quod enim per se non est, per se non operatur. Et iterum intellectualis natura totum ordinem et facultatem excedit materialium et corporalium principiorum; cum intellectus intelligendo omnem corporalem naturam transcendere possit: quod non esset, si ejus natura infra limites corporalis naturæ contineretur.

Neutrum autem horum de anima sensibili vel vegetabili dici potest. Esse autem hujusmodi animarum non potest consistere nisi in unione ad corpus: quod eorum operationes ostendunt; quæ sine organo corporali esse non possunt: unde nec esse earum est eis absolute sine dependentia ad corpus. Propter quod nec a corpore separari possunt, nec iterum in esse produci, nisi quatenus producat corpus in esse. Unde sicut producit corpus per actum naturæ generantis, ita et animæ prædictæ. Ponere autem eas seorsum per creationem fieri, videtur redire in opinionem eorum qui ponebant hujusmodi animas post corpora remanere, cum utrumque simul in lib. de Eccl. dogmatibus condemnetur. Hujusmodi etiam animæ ordinem principiorum naturalium non excedunt. Et hoc patet earum operationes considerantibus. Nam secundum ordinem naturarum sunt etiam ordines actionum. Invenimus autem quasdam formas quæ se ulterius non extendunt quam ad id quod per principia materialia fieri potest; sicut formæ elementares et mixtorum corporum, quæ non agunt ultra actionem calidi et frigidi; unde sunt penitus materiæ immersæ. Anima vero vegetabilis, licet non agat nisi mediantibus qualitatibus prædictis, attingit tamen operatio ejus ad aliquid in quod qualitates prædictæ se non extendunt videlicet ad producendum carnem et os, et ad præfigendum terminum augmento, et ad hujusmodi; unde et adhuc retinetur infra ordinem materialium principiorum, licet non quantum formæ præmissæ. Anima vero sensibilis non agit per virtutem calidi et frigidi de necessitate, ut patet in actione visus et imaginationis et hujusmodi; quamvis ad hujusmodi operationes requiratur determinatum temperamentum calidi et frigidi ad constitutionem organorum, sine quibus actiones prædictæ non fiunt; unde non totaliter transcendit ordinem materialium principiorum, quamvis ad ea non tantum deprimatur, quantum formæ prædictæ. Anima vero rationalis etiam agit actionem ad quam virtus calidi et frigidi non se extendit; nec eam exercet per virtutem calidi et frigidi, nec organo etiam corporali; unde ipsa sola transcendit ordinem naturalium princi-

piorum; non autem anima sensibilis in brutis, vel vegetabilis in plantis.

Ad primum ergo dicendum, quod licet anima sensibilis in hominibus et brutis sit ejusdem rationis secundum genus, non tamen est ejusdem rationis secundum speciem, sicut nec idem animal specie est homo et brutum; unde et operationes animæ sensibilis sunt multo nobiliores in homine quam in brutis, ut patet in tactu et in apprehensivis interioribus. Nec oportet eorum quæ sunt in genere, si specie differant, esse unum modum procedendi in esse, ut patet per animalia generata ex semine et ex putrefactione; quæ in genere conveniunt, et specie differunt.

Ad secundum dicendum, quod in homine non dicitur anima sensibilis ut dispositio, quasi sit aliud in substantia ab anima rationali, et sit dispositio ad ipsam; sed quia non distinguitur sensibile a rationali in homine, nisi sicut potentia a potentia. Anima vero sensibilis in bruto distinguitur ab anima rationali hominis sicut una forma substantialis ab alia. Et tamen sicut potentia sensibilis in homine et vegetabilis fluunt ab essentia animæ, ita et in brutis et in plantis. Sed in hoc differunt quia in plantis non fluunt ab essentia animæ nisi potentia vegetabiles, et ideo ab eis anima denominatur; in brutis vero non solum vegetabiles, sed etiam sensibiles a quibus denominatur eorum anima; in homine vero præter has etiam intellectuales a quibus denominatur.

Ad tertium dicendum, quod substantia, a qua potentia sensibilis fluit, tam in brutis quam in hominibus est forma substantialis; potentia vero utrobique est accidens.

Ad quartum dicendum, quod anima sensibilis non est actu in semine secundum propriam speciem, sed sicut in virtute activa; sicut domus in actu est in mente artificis ut in virtute activa: et sicut formæ corporales sunt in virtutibus cælestibus.

Ad quintum dicendum, quod instrumentum intelligitur moveri a principali agente, quamdiu retinet virtutem a principali agente impressam; unde sagitta tamdiu movetur a projiciente, quamdiu manet vis impulsus projicientis. Sicut etiam generatum tamdiu movetur a generante in gravibus et levibus quamdiu

retinet formam sibi traditam a generante; unde et semen tamdiu intelligitur moveri ab anima generantis, quamdiu remanet ibi virtus impressa ab anima, licet corporaliter sit divisum. Oportet autem movens et motum esse simul quantum ad motus principium, non tamen quantum ad totum motum, ut apparet in projectis.

Ad sextum dicendum, quod vis appetitiva animæ non habet imperium nisi super corpus unitum; unde pars decisa non obedit animæ appetitivæ ad votum. Sed semen non movetur ab anima generantis per imperium, sed per cujusdam virtutis transfusionem, quæ in semine manet etiam postquam fuerit decisa.

Ad septimum dicendum, quod anima sensibilis et vegetabilis de potentia materiæ educuntur, sicut et formæ aliæ materiales ad quarum productionem requiritur virtus materiam transmutans. Virtus autem quæ est in semine licet deficiat ab aliis actionibus animæ hanc tamen habet. Sicut enim per animam materia transmutatur, ut convertatur in totum in actione nutrimenti; ita et per virtutem prædictam transmutatur materia, ut generetur conceptum; unde nihil prohibet quin virtus prædicta operetur quantum ad hoc ad actionem animæ sensibilis in virtute ipsius.

Ad octavum dicendum, quod virtus prædicta radicitur in spiritu, qui in semine includitur, sicut in subjecto. Fere autem totum semen, ut dicit Avicenna, in spiritum convertitur. Unde licet corpulenta materia, ex qua conceptum formatur, multoties per generationem transmutetur, non tamen virtutis prædictæ subjectum destruitur.

Ad nonum dicendum, quod sicut calor agit ut instrumentum formæ substantialis ignis, ita nihil prohibet quin agat ut instrumentum animæ sensibilis ad educendum animam sensibilem in actum, non quod propria virtute hoc possit.

Ad decimum dicendum, quod materia transmutatur non tantum transmutatione accidentali, sed etiam substantiali; utraque enim forma in materiæ potentia præexistit; unde agens naturale, quod materiam transmutat, non solum est causa formæ accidentalis, sed etiam substantialis.

Ad decimumprimum dicendum, quod anima sensibilis cum non sit res subsistens, non est quidditas, sicut nec aliæ formæ materiales, sed est pars quidditatis, et esse suum est in concretione ad materiam; unde nihil aliud est animam sensibilem produci, quam materiam de potentia in actum transmutari.

Ad decimumsecundum dicendum, quod quanto aliquid est imperfectius, tanto ad ejus constitutionem pauciora requiruntur. Unde cum animalia ex putrefactione generata, sint imperfectiora animalibus quæ ex semine generantur, in animalibus ex putrefactione generatis sufficit sola virtus cælestis corporis quæ etiam in semine operatur, licet non sufficiat sine virtute animæ ad producendum animalia ex semine generata: virtus enim cælestis corporis in inferioribus corporibus relinquitur, in quantum ab eo transmutantur, sicut a primo alterante. Et propter hoc dicit Philosophus, in libro de Animalibus, quod omnia corpora inferiora sunt plena virtutibus animæ. Cælum autem licet non sit simile in specie cum hujusmodi animalibus ex putrefactione generatis, est tamen similitudo quantum ad hoc quod effectus in causa activa virtualiter præexistit.

Ad decimumtertium dicendum est, quod corpus cæleste etsi non sit vivum, agit tamen in virtute substantiæ viventis a qua movetur, sive sit Angelus, sive sit Deus. Secundum Philosophos tamen ponitur corpus cæleste animatum et vivum.

Ad decimumquartum dicendum, quod virtus substantiæ spiritualis moventis relinquitur in corpore cælesti et motu ejus, non sicut forma habens esse completum in natura, sed per modum intentionis, sicut virtus artis est in instrumento artificis.

Ad decimumquintum dicendum est, quod anima rationalis, ut dictum est, excedit totum ordinem corporalium principiorum; unde nullum corpus potest agere etiam ut instrumentum ad ejus productionem.

Ad decimumsextum dicendum est, quod anima sensibilis producitur in concepto non per actionem corporis nec per decisionem animæ, sed per actionem virtutis formativæ, quæ est in semine ab anima generante, ut dictum est.

Ad decimumseptimum dicendum, quod virtus cognoscitiva negatur esse ab actione elementorum, quasi elementorum virtutes ad eam causandam sufficiant sicut sufficiunt ad causandam duritiem et molliem. Non autem negatur quin instrumentaliter aliquo modo cooperari possit.

Ad decimumoctavum dicendum, quod anima sensibilis movet per appetitum. Actio vero appetitus sensibilis non est animæ tantum, sed compositi: unde talis vis habet determinatum organum. Unde non oportet ponere, quod anima sensibilis aliquam operationem habeat absque corporis communione.

Ad decimumnonum dicendum, quod corpus potest movere quasi non motum specie illa motus qua movet, licet non possit movere nisi aliquo modo motum; corpus enim cæli alterat non alteratum, sed localiter motum; et similiter organum virtutis appetitivæ movet localiter non motum sed aliquo modo alteratum localiter. Operatio enim appetitivæ sensibilis sine corporali alteratione non contingit, sicut patet in ira et in hujusmodi passionibus.

Ad vicesimum dicendum, quod vis motiva exequens motum est magis dispositio mobilis qua natum est moveri a tali motore, quam sit per se movens.

**ART. XII. — UTRUM ANIMA SENSIBILIS VEL VEGETABILIS SIT IN SEMINE A PRINCIPIO QUANDO DECIDITUR.**

1. Duodecimo quæritur, utrum anima sensibilis vel vegetabilis sit in semine a principio quando deciditur. Et videtur quod sic. Quia, ut Gregorius Nysenus dicit (lib. de Creat. hominis, cap. xxvi, paulo a princip.), *utriusque opinionis assertio vituperatione non caret, et eorum qui prius vivere animas in suo quodam statu atque ordine fabulantur, et eorum qui eas post corpora creatas existimant.* Sed si anima in semine non fuit in sui principio, oportet eam fieri post corpus. Ergo anima a principio fuit in semine.

2. Præterea, si anima sensibilis a principio non fuit in semine, sicut nec rationalis; eadem ratio erit de sensibili et rationali. Sed anima rationalis est a creatione. Ergo et anima sensibilis est a creatione: cujus contrarium est ostensum.



3. Præterea, Philosophus dicit in XVI de Animalibus (II de Gener. animal. cap. iv), quod virtus quæ est in semine est sicut filius de domo patris egrediens. Sed filius est ejusdem speciei cum patre. Ergo et illa virtus quæ est in semine est ejusdem speciei cum anima sensibili, a qua derivatur.

4. Præterea, Philosophus dicit in XVI de Animalibus (ubi sup.), quod virtus illa est sicut ars, quæ si in materia esset, ad perfectionem artificiatum operaretur. Sed in arte est species artificiatum. Ergo in illa virtute seminis est species animæ sensibilis quæ per semen producitur.

5. Præterea, decisio seminis est naturalis, decisio vero animalis anulosi est contra naturam. Sed in parte animalis anulosi decisi est anima, ut Philosophus dicit. Ergo multo magis est in semine deciso.

6. Præterea, Philosophus dicit, in XVI de Animalibus (ibid.), quod mas in generatione animalis dat animam. Sed nihil est egrediens a patre nisi semen. Ergo anima est in semine.

7. Præterea, accidens non transfunditur nisi per transfusionem subjecti. Sed aliquæ ægritudines transfunduntur a parentibus in filios, sicut lepra et podagra et hujusmodi. Ergo et eorum substantia transfunditur. Hæc autem non sunt sine anima. Ergo anima est a principio in semine.

8. Præterea, Hippocrates dicit, quod per decisionem venæ quæ est juxta aures, generatio impeditur. Hoc autem non esset, nisi semen decideretur a toto corpore, quasi actio per prius existens. Ergo cum id quod est actu pars animalis, habeat animam, videtur, quod semen a principio habeat animam.

9. Præterea, idem dicit, quod equus quidam propter nimium coitum inventus est sine cerebro. Hoc autem non esset, nisi semen decideretur ab eo quod est actu pars. Ergo idem quod prius.

10. Præterea, quod est superfluum, non est de substantia rei. Si ergo semen sit superfluum, non erit de substantia generantis; et ita filius, qui est ex semine, non erit de substantia patris; quod est inconveniens. Ergo semen est de substantia generantis; et ita est ibi anima in actu.

11. Præterea, omne quod caret anima,

est inanimatum. Si ergo semen caret anima, erit inanimatum; et sic corpus inanimatum transmutabitur, et fiet animatum; quod videtur inconveniens. Ergo anima est a principio in semine.

Sed contra est quod Philosophus dicit (in lib. II de Anima, text. 10) quod semen et fructus est in tali potentia ad animam, quæ est abiciens animam.

Præterea, si semen a principio habet animam, hoc non videtur esse possibile nisi duobus modis: vel quod tota anima generantis in semen transeat; vel quod pars ejus. Utrumque autem horum videtur esse inconveniens; quia ex primo sequitur quod non remaneat anima in patre, ex secundo autem sequitur quod non remaneat ibi tota. Ergo anima non est in semine a principio.

Rospondeo dicendum, quod opinio quorundam fuit, quod anima a principio decisionis esset in semine, volentes quod sicut corpus divideretur a corpore, ita simul anima propagaretur ab anima, ut statim cum corporis particula esset etiam ibi anima. Hæc autem opinio non videtur esse vera; quia, secundum quod Philosophus probat in XV de Animalibus (lib. I de Gener. animal., cap. xviii et xix), semen non deceditur ab eo quod fuit actu pars, sed quod fuit superfluum ultimæ digestionis; quod nondum erat ultima assimilatione assimilatum. Nulla autem corporis pars est actu per animam perfecta, nisi sit ultima assimilatione assimilata; unde semen ante decisionem nondum erat perfectum per animam, ita quod anima esset forma ejus; erat tamen ibi aliqua virtus, secundum quam jam per actionem animæ erat alteratum et deductum ad dispositionem propinquam ultimæ assimilationi; unde et postquam decisum est, non est ibi anima, sed aliqua virtus animæ. Et propter hoc, in XVI de Animalibus (II de Gener. animal., cap. iiii), Philosophus dicit, quod in semine est virtus principii animæ. Et præterea si anima esset in semine a principio, aut esset ibi habens actu speciem animæ, aut non, sed ut quædam virtus, quæ converteretur postmodum in animam. Primum esse non potest: quia cum anima sit actus corporis organici, ante qualemcumque organizationem corpus susceptivum animæ esse non potest. Et etiam sic sequitur quod totum id quod agit in se-

minibus, non est nisi quædam dispositio materiæ, et per consequens non esset generatio, cum generatio non sequatur, sed præcedat formam substantialem. Nisi forte dicatur, quod corporis sit alia forma substantialis præter animam; ex quo sequitur quod anima non substantialiter corpori uniretur, utpote adveniens corpori, postquam est jam per aliam formam hoc aliquid constitutum. Sequeretur ulterius quod generatio viventis non esset generatio, sed decisio quædam; sicut pars ligni separatur a ligno, ut sit actu lignum. Secunda pars divisionis prædictæ esse non potest; quia secundum hoc sequeretur quod forma substantialis non subito sed successive in materia proveniret; et sic in substantia esset motus, sicut in quantitate et qualitate; quod est contra Philosophum (in V Phys., com. 18 et præc.); et etiam formæ substantiales reciperent magis et minus; quod est impossibile. Unde relinquitur quod anima non est in semine, sed virtus quædam animæ, quæ agit ad animam producendam, ab anima derivata.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus viventis, utpote leonis vel olivæ, non est anima, sed est semen corporis tantum ante animam, et ante virtutem quæ agit ad animam. Eadem enim est proportio seminis ad virtutem hujusmodi, et corporis ad animam.

Ad secundum dicendum, quod hoc interest inter animam rationalem et alias animas, quod anima rationalis non est ex virtute seminis sicut aliæ animæ; quamvis nulla anima sit in semine a principio.

Ad tertium dicendum, quod virtus illa non assimilatur filio egredienti de domo patris quantum ad complementum speciei, sed quantum ad acquisitionem eorum quæ desunt utrique ad aliquod complementum. Perfectio enim prima plerumque manifestatur per similitudinem perfectionis secundæ.

Ad quartum dicendum, quod assimilatio inter virtutem prædictam et artem procedit quantum ad hoc quod sicut artificiatum præexistit in arte sicut in virtute activa, ita et res viva generanda in virtute formativa.

Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso decisio animalis anulosi est violenta et contra naturam, quod pars de-

cisa erat actu pars, et perfecta per animam; unde per decisionem materiæ anima in utraque parte remanet; quæ quidem erat in toto una in actu, et plures in potentia. Quod quidem accidit per hoc quod hujusmodi animalia fere sunt similia in toto et partibus; nam eorum animæ, quia imperfectiores sunt aliis, modicam diversitatem organorum requirunt. Et inde est quod una pars decisa potest esse animæ susceptiva, utpote habens tantum de organis quantum sufficit ad talem animam suscipiendam; sicut accidit in aliis corporibus similibus, utpote ligno et lapide, aqua et aere. Ex hoc autem Philosophus probat in XV de Animalibus (lib. I de Generat. animal., cap. XVIII), quod sperma non fuit actu pars ante decisionem; quia ejus decisio non fuisset naturalis, sed modus corruptionis cujusdam. Unde non oportet quod per decisionem seminis in ipso semine anima remaneat.

Ad sextum dicendum, quod mas dicitur dare animam, in quantum in semine maris continetur virtus quæ agit ad animam.

Ad septimum dicendum, quod ægritudines, de quibus est objectio, non traducuntur cum semine quasi actu in semine sint, sed quia est principium eorum in semine, per aliquam seminis indispositionem.

Ad octavum dicendum, quod cum sperma sit quædam superfluitas, habet quasdam proprias vias, sicut et aliæ superfluitates; quibus intercisis generatio impeditur; non propter hoc quod aliquid ex eo quod erat actu pars, resolvatur.

Ad nonnum dicendum, quod sicut immoderatus aliarum superfluitatum fluxus solvit aliquid de eo quod erat jam conversum, per violentiam quamdam; et non naturaliter; ita etiam immoderatus fluxus seminis. Ea vero quæ fiunt contra naturam, non sunt in consequentiam naturæ trahenda.

Ad decimum dicendum, quod semen est tale superfluum, quod licet non sit actu pars substantiæ patris, est tamen potentia, tota; et ob hoc filius dicitur de substantia patris esse.

Ad undecimum dicendum, quod licet semen non sit animatum actu, est tamen animatum virtute; unde non est simpliciter inanimatum.

**ART. XIII. — UTRUM ALIQUOD ENS  
AB ALIO POSSIT ESSE ÆTERNUM.**

(I p., quæst. 42, art. 2).

1. Tertiodecimo quæritur, utrum aliquod ens ab alio possit esse æternum. Et videtur quod non. Nihil enim quod est semper, indiget aliquo ad hoc quod sit. Omne autem quod est ab aliquo, indiget eo a quo est, ut sit. Ergo nihil quod est ab alio, est semper.

2. Præterea, nihil accipit quod jam habet. Ergo quod semper est, semper esse habet; ergo quod est semper, non accipit esse. Sed omne quod est ab alio, accipit esse ab eo a quo est. Ergo nihil quod est ab alio, est semper.

3. Præterea, quod est, non generatur neque fit, neque aliquo modo in esse producitur; quia quod fit, non est. Ergo oportet quod omne quod generatur vel fit, vel producitur, aliquando non esset. Omne autem quod est ab alio, est hujusmodi. Ergo omne quod est ab alio, aliquando non est. Quod autem aliquando non est, non semper est. Ergo nihil quod est ab alio, est sempiternum.

4. Præterea, quod non habet esse nisi ab alio, in se consideratum, non est. Hujusmodi autem oportet aliquando non esse. Ergo oportet quod omne quod est ab alio, aliquando non esset, et per consequens non esse sempiternum.

5. Præterea, omnis effectus est posterior sua causa. Quod autem est ab alio, est effectus ejus a quo est. Ergo est posterius eo a quo est; et ita non potest esse sempiternum.

Sed contra est quod Hilarius dicit (lib. XII de Trinit., ante medium), quod ab æterno a Patre natum æternum esse habet quod natum est. Sed Filius Dei natus est ab æterno Patre. Ergo æternum habet quod natum est; ergo est æternum.

Respondeo dicendum, quod cum ponamus Filium Dei naturaliter a Patre procedere, oportet quod ita sit a Patre, quod tamen sit ei coæternus: quod quidem hoc modo apparet. Inter voluntatem enim et naturam hoc interest, quod natura determinata est ad unum, quantum ad id quod virtute naturæ producitur, et quantum ad hoc quod est producere vel non producere; voluntas vero quantum ad neutrum determinata invenitur. Potest tamen aliquis hoc vel

illud per voluntatem facere, sicut artifex scammum vel arcam, et iterum facere ea et a faciendo cessare; ignis vero non potest nisi calefacere, si subiectum suæ actionis adsit; nec potest aliud inducere in materiam quam effectum similem sibi; unde etsi de creaturis, quæ divina voluntate ab ipso procedunt, dici possit quod potuit creaturam talem vel talem facere et tunc vel tunc facere; de Filio tamen, qui naturaliter procedit, hoc dici non potest. Non enim potuit alterius modi esse Filius secundum naturam, quam se habet Patris natura. Nec potuit vel prius vel posterius Filius esse nisi quando fuit Patris natura. Non enim potest dici, quod divinæ naturæ aliquando perfectio naturæ defuerit, qua adveniente virtute naturæ, Filius Dei sit generatus; cum divina natura sit simplex et immutabilis. Neque potest dici, quod hujusmodi generatio dilata fuerit propter materiæ absentiam vel indispositionem, cum omnino hæc generatio immutabilis sit. Unde relinquitur, quod cum natura Patris ab æterno fuerit, et Filius sit a Patre æternaliter generatus, ac per consequens Patri coæternus. Ariani vero, quia ponebant Filium non naturaliter a Patre procedere, ponebant Filium neque Patri coæqualem neque coæternum, sicut contingit in aliis quæ a Deo procedunt secundum arbitrium voluntatis ipsius. Fuit autem difficile considerare generationem Filii Patri coæternam, propter assuefactionem humanæ cognitionis in consideratione productionis rerum naturalium, in quibus una res ab alia per motum producitur; res autem producta per motum in esse prius esse incipit in principio quam in termino motus. Cum autem principium motus de necessitate terminum motus duratione præcedat, quod necesse est propter motus successionem, nec possit esse motus principium vel initium sine causa ad producendum movente; necesse est ut causa movens ad aliquid producendum præcedat duratione id quod ab ea producitur. Unde quod ab aliquo sine motu procedit, simul est duratione cum eo a quo procedit, sicut splendor in igne vel in sole: nam splendor subito et non successive a corpore lucido procedit, cum illuminatio non sit motus, sed terminus mo-

tus. Relinquitur ergo quod in divinis, ubi omnino motus locum non habet, procedens sit simul duratione cum eo a quo procedit; et ideo cum Pater sit æternus, Filius et Spiritus sanctus ab eo procedentes sunt ei cœterni.

Ad primum ergo dicendum, quod si indigentia importet defectum vel carentiam ejus quo indiget; quod semper est, non indiget aliquo ad hoc quod sit. Si vero importet solum ordinem originis ad id a quo est, sic nihil prohibet id quod semper est, aliquo indigere ad hoc quod sit, in quantum non a se ipso, sed ab alio esse habet.

Ad secundum dicendum, quod accipiens aliquid non habet illud ante acceptionem, habet vero illud quando jam accepit; unde si ab æterno accipit, ab æterno habet.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in generatione quæ est per motum; quia quod movetur ad esse non est. Et pro tanto dicitur, quod id quod generatur non est, sed quod est generatum est: unde ubi non est aliud generari et generatum esse, ibi non oportet quod generatur, aliquando non esse.

Ad quartum dicendum, quod illud quod habet esse ab alio, in se consideratum, est non ens, si ipsum sit aliud quam ipsum esse quod ab alio accipit, si autem sit ipsum esse quod ab alio accipit, sic non potest in se consideratum, esse non ens; non enim potest in esse considerari non ens, licet in eo quod est aliud quam esse, considerari possit. Quod enim est, potest aliquid habere permixtum; non autem esse, ut Boetius dicit in libro de Hebdomadibus. Prima quidem conditio est creaturæ, sed secunda est conditio Filii Dei.

Ad quintum dicendum quod Filius Dei non potest dici effectus: quia non fit, sed generatur. Hoc enim fit cujus esse est diversum a faciente; unde nec Patrem proprie loquendo causam Filii dicimus, sed principium. Nec oportet omnem causam effectum duratione præcedere, sed natura tantum sicut patet in sole et splendore.

**ART. XIV. — UTRUM QUOD EST A DEO DIVERSUM IN ESSENTIA, POSSIT SEMPER FUISSE.**

1. Quarto decimo quæritur, utrum id quod est a Deo diversum in essentia,

possit semper fuisse. Et videtur quod sic. Non enim est minor potestas causæ producentis totam rei substantiam super effectum suum, quam causæ producentis formam tantum. Sed causa produciens formam tantum, potest producere eam ab æterno, si ab æterno esset; quia splendor qui gignitur ab igne atque diffunditur cœternus est illi; et esset cœternus, si ignis esset æternus, ut Augustinus dicit (in lib. de Trinit.). Ergo multo fortius Deus, qui producit totam rei substantiam, potest producere effectum sibi cœternum.

2. Sed dices, quod hoc est impossibile; quia sequitur inconveniens, scilicet quod creatura parificetur Creatori in duratione. — Sed contra, duratio quæ non est tota simul, sed successiva, non potest æquiparari durationi quæ est tota simul. Sed si mundus semper fuisset, ejus duratio non semper tota simul esset; quia tempore mensuraretur, ut etiam Boetius dicit in fine de Consol. (lib. V, prosa ult.). Ergo adhuc Deo non æquipararetur creatura in duratione.

3. Præterea, sicut divina persona procedit a Deo sine motu, ita et creatura. Sed divina persona potest esse Deo cœterna, a quo procedit. Ergo similiter et creatura.

4. Præterea, quod semper eodem modo se habet semper potest idem facere. Sed Deus semper eodem modo se habet ab æterno. Ergo ab æterno potest idem facere. Si ergo aliquando produxit creaturam et ab æterno producere potuit.

5. Sed dicens, quod ratio ista procedit de agente per naturam, non autem de agente per voluntatem. — Contra, voluntas Dei non dirimit virtutem ipsius. Sed si non ageret per voluntatem, sequeretur quod ab æterno creaturam produxisset. Ergo posito quod per voluntatem agat, non removetur quia ab æterno producere potuerit.

6. Præterea, si Deus in aliquo tempore vel instanti creaturam produxit, et ejus potentia non est augmentata, potuit etiam ante illud tempus vel instans creaturam producere; et eadem ratione ante illud, et sic in infinitum. Ergo potuit ab æterno producere.

7. Præterea, plus potest facere Deus quam humanus intellectus possit intelligere; propter quod dicitur Luc. 1, 37: *Non erit impossibile apud Deum omne*

*verbum.* Sed Platonici intellexerunt aliquid esse factum a Deo, quod tamen semper fuit; unde Augustinus dicit (X de Civitate Dei, cap. xxxi, circa med.: *De mundo, et de his quos in mundo deos a Deo factos, scribit Plato, apertissime dicit eos esse cœpisse, et habere initium; finem tamen non habituros, sed per conditoris potentissimam voluntatem perhibet in æternum esse mansuros. Verum id quomodo intelligat, Platonici invenerunt, non esse hoc, videlicet temporis, sed institutionis initium. Sicut enim, inquit, si pes ab æternitate fuisset in pulvere, semper subesset vestigium: quod tamen a calcante factum nemo dubitaret: sic mundus semper fuit semper existente qui fecit; et tamen factus est.* Ergo Deus potuit facere aliquid quod semper fuit.

8. Præterea, quidquid non est contra rationem creaturæ, Deus potest in creatura facere; alias non esset omnipotens. Sed semper fuisse non est contra rationem creaturæ in quantum est facta; alias idem esse dicere creaturas semper fuisse et factam non esse; quod patet esse falsum. Nam Augustinus (in XI de Civit. Dei, cap. iv, et lib. X, cap. xxxi), distinguit duas opiniones; quarum una est quod mundus ita fuerit semper quod non sit a Deo factus; alia est, quod ita mundus sit semper quod tamen a Deo sit factus. Ergo Deus hoc potest facere, quod aliquid ab eo factum, sit semper.

9. Præterea, sicut natura statim potest producere effectum suum, ita et agens voluntarium non impeditum. Sed Deus est agens voluntarium quod impediri non potest. Ergo creaturæ quæ per ejus voluntatem producuntur in esse, ab æterno produci potuerunt, sicut et Filius qui naturaliter a Patre procedit:

1. Sed contra est quod Augustinus dicit (VIII super Genes., ad litteram, cap. xxiii, in princ.): *Quia omnino incommutabilis est illa natura Trinitatis, ob hoc ita est æterna, ut ei aliquid cœternum esse non possit.*

2. Præterea, Damascenus dicit, in I libro: *Quod ex non ente ad esse deducitur, non est aptum natum esse cœternum ei quod sine principio et semper est.* Sed creatura de non esse ad esse produci-  
tur. Ergo non potest fuisse semper.

3. Præterea, omne æternum est invariabile. Sed creatura non potest esse

invariabilis; quia si sibi relinqueretur, in nihilum decideret. Ergo non potest esse æterna.

4. Præterea, nihil quod dependet ab alio est necessarium, et per consequens nec æternum; cum omne æternum sit necessarium. Sed omne quod est factum, dependet ab alio. Ergo nullum factum potest esse æternum.

5. Præterea, si Deus ab æterno producere potuit creaturam, ab æterno produxit; quia, secundum Philosophum (in III Phys. com. 32), in sempiternis non differt esse et posse. Sed ponere creaturam ab æterno fuisse productam, est contra fidem. Ergo et ponere quod produci potuerit.

6. Præterea, voluntas sapientis non differt facere quod intendit, si potest, nisi propter aliquam rationem. Sed non potest reddi ratio quare Deus tunc mundum fecerit et non prius, vel ab æterno, si ab æterno fieri potuit. Ergo videtur quod ab æterno fieri non potuit.

7. Præterea, si creatura est facta, aut ex nihilo, aut ex aliquo. Sed non ex aliquo: quia vel ex aliquo quod est divina essentia, quod est impossibile; vel ex aliquo alio: quod si non esset factum, erit aliquid præter Deum, non ab ipso creatum; quod supra est improbatum: quod si est factum ex alio, aut procedet in infinitum, quod est impossibile; aut devenietur ad aliquid quod est factum de nihilo. Impossibile autem est, quod fit ex nihilo, semper fuisse. Ergo impossibile est creaturam semper fuisse.

8. Præterea, de ratione æterni est non habere principium, de ratione vero creaturæ est habere principium. Ergo nulla creatura potest esse æterna.

9. Præterea, creatura mensuratur tempore vel ævo. Sed ævum et tempus differunt ab æternitate. Ergo creatura non potest esse æterna.

10. Præterea, si aliquid est creatum, oportet dare aliquod instans in quo creatum fuerit. Sed ante id non fuit. Ergo oportet dicere creaturam non semper fuisse.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum (in V Metaph., com. 17), possibile dicitur quandoque quidem secundum aliquam potentiam, quandoque, vero secundum nullam potentiam; se-

cundum potentiam quidem vel activam, vel passivam. Secundum activam quidem, ut si dicamus possibile esse ædificatori quod ædificet; secundum passivam vero, ut si dicamus, possibile esse ligno quod comburatur. Dicitur autem et quandoque aliquid possibile, non secundum aliquam potentiam, sed vel metaphorice, sicut in geometricis dicitur aliqua linea potentia rationalis, quod prætermittatur ad præsens; vel absolute, quando scilicet termini enuntiationis nullam ad invicem repugnantiam habent. E contrario vero impossibile, quando sibi invicem repugnant; ut simul esse affirmationem et negationem impossibile dicitur, non quia sit impossibile alicui agenti vel patienti, sed quia est secundum se impossibile, utpote sibi ipsi repugnans. Si ergo consideretur hoc enuntiabile, aliquid diversum in substantia existens a Deo fuisse semper, non potest dici impossibile secundum se, quasi sibi ipsi repugnans: hoc enim quod est esse ab alio, non repugnat ei quod est esse semper, ut supra ostensum est; nisi quando aliquid ab alio procedit per motum, quod non intervenit in processu rerum a Deo. Per hoc autem quod additur, *diversum in substantia*, similiter nulla repugnantia absolute loquendo datur intelligi ad id quod est semper fuisse. Si autem accipiamus possibile dictum secundum potentiam activam, tunc in Deo non deest potentia ab æterno essentiam aliam a se producendi. Si vero hoc ad potentiam passivam referatur, sic, supposita catholicæ fidei veritate, dici non potest, quod aliquid a Deo procedens in essentia diversum, potuerit semper esse. Supponit enim fides catholica omne id quod est præter Deum, aliquando non fuisse. Sicut autem impossibile est, quod ponitur aliquando fuisse, nunquam fuisse; ita impossibile est, quod ponitur aliquando non fuisse, semper fuisse. Unde et dicitur a quibusdam quod hoc quidem est possibile ex parte Dei creantis, non autem ex parte essentiæ a Deo procedentis, per suppositionem contrarii, quam fides facit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex parte potentiæ facientis, non autem ex parte facti, de quo facta sit suppositio aliquando non fuisse.

Ad secundum dicendum, quod etiam si creatura semper fuisset, non simpliciter Deo æquipararetur, sed secundum quod eum imitaretur; quod non est inconveniens; unde illa obviatio parum est efficax.

Ad tertium dicendum, quod in persona divina non est aliquid quod supponatur aliquando non fuisse, sicut est in omni essentia aliena a Deo.

Ad quartum dicendum, quod obiectio procedit ex parte potentiæ facientis; quæ nec etiam per voluntatem diminuitur, nisi quatenus ex arbitrio voluntatis divinæ fuit quod non semper fuerit creatura.

Unde patet responsio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod si ponatur ante quodcumque tempus datum creaturam fuisse, salvatur positio fidei, qua ponitur nihil præter Deum semper fuisse; non tamen salvatur, si ponatur eam semper fuisse; unde non est simile. Sciendum etiam, quod forma arguendæ non valet. Potest enim Deus quamlibet creaturam facere meliorem, non tamen potest facere infinitæ bonitatis creaturam; infinita enim bonitas rationi creaturæ repugnat, non autem determinata bonitas quantacumque. Sciendum etiam, quod si dicatur, Deum potuisse facere mundum antequam fecerit; si hæc prioritas ad potentiam facientis referatur, indubitanter est verum: quia ab æterno affuit ei potentia faciendi; æternitas vero tempus creationis præcedit. Si autem referatur ad esse facti, ita quod intelligatur ante instans creationis mundi, tempus reale fuisse, in quo potuerit fieri mundus; patet omnino esse falsum, quia ante mundum motus non fuit, unde nec tempus. Possumus tamen imaginari aliquod tempus ante mundum; sicut altitudinem vel dimensiones aliquas extra cælum; per quem modum possumus dicere, et quod altius cælum potuit elevare, et quod prius potuit facere; quia potuit facere et tempus diuturnius, et altitudinem altiorem.

Ad septimum dicendum, quod Platonici hoc intellexerunt, fidei veritatem non supponendo, sed ab ea alieni.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa non probat nisi quod esse factum, et esse semper, non habeant ad invicem repugnantiam secundum se considerata; unde procedit de possibili absolute.

Ad nonum dicendum, quod ratio illa procedit de possibili ex parte potentiae activae.

Sed quia rationes oppositae concludere videntur, quod secundum nullam considerationem sit possibile; ideo ad eas etiam est respondendum.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Boetium in fine de Consolatione philosoph. (lib. V, prosa ult., non procul a princ.), etiam si mundus semper fuisset, non esset Deo coaeternus; ejus enim duratio non esset tota simul; quod ad aeternitatis rationem requiritur. Est enim aeternitas *interminabilis vita tota simul et perfecta possessio*, ut ibidem dicitur. Temporis autem successio ex motu causatur, ut ex Philosopho patet (in IV Phys.). Unde quod mutabilitati subjacet, etiam si semper sit, aeternum esse non potest; et propter hoc Augustinus dicit (lib. VIII super Genes., cap. xxix, in princ.), quod in variabili essentiae Trinitatis nulla creatura coaeterna esse potest.

Ad secundum dicendum, quod Damascenus loquitur supposita fidei veritate; quod patet ex hoc quod dicit, quod ex non esse ad esse deductum est, etc.

Ad tertium dicendum, quod variabilitas de sui ratione excludit aeternitatem, non autem infinitam durationem.

Ad quartum dicendum, quod id quod ab alio dependet, nunquam esse potest nisi per influxum ejus a quo est; quod si semper fuit, et ipsum semper erit.

Ad quintum dicendum, quod, non sequitur, si Deus aliquid potuit facere, quod illud fecerit, eo quod est agens secundum voluntatem, non secundum necessitatem naturae. Quod autem dicitur, quod in sempiternis non differt esse et posse, intelligendum est secundum potentiam passivam, non autem secundum activam. Potentia enim passiva actui non conjuncta, corruptionis principium est, et ideo sempiternitati repugnat; effectus vero activae potentiae actu non existens, perfectioni causae agentis praedictum non affert, maxime in causis voluntariis. Effectus enim non est perfectio potentiae activae sicut forma potentiae passivae.

Ad sextum dicendum, quod circa productionem primarum creaturarum intellectus noster rationem investigare non potest, eo quod non potest comprehen-

dere artem illam quae sola est ratio quod creaturae praedictae hunc habeant modum; unde sicut non potest ratio reddi ab homine quare caelum est tantum et non amplius; ita reddi non potest ratio quare mundus factus non fuit antea, cum tamen utrumque fuerit divinæ potestati subjectum.

Ad septimum dicendum, quod primae creaturae non sunt productae ex aliquo, sed ex nihilo. Non tamen oportet ex ipsa ratione productionis, sed ex veritate quam fides supponit, quod prius non fuerint, et postea in esse prodierint. Unus enim sensus praedictae locutionis esse potest, secundum Anselmum (in Monologio, cap. viii), ut dicatur creatura facta ex nihilo, quia non est facta ex aliquo, ut negatio includat praepositionem et non includatur ab ea, ut sic negatio ordinem ad aliquid, quem praepositio importat, neget; non autem praepositio importat ordinem ad nihil. Si vero ordo ad nihil remaneat affirmatus, praepositione negationem includente; nec adhuc oportet quod creatura aliquando fuerit nihil. Potest enim dici, sicut et Avicenna dicit, quod non esse praecedat esse rei, non duratione, sed natura; quia videlicet, si ipsa sibi relinqueretur, nihil esset: esse vero solum ab alio habet. Quod enim est natum alicui inesse ex se ipso, naturaliter prius competit ei eo quod non est ei natum inesse nisi ab alio.

Ad octavum dicendum, quod de ratione aeterni est non habere durationis principium; de ratione vero creationis habere principium originis, non autem durationis; nisi accipiendo creationem ut accipit fides.

Ad nonum dicendum, quod aevum et tempus ab aeternitate differunt, non solum ratione principii durationis, sed etiam ratione successionis. Tempus enim in se successivum est; aevo vero successio adjungitur prout substantiae aeternae sunt quantum ad aliquid variables, etsi quantum ad aliquid non variantur, prout aevo mensurantur. Aeternitas vero nec successionem continet nec successioni adjungitur.

Ad decimum dicendum, quod operatio qua Deus res producit in esse, non sic est intelligenda sicut operatio artificis qui facit arcam et postea eam deserit; sed quod Deus continue influat

esse, ut Augustinus dicit (super Genes. ad litteram, lib. IV, cap. XII, et lib. VIII, cap. XII); unde non oportet assignare aliquod instans productionis rerum antequam productæ non sint, nisi propter fidei suppositionem.

**ART. XV.** — UTRUM RES PROCESSERINT A DEO PER NECESSITATEM NATURÆ VEL PER ARBITRIUM VOLUNTATIS.

(1 p., quæst. 19, art. 4;  
et 3 cont. Gent., cap. 97, et 4 cap. 10).

1. Quintodecimo quæritur, utrum res processerint a Deo per necessitatem naturæ, vel per arbitrium voluntatis. Et videtur quod per necessitatem naturæ. Dicit enim Dionysius (IV cap. de divin. Nom.): *Sicut noster sol non ratiocinans aut præligens, sed per ipsum suum esse omnia lumine ejus participare volentia illuminat; ita divina bonitas per essentiam suam omnibus existentibus proportionaliter radios bonitatis immittit.* Sed sol sine electione et ratione illuminans hoc agit ex necessitate naturæ. Ergo et Deus creaturas producit suam bonitatem communicando per necessitatem naturæ.

2. Præterea, omnis perfectio inferioris naturæ a perfectione divinæ naturæ derivatur. Sed ad perfectionem naturæ inferioris pertinet quod sua virtute aliquid simile sibi faciat producendo effectum. Ergo multo fortius Deus similitudinem suæ bonitatis creaturis communicat naturaliter, et non voluntarie.

3. Præterea, omne agens agit sibi simile. Ergo secundum hoc effectus agitur a causa agente, quod ejus similitudinem habet. Sed creatura habet similitudinem Dei quantum ad ea quæ ad Dei naturam pertinent, scilicet quantum ad esse et bonitatem et unitatem, et alia hujusmodi, non solum quantum ad ea quæ sunt in voluntate vel in intellectu, sicut artificiata sunt similia artificii quantum ad formam artis, non quantum ad naturam artificis, propter quod voluntarie et non naturaliter ab artifice procedunt. Ergo creaturæ procedunt a Deo per virtutem naturæ divinæ et non per voluntatem.

4. Sed dices, quod similitudinem naturalium attributorum communicat creaturis divina voluntas. — Sed contra, similitudo naturæ communicari non potest nisi per virtutem naturæ. Sed virtus naturæ in nulla re subjacet vo-

luntati; unde et in Deo generatio Filii a Patre, quæ est naturalis, non fit per imperium voluntatis, nec etiam in hominibus vires animæ vegetabiles, quæ naturales dicuntur, voluntati subduntur. Ergo non potest esse quod voluntate divina, similitudo naturalium attributorum creaturis communicetur.

5. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Doctrina christiana (lib. I, cap. LII, in princ.), quod quia Deus bonus est, sumus: et ita bonitas Dei videtur esse causa productionis creaturarum. Sed bonitas est Deo naturalis. Ergo et fluxus rerum a Deo est naturalis.

6. Præterea, in Deo idem est natura et voluntas. Si ergo Deus producat res voluntarie, sequetur quod producat eas naturaliter.

7. Præterea, necessitas naturæ provenit ex hoc quod natura immobiliter operatur idem, nisi impedimentum eveniat. Sed major est immutabilitas Dei quam naturæ inferioris. Ergo magis ex necessitate Deus producit effectum suum quam natura inferior.

8. Præterea, operatio Dei est ejus essentia. Sed essentia sua est ei naturalis. Ergo naturaliter operatur quidquid operatur.

9. Præterea, secundum Philosophum (in III Ethic., cap. II) voluntas est finis, electio eorum quæ sunt ad finem. Sed in Deo non est aliquis finis, cum sit infinitus. Ergo non agit ex voluntate, sed magis ex necessitate naturæ.

10. Præterea, Deus operatur in quantum est bonus, ut Augustinus dicit (lib. I de Doctr. chr., cap. XXXII). Sed ipse est bonum necessarium. Ergo ex necessitate operatur.

11. Præterea, omne quod est, vel est contingens, vel necessarium. Necessarium vero est aliquid tripliciter: scilicet per coactionem, ex suppositione, et absolute. Non autem potest dici quod in Deo sit aliquid possibile vel contingens: hoc enim mutabilitati attestatur, ut per Philosophum patet (in XI Metaph.), quia quod contingit esse, contingit non esse. Similiter non est ibi aliquid necessarium per coactionem, quia nihil ibi est violentum nec contra naturam, ut dicitur in V Metaph. (text. 6). Similiter nec necessarium ex suppositione: quia hoc necessarium causatur ex aliquibus causis præsuppositis; Deo



autem nihil est causa. Relinquitur ergo quod quidquid est in Deo sit necessarium absolute; et ita videtur quod res ex necessitate in esse producat.

12. Præterea, II ad Timoth. II, 13, dicitur: *Deus fidelis permanet et se ipsum negare non potest.* Sed cum ipse sit sua bonitas, se ipsum negaret si suam bonitatem negaret. Negaret autem suam bonitatem si eam communicando non diffunderet, cum hoc sit proprium bonitatis. Ergo Deus non potest non producere creaturam suam bonitatem communicando: ergo ex necessitate producit: quia non possibile non esse et necesse esse convertuntur, ut patet in II Perihermenias (cap. III, parum ante finem).

13. Præterea, secundum Augustinum, Patrem generare Filium, est Patrem dicere se suo verbo. Sed Anselmus dicit (in Monologio, cap. LII), quod eodem verbo Pater dicit se et creaturam. Cum ergo generatio Filii a Patre sit naturaliter, et non per imperium voluntatis, videtur quod etiam creaturarum productio: nam apud Deum non differt dicere et facere; cum scriptum sit, Ps. xxxiii, 9: *Dixit, et facta sunt.*

14. Præterea, omnis volens de necessitate vult suum ultimum finem, sicut homo de necessitate vult esse beatus. Sed ultimus finis divinæ voluntatis est suæ bonitatis communicatio: propter hoc enim producit creaturas, ut suam bonitatem communicet. Ergo Deus hoc de necessitate vult, ergo et ex necessitate producit.

15. Præterea, sicut Deus est per se bonum, ita est per se necessarium. Sed in Deo, quia est per se bonus, nihil est nisi bonum. Ergo et similiter in eo nihil est nisi necessarium; et ita ex necessitate producit res.

16. Præterea, voluntas Dei est determinata ad unum, scilicet ad bonum. Sed natura propter hoc ex necessitate operatur, quia est determinata ad unum. Ergo et voluntas divina ex necessitate operatur creaturas.

17. Præterea, Pater virtute naturæ suæ est principium Filii et Spiritus sancti, ut Hilarius dicit (in lib. de Synodis, a medio illius). Sed eadem natura quæ est in Patre et Filio, est etiam in Spiritu sancto. Ergo eadem ratione ipse Spiritus sanctus est principium natu-

raliter. Sed non est principium nisi creaturæ. Ergo creatura naturaliter procedit a Deo.

18. Præterea, effectus procedit a causa agente. Ergo agens non comparatur ad effectum nisi per hoc quod comparatur ad actionem vel operationem. Sed comparatio operationis vel actionis divinæ ad ipsum est naturalis, cum actio Dei sit sua essentia. Ergo similiter ad effectum comparatur naturaliter producendo ipsum.

19. Præterea, a per se bonum non fit aliquid nisi bonum et bene. Ergo et a per se necessario non fit aliquid nisi necessarium et necessario. Sed Deus est hujusmodi. Ergo omnia procedunt ab ipso ex necessitate.

20. Præterea, cum id quod est per se, sit prius eo quod est per aliud, oportet primum agens agere per suam essentiam. Sed sua essentia et sua natura idem est. Ergo agit per naturam suam; et ita naturaliter creaturæ ab eo procedunt.

Sed contra est quod Hilarius dicit (in lib. de Synodis, aliquantulum a medio illius): *Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit;* et ibidem: *Tales sunt creaturæ quales Deus eas esse voluit.* Ergo Deus producit creaturas per voluntatem, non per naturæ necessitatem.

Præterea, Augustinus in XII Confess. (æquivalenter cap. VII), ad Deum loquens, ait: *Duo fecisti, Domine: unum prope te, scilicet Angelum, et aliud prope nihil, scilicet materiam.* Neutrum tamen est de natura tua: quia neutrum est quod tu es. Sed Filius pro tanto naturaliter a Patre procedit, quia eandem habet naturam quam Pater, ut Augustinus dicit (lib. XV de Trinit., c. XIV). Ergo creatura non procedit a Deo naturaliter.

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio tenendum est quod Deus ex libero arbitrio suæ voluntatis creaturas in esse produxit nulla naturali necessitate. Quod potest esse manifestum ad præsens quatuor rationibus. Quarum prima est, quod oportet dicere universum aliquem finem habere: alias omnia in universo casu acciderent; nisi forte diceretur, quod primæ creaturæ non sunt propter finem, sed ex naturali necessitate; posteriores vero creaturæ sunt propter finem; sicut et Democritus po-

nebat cœlestia corpora esse a casu facta, inferiora vero a causis determinatis, quod improbat in II Phys. (text. 44 et 45), per hoc quod ea quæ sunt nobiliora, non possunt esse minus ordinata quam indigniora. Necesse est igitur dicere, quod in productione creaturarum a Deo sit aliquis finis intentus. Invenitur autem agere propter finem et voluntas et natura; sed aliter et aliter. Natura enim, cum non cognoscat nec finem nec rationem finis, nec habitudinem ejus, quod est ad finem in finem, non potest sibi præstitueret finem, nec se in finem movere aut ordinare vel dirigere; quod quidem competit agenti per voluntatem, cujus est intelligere et finem et omnia prædicta. Unde agens per voluntatem sic agit propter finem, quod præstituit sibi finem, et seipsum quodammodo in finem movet, suas actiones in ipsum ordinando. Natura vero tendit in finem sicut mota et directa ab alio intelligente et volente, sicut patet in sagitta, quæ tendit in signum determinatum propter directionem sagittantis; et per hunc modum a Philosophis dicitur, quod opus naturæ est opus intelligentiæ. Semper autem quod est per aliud, est posterius eo quod est per se. Unde oportet quod primum ordinans in finem, hoc faciat per voluntatem; et ita Deus per voluntatem creaturas in esse produxit, non per naturam. Nec est instantia de Filio, quod naturaliter procedit a Patre, cujus generatio creationem præcedit: quia Filius non procedit ut ad finem ordinatus, sed ut omnium finis. Secunda vero ratio est, quia natura est determinata ad unum. Cum autem omne agens sibi simile producat, oportet quod natura ad illam similitudinem tendat producendam quæ est determinate in uno. Cum autem æqualitas ab unitate causetur, inæqualitas vero ex multitudine quæ vario modo se habet (ratione cujus non est aliquid alteri æquale nisi uno modo, inæquale vero secundum multos gradus) natura semper facit sibi æquale, nisi sit propter defectum virtutis activæ, vel receptivæ sive passivæ. Defectus autem passivæ potentiæ Deo non præjudicat, cum ipse materiam non requirat; nec iterum virtus sua est deficiens, sed infinita. Unde hoc solum ab eo procedit naturaliter quod est sibi æquale, scilicet Fi-

lius. Creatura vero, quæ est inæqualis, non naturaliter, sed per voluntatem procedit; sunt enim multi gradus inæqualitatis. Nec potest dici quod divina virtus ad unum determinetur tantum, cum sit infinita. Unde cum divina virtus se extendat ad diversos gradus inæqualitatis in creaturis constituendos; quod in hoc gradu determinato creaturam constituit, ex arbitrio voluntatis fuit, non ex naturali necessitate.

Tertia ratio est, quia cum omne agens agat sibi simile aliquo modo, oportet quod effectus in sua causa aliquo modo præexistat. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est; unde cum ipse Deus sit intellectus, creaturæ in ipso intelligibiliter præexistunt propter quod dicitur Joan. cap. 1, 3: *Quod factum est, in ipso vita erat.* Quod autem est in intellectu, non proceditur nisi mediante voluntate: voluntas enim est executrix intellectus, et intelligibile voluntatem movet; et ita oportet quod res creatæ a Deo processerint; per voluntatem. Quarta ratio est, quia, secundum Philosophum (in IX Metaph., text. 16), duplex est actio: quædam quæ consistit in ipso agente, et est perfectio et actus agentis, ut intelligere, velle, et hujusmodi: quædam vero quæ egreditur ab agente in patientem extrinsecum et est perfectio et actus patientis, sicut calefacere, movere et hujusmodi. Actio autem Dei non potest intelligi ad modum hujusmodi secundæ actionis, eo quod, cum actio sua sit ejus essentia, non egreditur extra ipsum: unde oportet quod intelligatur ad modum primæ actionis quæ non est nisi in intelligente et volente, vel etiam sentiente; quod etiam in Deum non cadit: quia actio sensus licet non tendat in aliquid extrinsecum, est tamen ab actione extrinseci. Per hoc igitur Deus agit quidquid extra se agit, quod intelligit et vult. Nec hoc generationi Filii præjudicat quæ est naturalis, quia hujusmodi generatio non intelligitur terminari ad aliquid quod sit extra divinam essentiam. Necessarium est igitur dicere omnem creaturam a Deo processisse per voluntatem, et non per necessitatem naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo Dionysii est intelligenda quantum ad universitatem diffusionis; sol-

enim in omnia corpora radios effundit, non discernendo unum ab alio, et similiter divina bonitas. Non autem intelligitur quantum ad privationem voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod ex perfectione divinæ naturæ est quod virtute naturæ divinæ, ipsius naturæ similitudo creaturis communicetur, non tamen hæc communicatio fit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod natura non subjacet voluntati in his quæ sunt intima rei, sed quantum ad ea quæ sunt extra rem, nihil prohibet naturam subijci voluntati; unde et in motu locali in animalibus natura musculorum et nervorum subjacet appetitui imperanti; unde nec est inconveniens, si virtute naturæ divinæ, creaturæ producantur in esse secundum arbitrium divinæ voluntatis.

Ad quintum dicendum, quod bonum est proprium objectum voluntatis; unde bonitas Dei, in quantum est ab ipso volita et amata, mediante voluntate est creaturæ causa.

Ad sextum dicendum, quod licet voluntas et natura, prout in Deo sunt, sint, secundum rem, idem, differunt tamen ratione, secundum quod per ea diversimode designatur respectus ad creaturam; natura enim importat respectum ad aliquid unum determinate, non autem voluntas.

Ad septimum dicendum, quod non est ex immobilitate naturæ solum quod aliquid ex necessitate producit, sed ex ejus determinatione ad unum quæ non competit divinæ voluntati, licet in ea sit immobilitas summa.

Ad octavum dicendum, quod licet operatio Dei naturaliter ei competat, cum sit ejus natura vel essentia, effectus tamen creaturæ operationem consequitur, quæ per modum intelligendi consideratur, ut principium voluntatis, sicut et effectus calefactionis sequitur secundum modum caloris.

Ad nonum dicendum, quod licet Deus sit infinitus, est tamen finis ad quem omnia ordinantur. Non enim est infinitus privative, sicut finitum est passio quantitatis quæ nata est habere finem; hoc enim modo finis neque infinitus, neque finitus est. Dicitur autem infinitus negative, quia nullo modo finitur.

Ad decimum dicendum, quod licet Deus operetur in quantum est bonus, et bonitas ei necessario insit, non tamen sequitur quod de necessitate operetur. Bonitas enim mediante voluntate operatur, in quantum est ejus objectum vel finis; voluntas autem non necessario se habet ad ea quæ sunt ad finem; licet respectu ultimi finis necessitatem habeat.

Ad undecimum dicendum, quod quantum ad id quod in ipso Deo est, non potest attendi aliqua possibilitas, sed sola necessitas naturalis et absoluta; respectu vero creaturæ potest ibi considerari possibilitas, non secundum potentiam passivam, sed secundum potentiam activam, quæ non limitatur ad unum.

Ad duodecimum dicendum, quod si Deus hoc modo suam bonitatem negaret quod aliquid contra suam bonitatem faceret, vel in quo sua bonitas non exprimeretur, sequeretur per impossibile quod negaret se ipsum. Non autem hoc sequeretur, si etiam nulli bonitatem suam communicaret. Sux enim bonitati nihil deperiret, si communicata non esset.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet ipsum Verbum Dei naturaliter a Patre oriatur, non tamen oportet quod creaturæ naturaliter procedant a Deo. Hoc autem modo Pater verbo suo creaturas dicit sicut in ipso Patre sunt; in quo quidem sunt non ut per necessitatem producendæ, sed per voluntatem.

Ad decimumquartum dicendum, quod communicatio bonitatis non est ultimus finis, sed ipsa divina bonitas, ex cujus amore est quod Deus eam communicare vult; non enim agit propter suam bonitatem quasi appetens quod non habet, sed quasi volens communicare quod habet: quia agit non ex appetitu finis, sed ex amore finis.

Ad decimumquintum dicendum, quod sicut in Deo nihil est nisi bonum, ita in eo nihil est nisi necessarium. Non tamen oportet quod quidquid est ab eo, procedat per necessitatem.

Ad decimumsextum dicendum, quod voluntas Dei, sicut dictum est, in corp. art., naturaliter fertur in suam bonitatem; unde non potest velle nisi id quod est ei conveniens, scilicet bonum; non tamen determinatur ad hoc vel illud

bonum; et ideo non oportet quod bona quæ sunt, ab eo procedant per necessitatem.

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet eadem natura sit Patris et Filii et Spiritus sancti, non tamen eundem modum existendi habet in tribus, et dico modum existendi secundum relationem. In Patre enim est ut non accepta ab alio, in Filio vero est ut a Patre accepta; unde non oportet quod quidquid convenit Patri virtute naturæ suæ, conveniat Filio vel Spiritui sancto.

Ad decimumoctavum dicendum, quod effectus sequitur ab actione secundum modum principii agendi; unde cum per modum intelligendi, actionis divinæ principium, prout respicit creaturam, consideretur divina voluntas quæ ad creaturam non habet necessariam habitudinem, non oportet quod creatura procedat a Deo per necessitatem naturæ, licet ipsa actio sit Dei essentia vel natura.

Ad decimumnonum dicendum, quod creatura assimilatur Deo quantum ad generales condiciones, non autem quantum ad modum participandi. Alio enim modo esse, est in Deo et in creatura, et similiter bonitas. Unde licet a primo bono sint omnia bona, et a primo ente sint omnia entia, non tamen a summo bono sunt omnia summe bona, nec ab ente necessario sunt omnia per necessitatem.

Ad vicesimum dicendum, quod voluntas Dei est ejus essentia; unde hoc quod agit per voluntatem non removet quin per essentiam suam agat. Non enim est voluntas Dei aliqua intentio addita divinæ essentiæ, sed ipsa essentia.

**ART. XVI. — UTRUM AB UNO PRIMO POSSIT PROCEDERE MULTITUDO.**

(2 p. quæst. 47, art. 1; et 2, cont. Gent. a cap. 39 usque ad 45, et 3, cap. 97).

1. Sextodecimo quæritur utrum ab uno primo possit procedere multitudo. Et videtur quod non. Sicuti enim Deus est per se bonum, et per consequens summum bonum; ita est per se et summe unum. Sed ab eo in quantum est bonum, non potest procedere nisi bonum. Ergo nec ab eo procedere potest nisi unum.

2. Præterea, sicut bonum convertitur cum ente, ita et unum. Sed in his quæ sunt entia, oportet attendi assimilationem creaturæ ad Deum, ut supra, art.

præced., dictum est. Ergo sicut in bonitate, ita et in unitate oportet Deo creaturam assimilari, ut scilicet sit una ab uno.

3. Præterea, sicut bonum et malum opponuntur privative, si communiter accipiantur, licet sint contraria, prout sunt habituum differentiæ; ita unum et multa opponuntur privative, ut patet in X Metaph. (com. 9). Sed malitiam nullo modo dicimus a Deo procedere, sed ex defectu causarum secundarum eam incidere. Ergo nec debet poni quod multitudinis Deus sit causa.

4. Præterea, oportet proportionaliter accipere causas et causata, quia videlicet singularia sunt causa singularium, et universalia universalium, ut patet per Philosophum (II Physic., com. 38). Sed Deus est causa maxime universalis. Ergo suus proprius effectus est effectus maxime universalis, scilicet esse. Sed ex hoc quod res habent esse non est multitudo, cum multitudinis sit causa diversitas vel differentia. In esse vero omnia conveniunt. Ergo multitudo non est a Deo; sed ex causis secundis, ex quibus causantur particulares rerum condiciones, secundum quasi etiam differunt.

5. Præterea, uniuscujusque effectus est aliquam propriam causam accipere. Sed impossibile est unum esse proprium multorum. Ergo impossibile est quod unum sit causa multitudinis.

6. Sed dices, quod hoc tenet in causis naturalibus, non in causis voluntariis. — Sed contra, artifex est causa artificii per voluntatem. Procedit autem artificiatum ab artifice secundum propriam formam illius artificii, quæ est in artifice. Ergo etiam in voluntariis effectus quilibet requirit propriam causam.

7. Præterea, oportet esse conformitatem inter causam et effectum. Sed Deus est omnino unus et simplex. Ergo in creatura, quæ est ejus effectus, nec multitudo nec compositio debet inveniri.

8. Præterea, diversorum agentium non potest esse idem effectus immediate. Sed sicut causa appropriatur effectui, ita effectus causæ. Ergo nec ejusdem causæ possunt esse plures immediate effectus; et sic idem quod prius.

9. Præterea, in Deo est eadem potentia generandi, spirandi et creandi. Sed

potentia generandi non est nisi ad unum, similiter nec potentia spirandi: quia in Trinitate non potest esse nisi unus Filius et unus Spiritus sanctus. Ergo et potentia creandi terminatur tantum ad unum.

10. Sed dices, quod universitas creaturarum est quodammodo unum secundum ordinem. — Sed contra, effectum oportet assimilari causæ. Sed unitas Dei non est unitas ordinis, quia in Deo non est prius nec posterius, nec superius et inferius. Ergo non sufficit unitas ordinis ad hoc quod ab uno Deo plura possint educi.

11. Præterea, unius simplicis non est nisi una actio. Sed ab una actione non est nisi unus effectus. Ergo ab uno simplici non potest procedere nisi unus effectus.

12. Præterea, creatura procedit a Deo, non solum sicut effectus a causa efficiente, sed etiam sicut exemplatum ab exemplari. Sed unius exemplati est unum exemplar proprium. Ergo a Deo non potest procedere nisi una creatura.

13. Præterea, Deus est causa rerum per intellectum. Agens autem per intellectum agit per formam sui intellectus. Cum igitur in divino intellectu non sit nisi una forma, videtur quod ab eo non possit procedere nisi una creatura.

14. Sed dices, quod licet forma divini intellectus sit una secundum rem, quæ est ejus essentia, tamen attenditur ibi quædam pluralitas secundum diversos respectus ad creaturas diversas; et sic est ibi pluralitas rationis. — Sed contra, aut isti respectus plures sunt in intellectu divino, aut sunt solum in ratione nostra. Si primo modo, ergo sequitur quod in intellectu divino erit pluralitas et non summa simplicitas. Si secundo modo, sequitur quod Deus non producat creaturas diversas nisi mediante ratione nostra: ex quo oportet quod diversas creaturas producat per diversos respectus ad creaturas qui non sunt nisi in ratione nostra; et sic habetur propositum, scilicet quod a Deo immediate non procedat multitudo.

15. Præterea, Deus per apprehensionem intellectus sui res in esse producit. Sed in eo non est nisi una apprehensio: quia suus intellectus est ejus essentia, quæ est una. Ergo non producit nisi unam creaturam.

16. Præterea, illud quod non habet esse nisi in ratione, non est creatum a Deo: quia hujusmodi videntur esse quædam vana, ut chimæra, et hujusmodi. Sed similitudo non est nisi in ratione: significatur enim per abstractionem a multis quod in rerum natura non invenitur. Ergo Deus non est causa multitudinis.

17. Præterea, secundum Platonem (in Timæo), optimi est optima adducere. Sed optimum non potest esse nisi unum. Cum igitur Deus sit optimus, ab eo non potest produci nisi unum.

18. Præterea, unusquisque agens propter finem, facit effectum suum propinquiorem fini quantum potest. Sed Deus producendo creaturam ordinat eam in finem. Ergo facit eam propinquissimam fini quantum potest. Sed hoc non potest nisi uno modo fieri. Ergo Deus non producit nisi unam creaturam.

19. Præterea, injustum est quod aliquis inæqualia aliquibus tribuat, nisi aliqua inæqualitate circa eos præcedente, vel meritorum, vel quarumcumque conditionum diversarum. Sed operationem divinam non præcedit aliqua diversitas; alias ipse non esset prima causa omnium. Ergo in prima rerum creatione non dedit creaturis inæqualia dona. Sed diversitas creaturarum et multitudo attenditur secundum hoc quod plus vel minus recipiunt de donis divinis, ut patet in iv cap. cæl. Hierar. Ergo in prima rerum creatione Deus multitudinem non produxit.

20. Præterea, Deus creaturis communicat suam bonitatem quantum capaces sunt. Sed natura superiorum creaturarum capax fuit hujusmodi perfectionis et dignitatis, ut essent causæ inferiorum creaturarum. Id enim quod est perfectius, potest agere in id quod est eo imperfectius, et communicare ei suam perfectionem. Ergo videtur quod Deus creaturas inferiores mediantibus superioribus produxit; et ita ipse immediate non produxit nisi unam creaturam aliis superiorem, quæcumque sit illa.

21. Præterea, quanto aliquæ formæ sunt magis immaterialiores, tanto sunt magis activæ, utpote magis a potentia separatæ; unumquodque enim agit secundum quod est in actu, non secundum quod est in potentia. Sed formæ

rerum quæ sunt in mente Angeli, sunt magis immateriales quam formæ quæ sunt in rebus naturalibus. Cum ergo formæ naturales sint causæ formarum sibi similium, videtur quod multo fortius formæ quæ sunt in mente Angeli, produxerint formas rerum naturalium sibi similes. Diversitas autem rerum, et per consequens multitudo, est ex forma. Ergo videtur quod multitudo non processerit a Deo nisi mediantibus superioribus creaturis.

22. Præterea, quidquid Deus facit, est unum. Ergo ab eo non est nisi unum; et ita ipse non erit causa multitudinis.

23. Præterea, Deus non intelligit nisi unum: quia nihil intelligit extra se, ut probatur in XII Metaph. (com. 51). Sed ipse est causa rerum per intellectum suum. Ergo ipse non causat nisi unum.

24. Præterea, Anselmus dicit (in Monol. cap. VIII), quod creatura in Deo est creatrix essentia. Sed creatrix essentia est tantum una. Ergo et creatura in Deo est tantum una. Sed hoc modo creatur creatura a Deo secundum quod in ipso præcessit. Ergo a Deo non est nisi una tantum creatura; et sic a Deo non procedit multitudo.

Sed contra est quod dicitur Sapient. cap. XI, 21: *Omnia in numero et pondere et mensura disposuisti, Domine.* Sed numerus non est sine multitudine. Ergo a Deo procedit multitudo.

Præterea, virtus Dei præcedit virtutem cujuslibet alterius rei. Sed unum punctum potest esse principium multarum linearum. Ergo sic Deus, quamvis sit unus, potest esse principium creaturarum multarum.

Præterea, illud quod est proprium uni in quantum est unum, maxime competit ei quod est maxime unum. Sed proprium est unitatis quod sit multitudinis principium. Ergo hoc maxime competit Deo quod est summe unum, quod ab eo multitudo procedat.

Præterea, Boetius dicit in principio Arithmeticæ (cap. II), quod secundum exemplar numeri Deus res in esse produxit. Sed exemplatum exemplari conformatur. Ergo produxit res sub multitudine et numero.

Præterea, in Psal. CIII, 24, dicitur: *Omnia in sapientia fecisti.* Sed cum sapientis sit ordinare, oportet ea quæ per sapientiam fiunt, ordinem habere, et

per consequens multitudinem. Ergo rerum multitudo a Deo processit.

Respondeo dicendum, quod multa non posse procedere ab uno principio immediate et proprie, videtur esse ex determinatione causæ ad effectum, ex qua videtur debitum et necessarium ut si est talis causa, talis effectus proveniat. Causæ autem sunt quatuor; quarum duæ, scilicet materia et efficiens, præcedunt causatum, secundum esse internum; finis vero etsi non secundum esse, tamen secundum intentionem; forma vero neutro modo, secundum quod est forma; quia cum per eam causatum esse habeat, esse ejus simul est cum esse causati; sed in quantum etiam ipsa est finis, præcedit in intentione agentis. Et quamvis forma sit finis operationis, ad quem operatio agentis terminatur, non tamen omnis finis est forma. Est enim aliquis finis intentionis præter finem operationis, ut patet in domo. Nam forma ejus est finis terminans operationem ædificatoris; non tamen ibi terminatur intentio ejus, sed ad ulteriorem finem, quæ est habitatio; ut sic dicatur, quod finis operationis est forma domus, intentionis vero habitatio. Debitum igitur essendi tale causarum non potest esse ex forma in quantum est forma, quia sic concomitatur causatum; sed vel ex virtute causæ efficientis, vel ex materia vel ex fine, sive sit finis intentionis, sive finis operationis. Non potest autem dici in Deo, quod effectus ejus habeat debitum essendi ex materia. Nam cum ipse sit totius esse auctor, nihil quolibet modo esse habens præsupponitur ejus actioni, ut sic ex dispositione materiæ necesse sit dicere talem vel talem ejus esse effectum. Similiter nec ex potentia effectiva. Nam cum ejus activa potentia sit infinita, non terminatur ad unum nisi ad id quod esset æquale sibi, quod nulli effectui competere potest. Unde, si inferiorem sibi effectum producere sit necesse, potentia sua, quantum in se est, non terminatur ad hunc vel illum distantiam gradum, ut sic debitum sit ex ipsa virtute activa talem vel talem effectum produci. Similiter nec ex fine intentionis. Hic enim finis est divina bonitas, cui nihil accrescit ex effectuum productione. Nec iterum per effectus potest totaliter representari vel eis totali-

ter communicari, ut sic possit dici, quod debitum sit talem vel talem Dei effectum esse, ut totaliter divinam bonitatem participet, sed possibile est effectum multis modis eam participare; unde nullius eorum necessitas est ex fine. Sic ex fine necessitas sumitur, quando intentio finis compleri non potest vel omnino, vel inconvenienter, nisi hoc vel illo existente. Relinquitur igitur quod debitum in operibus divinis esse non potest nisi ex forma, quæ est finis operationis. Ipsa enim cum non sit infinita, habet determinata principia, sine quibus esse non potest; et determinatum modum essendi, ut si dicamus, quod supposito quod Deus intendat hominem facere, necessarium est et debitum quod animam rationalem ei conferat et corpus organicum, sine quibus homo esse non potest. Et similiter possumus dicere in universo. Quod enim Deus tale universum constituere voluerit, non est necessarium neque debitum, neque ex fine neque ex potentia efficientis, neque materiæ, ut ostensum est. Sed supposito quod tale universum producere voluerit, necessarium fuit quod tales et tales creaturas produceret, ex quibus talis forma universi consurgeret. Et cum ipsa universi perfectio et multitudinem et diversitatem rerum requirat, quia in una earum inveniri non potest propter recessum a complemento bonitatis primæ; necesse fuit ex suppositione formæ intentæ quod Deus multas creaturas et diversas produceret; quasdam simplices, quasdam compositas; et quasdam corruptibiles, et quasdam incorruptibiles.

Hoc autem quidam philosophi non considerantes, diversimode a veritate deviaverunt. Quidam namque non intelligentes Deum universi esse auctorem, posuerunt materiam non ab alio existentem, et ex ejus necessitate rerum diversitatem produci, vel secundum raritatem vel secundum spissitudinem materiæ res diversificantes, ut antiquissimi naturalium Philosophorum, qui tantum causam materialem perceperunt; vel secundum actionem alicujus causæ efficientis, quæ secundum diversitatem materiæ diversos effectus producebat, sicut Anaxagoras posuit intellectum divinum, qui diversas res producebat, eas a commixtione materiæ segregando, et sicut Empedocles, qui per amicitiam

et litem, secundum diversitatem materiæ diversos effectus vario modo distinctos vel conjunctos ponebat. Quorum falsitas apparet ex duobus. Primo ex hoc quod non ponebant omne esse a primo et summo ente effluere, quod in alia quæstione est ostensum. Secundo, quia secundum eos sequebatur quod partium universi distinctio et earum ordo essent a casu; quia sic necesse erat propter materiæ necessitatem. Alii pluralitatem rerum et modos diversos earum ex necessitate causæ efficientis ponebant, sicut Avicenna (lib. IX Met., cap. iv), et ejus sequaces. Posuit enim, quod primum ens, in quantum intelligit se ipsum, producit unum tantum causatum, quod est intelligentia prima, quam necesse erat a simplicitate primi entis deficere, utpote in quantum potentialitas incepit admisceri actui, in quantum esse recipiens ab alio non est suum esse, sed quodammodo potentia ad illud. Et sic in quantum intelligit primum ens, procedit ab ea alia intelligentia ea inferior, in quantum vero intelligit potentiam suam procedit ab ea corpus cæli, quod movet; in quantum vero intelligit actum suum, procedit ab ea anima cæli primi; et sic consequenter multiplicantur per multa media res diversæ. Sed hæc etiam positio stare non potest. Primo, quia ponit potentiam divinam terminari ad unum effectum, qui est intelligentia prima. Secundo, quia ponit alias substantias præter Deum esse aliarum creatrices, quod esse impossibile in alia quæstione, art. 4, ostensum est. Sequitur etiam ad hanc positionem, sicut et ad primas, quod decor ordinis universi sit casualis, ex quo rerum diversitatem non adscribit intentioni finis, sed terminationi potentiarum activarum ad suos effectus.

Alii vero circa debitum causæ finalis erraverunt, sicut Plato, et ejus sequaces. Posuit enim quod bonitati Dei ab eo intellectæ et amatæ debitum esse tale universam producere, ut sic optimus optimum produceret. Quod quidem potest esse verum, si solum quantum ad ea quæ sunt respiciamus; non autem si respiciamus ad ea quæ esse possunt. Hoc enim universum est optimum eorum quæ sunt; et quod sit sic optimum, ex summa Dei bonitate habet. Non ta-

men bonitas Dei est ita obligata huic universo, quin melius vel minus bonum aliud universum facere potuisset.

Quidam etiam debitum causæ formalis non attendentes, sed solum debitum divinæ bonitatis, erraverunt, sicut Manichæi; qui cum considerarent Deum esse optimum, crediderunt a Deo esse tantum illas creaturas quæ inter alias sunt optimæ, scilicet spirituales et incorruptibiles; corporalia vero et corruptibilia alteri attribuerunt principio. Ex simili etiam fonte prodiit Origenis error (lib. I Periar., cap. VII et VIII), licet huic contrarius. Consideravit enim Deum esse optimum et justum; unde ab ipso primo fuisse conditas optimas creaturarum solas et æquales existimavit, scilicet rationales creaturas; quibus ex libero arbitrio diversimode operantibus in bonum vel in malum, consecutum esse dicebat ut diversi gradus rerum in universo constituerentur, dicens, illas rationales creaturas quæ ad Deum conversæ sunt, in angelicam dignitatem esse promotas, et secundum diversos ordines, prout magis et minus meruerunt; e contrario vero ceteras rationales quæ per liberum arbitrium peccaverunt, in inferiora dicit esse prolapsas, et corporibus alligatas; quasdam quidem soli, lunæ et stellis, quæ minus peccaverunt; quasdam vero corporibus hominum; quasdam in dæmones esse conversas. Uterque enim error ordinem universi præterire videtur in sua consideratione, considerando tantummodo singulas partes ejus. Ex ipso enim ordine universi potuisset ejus ratio apparere, quod ab uno principio, nulla meritorum differentia præcedente, oportuit diversos gradus creaturarum institui, ad hoc quod universum esset complementum (repræsentante universo per multiplices et varios modos creaturarum quod in divina bonitate simpliciter et indistincte præexistit) sicut et ipsa perfectio domus et humani corporis diversitatem partium requirit. Neutrum autem eorum esset completum si omnes partes unius conditionis existerent; sicut si omnes partes humani corporis essent oculus, aliarum enim partium deessent officia. Et similiter si omnes partes domus essent tectum, domus complementum et finem suum non consequeretur, ut scilicet ab imbribus

et caumatibus defendere posset. Sic igitur dicendum est, quod ab uno primo multitudo et diversitas creaturarum processit, non propter materiæ necessitatem, nec propter potentiæ limitationem, nec propter bonitatem, nec propter bonitatis obligationem; sed ex ordine sapientiæ, ut in diversitate creaturarum perfectio consisteret universi.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus est unus, ita et unum produxit, non solum quia unumquodque in se est unum, sed etiam quia omnia quodammodo sunt unum perfectum, quæ quidem unitas diversitatem partium requirit, ut ostensum est.

Ad secundum dicendum, quod creatura assimilatur Deo in unitate, in quantum unaquæque in se una est, et in quantum omnes unum sunt unitate ordinis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod malitia totaliter in non esse consistit; multitudo autem causatur ex ente. Ipsa enim differentia, per quam entia dividuntur ad invicem, quoddam ens est. Unde Deus non est auctor tendendi ad non esse, sed est omnis esse auctor; non est principium malitiæ sed est principium multitudinis. Sciendum autem, quod duplex est unum; quoddam scilicet quod convertitur cum ente, quod nihil addit supra ens nisi indivisionem; et hoc unum privat multitudinem, in quantum multitudo ex divisione causatur; non quidem multitudinem extrinsecam quam unum constituit sicut pars; sed multitudinem intrinsecam quæ unitati opponitur. Non enim ex hoc quod aliquid dicitur esse unum, negatur quin aliquid sit extra ipsum quod cum eo constituat multitudinem; sed negatur divisio ipsius in multa. Aliud vero unum est quod est principium numeri, quod supra rationem entis addit mensurationem; et hujus unius multitudo est privatio, quia numerus fit per divisionem continui. Nec tamen multitudo privat unitatem totaliter, cum diviso toto adhuc remaneat pars indivisa; sed removet unitatem totius. Sed malitia, quantum est in se, removet bonitatem, nullo modo eam constituens, nec ab ea constituta.

Ad quartum dicendum, quod ens alio modo se habet ad ea quæ sub ente continentur, et alio modo animal vel quod-



libet aliud genus ad species suas. Species enim addit supra genus, ut homo supra animal, differentiam aliquam quæ est extra essentiam generis. Animal enim nominat tantum naturam sensibilem, in qua rationale non continetur; sed ea quæ continentur sub ente, non addunt aliquid supra ens quod sit extra essentiam ejus; unde non oportet quod illud quod est causa animalis in quantum est animal, sit causa rationalis in quantum hujusmodi. Oportet autem illud quod est causa entis in quantum est ens, esse causam omnium differentiarum entis, et per consequens totius multitudinis entium.

Ad quintum dicendum, quod appropriatio causæ ad effectum attenditur secundum assimilationem effectus ad causam. Assimilatio autem creaturæ ad Deum attenditur secundum hoc quod creatura implet id quod de ipsa est in intellectu et voluntate Dei; sicut artificata simulantur artifici in quantum in eis exprimitur forma artis, et ostenditur voluntas artificis de eorum constitutione. Nam sicut res naturalis agit per formam suam, ita artifex per suum intellectum et voluntatem. Sic igitur Deus propria causa est uniuscujusque creaturæ, in quantum intelligit et vult unumquamque creaturam esse. Quod autem dicitur idem non posse esse plurimum proprium, intelligendum est quando fit propriatio per adæquationem; quod in proposito non contingit.

Ad sextum dicendum, quod solutio patet ex dictis.

Ad septimum dicendum, quod licet sit quædam similitudo creaturæ ad Deum, non tamen adæquatio; unde non oportet, si unitas Dei caret omni multitudine et compositione, quod propter hoc oporteat talem esse creaturæ unitatem.

Ad octavum dicendum, quod licet effectus non possit excedere causam suam, tamen causa potest excedere effectum; et ideo licet ab una causa possint procedere plures effectus, tamen non potest unus effectus a pluribus causis immediate procedere.

Ad nonum dicendum, quod licet eadem sit potentia in Deo generandi et creandi secundum rem, non tamen idem respectus in utraque connotatur: sed potentia generandi connotat respectum

ad id quod procedit per naturam; et ideo oportet tantum unum esse; sed potentia creandi importat respectum ad id quod procedit per voluntatem; unde non oportet quod sit unum.

Ad decimum dicendum, quod non oportet, sicut dictum est, uniusmodi unitatem esse in creatura et in Deo; licet creatura Deum in unitate imitetur.

Ad decimumprimum dicendum, quod quamvis actio Dei sit una et simplex, quia est ejus essentia; non tamen oportet quod sit unus tantum effectus, sed multi; quia ex actione divina procedit effectus secundum ordinem sapientiæ et arbitrium voluntatis.

Ad decimumsecundum dicendum quod quando exemplatum perfecte repræsentat exemplar, ab uno exemplari non est nisi unum exemplatum, nisi per accidens, in quantum exemplata materialiter distinguuntur. Creaturæ vero non perfecte imitantur suum exemplar. Unde diversimode possunt ipsum imitari, et sic esse diversa exemplata. Perfectus autem modus imitandi est unus tantum: et propter hoc Filius, qui perfecte imitatur Patrem, non potest esse nisi unus.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet forma intellectus divini sit una tantum secundum rem, est tamen multiplex ratione secundum diversos respectus ad creaturam, prout scilicet intelliguntur creaturæ diversimode formam divini intellectus imitari.

Ad decimumquartum dicendum, quod isti diversi respectus ad creaturam non solum sunt in intellectu nostro, sed etiam in intellectu divino. Nec tamen diversa aliqua sunt in intellectu divino, in quibus Deus intelligat; quia intelligit tantum uno, quod est sua essentia; sed sunt ibi multa, ut ab ipso intellecta. Sicut enim nos intelligimus quod creatura potest Deum multipliciter imitari, ita et Deus hoc intelligit; et per consequens intelligit diversos respectus creaturæ ad Deum.

Ad decimumquintum dicendum, quod sicut Deus uno intelligit omnia, ita etiam et per unam apprehensionem. Nam actum intellectus oportet esse unum vel multos, secundum unitatem vel multitudinem principii quo intelligitur.

Ad decimumsextum dicendum, quod

licet multitudo præter multa, non sit nisi in ratione; multitudo tamen in multis est etiam in rerum natura: sicut etiam animal commune non est nisi in ratione, natura tamen animalis est in singularibus: et propter hoc multitudinem et animalis naturam oportet reducere in Deum, sicut in causam.

Ad decimumseptimum dicendum, quod universum quod est a Deo productum, est optimum respectu eorum quæ sunt, non tamen respectu eorum quæ Deus facere potest.

Ad decimumoctavum dicendum, quod ratio illa tenet quando id quod est ad finem potest totaliter et perfecte consequi finem per modum adæquationis; quod in proposito non contingit.

Ad decimumnonum dicendum, quod illa ratio est Origenis (I Periar. cap. VII et VIII), nec habet magnam efficaciam. Non enim est contra justitiam quod inæqualia æqualibus dentur nisi quando alicui redditur debitum; quod in prima rerum creatione non potest dici. Quod enim ex propria liberalitate datur, potest dari plus vel minus secundum arbitrium dantis, et secundum quod ejus sapientia requirit.

Ad vicesimum dicendum, quod licet creaturæ aliæ sint Angelo inferiores, tamen earum productio requirit infinitam virtutem producentis, in quantum per creationem producuntur in esse, utpote non ex præjacenti materia factæ. Et ideo omnes creaturæ, quæ non sunt factæ ex præjacenti materia, oportet dicere immediate a Deo esse creatas.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod cum creatio terminetur ad esse tamquam ad proprium effectum, impossibile est dicere, ea quæ a Deo creantur, ab Angelis formas habere, cum omne esse sit a forma.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod licet quidquid Deus facit, in se sit unum, tamen hæc unitas, ut dictum est, non removet omnem multitudinem, sed manet illa cujus unum est pars.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod verbum Philosophi, cum dicit quod Deus nihil intelligit extra se, non est intelligendum quasi Deus ea quæ sunt extra ipsum non intelligat; sed quia illa etiam quæ extra ipsum sunt, non extra se, sed in se intuetur, quia per essentiam suam omnia alia cognoscit.

Ad vicesimumquartum dicendum, quod creatura dicitur esse in Deo dupliciter. Uno modo sicut in causa gubernante et conservante esse creaturæ; et sic præsupponitur esse creaturæ distinctum a Creatore ad hoc quod creatura a Deo esse dicatur. Non enim intelligitur creatura conservari in esse nisi secundum quod jam habet esse in propria natura, secundum quod esse creaturæ a Deo distinguitur. Unde creatura hoc modo in Deo existens non est creatrix essentia. Alio modo dicitur creatura esse in Deo sicut in virtute causæ agentis, vel sicut in cognoscente; et sic creatura in Deo est ipsa essentia divina, sicut dicitur Joannis I, 3: *Quod factum est in ipso vita erat.* Quamvis autem hoc modo creatura in Deo existens sit divina essentia, non tamen per istum modum est ibi una tantum creatura, sed multæ. Nam essentia Dei est sufficiens medium ad cognoscendum diversas creaturas, et sufficiens virtus ad eas producendas.

#### ART. XVII. — UTRUM MUNDUS SEMPER FUERIT.

(1 p., qu. 49, art. 1; et 1, dist. 1. qu. 1, art. 3; et 2 cont. Gent., cap. 34, et 37.)

1. Decimoseptimo quæritur, utrum mundus semper fuerit. Et videtur quod sic. Quia proprium semper consequitur id cujus est proprium. Sed, sicut dicit Dionysius (IV cap. cæl. Hierar.), proprium est divinæ bonitatis ad communicationem sui ea quæ sunt vocare; quod quidem fit creaturas producendo. Cum ergo divina bonitas semper fuerit, videtur quod semper creaturas in esse produxerit; et ita videtur quod semper fuerit mundus.

2. Præterea, Deus non denegavit alicui creaturæ id cujus est capax secundum suam naturam. Sed aliquæ creaturæ sunt quarum natura est capax ut semper fuerit; sicut cælum. Ergo videtur quod hoc fuerit cælo collatum ut semper esset. Sed cælo existente oportet ponere alias creaturas esse, sicut probat Philosophus, in II de Cælo et mundo (com. 8). Ergo videtur quod mundus fuerit semper. Probatio mediæ. Omne quod est incorruptibile, habet virtutem ut sit semper; quia si haberet virtutem ut esset aliquo tempore determinato tantum, non posset esse

semper; et ita non esset incorruptibile. Cælo autem est incorruptibile. Ergo habet naturam quod sit semper.

3. Sed dicendum, quod cælum non est simpliciter incorruptibile; decideret enim in nihilum, nisi per virtutem Dei contineretur in esse. — Sed contra, non est reputandum aliquid esse possibile vel contingens, propter hoc quod ejus destructio sequitur ex destructione consequentis; licet enim hominem esse animal sit necessarium, tamen destructio ejus sequitur ad destructionem hujus consequentis hominem esse substantiam. Non ergo videtur quod propter hoc possit dici cælum esse corruptibile, quia ejus non esse sequitur ad aliquam positionem qua ponitur Deus suam continentiam subtrahere creaturis.

4. Præterea, sicut Avicenna probat in sua *Metaphys.* (lib. IX, cap. iv), quilibet effectus in comparatione ad suam causam est necessarius; quia si posita causa non necessario sequitur effectus, adhuc posita causa possibile erit effectum esse vel non esse; quod autem est in potentia, non reducitur in actum nisi per id quod est actu; unde oportebit quod præter causam prædictam sit aliqua alia causa quæ faciat effectum prodire in actum ex potentia qua possibile erat ipsum esse vel non esse posita causa. Ex quo potest accipi, quod posita causa sufficienti necesse est ipsum poni. Sed Deus est causa sufficiens mundi. Cum ergo Deus fuerit semper, et mundus fuit semper.

5. Præterea, omne quod est ante tempus, est æternum; ævum enim non est ante tempus, sed incepit simul cum tempore. Sed mundus fuit ante tempus: fuit enim creatus in primo instanti temporis, quod constat esse ante tempus; dicitur enim Genes. 1: *In principio creavit Deus cælum et terram* (Glossa interlinearis), *id est in principio temporis*. Ergo mundus fuit ab æterno.

6. Præterea, idem manens idem, semper facit idem, nisi impediatur. Sed Deus semper idem manet, sicut in Ps. ci, 28, legitur: *Tu autem idem ipse es*. Cum igitur in sua actione impediri non possit propter infinitatem suæ potentiae, videtur quod semper idem faciat. Et ita, cum aliquando mundum produxerit, videtur quod etiam semper ab æterno produxerit.

7. Præterea, sicut homo necessario vult suam beatitudinem, ita Deus necessario vult suam bonitatem et quod ad eam pertinet. Sed ad bonitatem divinam pertinet productio creaturarum in esse. Ergo hoc Deus necessitate vult; et ita videtur quod ab æterno producere creaturas voluerit, sicut voluit ab æterno bonitatem suam esse.

8. Sed dicendum, quod ad bonitatem Dei pertinet quod creaturæ producantur in esse, non autem quod producantur in esse ab æterno. Sed contra, majoris liberalitatis est aliquid citius dare quam tardius. Sed liberalitas divinæ bonitatis est infinita. Ergo videtur quod ab æterno esse creaturis dederit.

9. Præterea, Augustinus dicit (VIII Confess., cap. ix): *Illud dico te velle quod facis si potes*. Sed Deus ab æterno voluit mundum producere; alias fuisset mutatus, si accessisset ei nova voluntas mundi creandi. Cum ergo nulla impotentia ei conveniat, videtur quod ab æterno mundum produxerit.

10. Præterea, si mundus non semper fuit; antequam mundus esset, aut erat possibile ipsum esse, aut non. Si non erat possibile, ergo impossibile erat ipsum esse, et necesse non esse; et sic nunquam fuisset in esse productus. Si autem possibile erat cum esse, ergo erat aliqua potentia respectu ipsius; et ita erat aliquod subjectum sive materia, cum potentia non nisi in subjecto esse possit. Sed si fuit materia, fuit et forma; cum materia non possit omnino esse a forma denudata. Ergo fuit aliquod corpus compositum ex materia et forma, et ex consequenti fuit totum universum.

11. Præterea, omne quod fit actu postquam fuit possibile fieri, educitur de potentia in actum. Si ergo mundum fuit possibile fieri, antequam esset, oportet dicere mundum eductum esse de potentia in actum; et ita materiam præcessisse, et fuisse æternam: ex quo sequitur idem quod prius.

12. Præterea, omne agens quod de novo incipit agere, movetur de potentia in actum. Sed hoc Deo non potest competere, cum ipse sit omnino immobilis. Ergo videtur quod ipse non incepit de novo agere, sed quod ab æterno mundum produxerit.

13. Præterea, agens per voluntatem,

si incipit facere quod prius volebat, cum antea non fecisset, oportet ponere aliquid esse nunc inducens ipsum ad agendum, quod prius non inducebat; quod est quodammodo expergefaciens ipsum. Sed non potest dici quod aliquid aliud fuerit præter Deum ante mundum, quod de novo eum induxerit ad agendum. Cum ergo ab æterno voluerit mundum facere (alias voluntati ejus aliquid accrevisset), videtur quod ab æterno fecerit.

14. Præterea, nihil movet voluntatem divinam ad agendum nisi bonitas ejus. Sed bonitas divina semper eodem modo se habet. Ergo et voluntas Dei semper se habet ad productionem creaturarum; et ita ab æterno creaturas produxit.

15. Præterea, illud quod est semper in principio et in fine sui nunquam incipit nec desinit: quia unaquæque res est post sui principium et ante sui finem. Sed tempus semper est in sui principio et in sui fine; nihil enim est temporis nisi instans, quod est finis præteriti et principium futuri. Ergo tempus nunquam incipit nec desinit, sed semper est; et per consequens motus semper, et mobile semper, et totus mundus; tempus enim non est sine motu, nec motus sine mobili, nec mobile sine mundo.

16. Sed dicendum, quod primum instans temporis non est finis præteriti, nec ultimum principium futuri. — Sed contra, *nunc* temporis semper consideratur ut fluens, et in hoc differt a *nunc* æternitatis. Sed quod fuit, ab alio in aliud fuit. Ergo oportet omne *nunc* a priori *nunc* in posterius fluere. Ergo impossibile est esse aliquid primum vel ultimum *nunc*.

17. Præterea, motus sequitur mobile, et tempus sequitur motum. Sed primum mobile, cum sit circulare, non habet principium neque finem: quia in circulo non est accipere principium et finem in actu. Ergo neque motus neque tempus habent principium: et sic idem quod prius.

18. Sed dicendum, quod licet ipsum corpus circulare non habeat principium magnitudinis, habet tamen principium durationis. — Sed contra, duratio motus sequitur mensuram magnitudinis: quia, secundum Philosophum, quanta est magnitudo, tautus est et motus, et

tantum tempus. Si ergo in magnitudine corporis circularis non est aliquod principium, nec in magnitudine motus et temporis erit principium, et per consequens nec in eorum duratione, cum eorum duratio, et præcipue temporis, sit eorum magnitudo.

19. Præterea, Deus est causa rerum per scientiam suam. Scientia autem relative dicitur ad scibile. Cum igitur relativa sint simul natura, et scientia Dei sit æterna, videtur quod res sint ab ipso ab æterno productæ.

20. Præterea, aut Deus præcedit mundum natura tantum, aut duratione. Si natura tantum, sicut causa effectum sibi coævum, videtur quod cum Deus fuerit ab æterno, et creaturæ fuerint ab æterno. Si autem præcedit mundum duratione, ergo est accipere aliquam durationem priorem duratione mundi, quæ se habet ad durationem mundi ut prius ad posterius. Sed duratio quæ habet prius et posterius est tempus. Ergo ante mundum fuit tempus, et per consequens motus et mobile; et sic idem quod prius.

21. Præterea, Augustinus dicit (V de Trin., cap. xvi): *Deum ab æterno Dominum non fuisse dicere nolo*. Sed quando cumque fuit Dominus, habuit creaturam sibi subjectam. Ergo non est dicendum, quod creatura non fuerit ab æterno.

22. Præterea, Deus potuit mundum producere antequam produxerit; alias impotens fuisset. Scivit etiam ante producere; alias ignorans esset. Videtur etiam quod voluit, alias invidus fuisset. Ergo videtur quod non inceperit de novo producere creaturas.

23. Præterea, omne quod est finitum, est communicabile creaturæ. Sed æternitas est quoddam finitum; alias nihil posset esse ultra æternitatem: dicitur enim Exod. xv, 18: *Dominus regnavit in æternum et ultra*. Ergo videtur quod creatura fuerit æternitatis capax; et sic conveniens fuit divinæ bonitati quod creaturam ab æterno produxerit.

24. Præterea, omne quod incipit, habet mensuram suæ durationis. Sed tempus non potest habere aliquam mensuram suæ durationis: non enim mensuratur æternitate, quia sic semper fuisset: nec ævo, quia sic in perpetuum duraret; nec tempore, quia nihil est

mensura sui ipsius. Ergo tempus non incipit esse, et ita nec mobile nec mundus.

25. Præterea, si tempus incepit esse, aut incepit esse in tempore, aut in instanti. Sed non incepit esse in instanti, quia in instanti tempus nondum est; nec iterum in tempore, quia sic nihil temporis ante temporis terminum esset; nihil enim rei est antequam res esse incipiat. Ergo tempus non incepit esse: et sic idem quod prius.

26. Præterea, Deus ab æterno fuit causa rerum: alias oporteret dicere, quod prius fuit causa in potentia, et postea in actu; et sic esset aliquid prius quod reduceret ipsum de potentia in actum, quod est impossibile. Nihil autem est causa, nisi causatum habeat. Ergo mundus fuit a Deo ab æterno creatus.

27. Præterea, verum et ens convertuntur. Sed multa sunt vera ab æterno; sicut hominem non esse asinum, et mundum futurum esse, et multa similia. Ergo videtur quod multa sunt entia ab æterno; et non solum Deus.

28. Sed dicendum, quod omnia ista sunt vera veritate prima, quæ Deus est. — Sed contra, alia veritas est hujus propositionis, mundum futurum esse, et hujus, hominem non esse asinum: quia posito per impossibile quod una sit falsa, adhuc reliqua erit vera. Sed veritas prima non est alia et alia. Ergo non sunt vera veritate prima.

29. Præterea, secundum Philosophum in prædicamentis (in prædicamento substantiæ, non procul a fine) ex eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est. Si igitur multæ propositiones veræ sint ab æterno, videtur quod res per eas signatæ ab æterno extiterint.

30. Præterea Deo idem est dicere quod facere; unde in Ps. ult., 5: *Dixit, et facta sunt*. Sed dicere Dei est æternum: alias Filius qui est Verbum Patris non esset Patri cœternus. Ergo et facere Dei est æternum, et ita mundus est factus ab æterno.

Sed contra est quod dicitur Proverb. cap. VIII, 25, ex ore divinæ Sapientiæ: *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram: necdum fontes aquarum eruperant, necdum montes gravi mole constiterant; ante omnes colles ego parturiebar; adhuc terram non fecerat et flumina et cardines*

*orbis terræ*. Ergo cardines orbis terræ et flumina et terra non semper fuerunt.

Præterea, secundum Priscianum, quanto tempore juniores, tanto intellectu perspicaciores. Sed perspicacitas non est infinita. Ergo nec tempus quo perspicacitas creavit fuit infinitum, et per consequens nec mundus.

Præterea, Job XIV, 19: *Alluvione paulatim terra consumitur*. Sed terra non est infinita. Si ergo fuisset tempus infinitum, jam totaliter esset consumpta: quod patet esset falsum.

Præterea, constat Deum naturaliter esse mundo priorem, sicut causam effectui. Sed in Deo idem est duratio et natura. Ergo Deus duratione prior est mundo, et ita mundus non semper fuit.

Respondeo dicendum, quod firmiter tenendum est mundum non semper fuisse, sicut fides catholica docet. Nec hoc potest aliqua physica demonstratione efficaciter impugnari. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod sicut in quæstione alia est habitum, in operatione Dei non potest accipi aliquod debitum ex parte causæ materialis, neque potentiæ activæ agentis, nec ex parte finis ultimi, sed solum ex parte formæ quæ est finis operationis, ex cujus præsuppositione requiritur quod talia existant qualia competunt illi formæ. Et ideo aliter dicendum est de productione unius particularis creaturæ, et aliter de exitu totius universi a Deo. Cum enim loquimur de productione alicujus singularis creaturæ, potest assignari ratio quare talis sit, ex aliqua alia creatura, vel saltem ex ordine universi, ad quem quælibet creatura ordinatur, sicut pars ad formam totius. Cum autem de toto universo loquimur educendo in esse, non possumus ulterius aliquod creatum invenire ex quo possit sumi ratio quare sit tale vel tale; unde, cum nec etiam ex parte divinæ potentiæ quæ est infinita, nec divinæ bonitatis, quæ rebus non indiget, ratio determinatæ dispositionis universi sumi possit, oportet quod ejus ratio sumatur ex simplici voluntate producentis; ut si quæretur, quare quantitas cæli sit tanta et non major, non potest hujus ratio reddi nisi ex voluntate producentis. Et propter hoc etiam, ut Rabbi Moyses dicit, divina Scriptura inducit homines ad considerationem cælestium corporum,

per quorum dispositionem maxime ostenditur quod omnia subjacent voluntati et providentiæ Creatoris. Non enim potest assignari ratio quare talis stella tantum a tali distet, vel aliqua hujusmodi quæ in dispositione cæli consideranda occurrunt, nisi ex ordine sapientiæ Dei; unde dicitur Isa. xl, 26: *Levate in excelsum oculos vestros; et videte quis creavit hæc.* Nec obstat, si dicatur quod talis quantitas consequitur naturam cæli vel cælestium corporum, sicut et omnium natura constantium est aliqua determinata quantitas, quia sicut divina potentia non limitatur ad hanc quantitatem magis quam ad illam, ita non limitatur ad naturam cui debeat talis quantitas, magis quam ad naturam cui alia quantitas debeatur. Et sic eadem redibit quæstio de natura, quæ est de quantitate; quamvis concedamus, quod natura cæli non sit indifferens ad quamlibet quantitatem, nec sit in eo possibilitas ad aliam quantitatem nisi ad istam. Non sic autem potest dici de tempore vel temporis duratione. Nam tempus est extrinsecum a re, sicut et locus; unde etiam in cælo, in quo non est possibilitas respectu alterius quantitatis vel accidentis interius inhærentis, est tamen in eo possibilitas respectu loci et situs, cum localiter movetur; et etiam respectu temporis, cum semper tempus succedat tempori, sicut est successio in motu et in *ubi*; unde non potest dici, quod neque tempus neque *ubi* consequatur naturam ejus, sicut de quantitate dicebatur. Unde patet quod ex simplici Dei voluntate dependet quod præfigatur universo determinata quantitas durationis, sicut et determinata quantitas dimensionis. Unde non potest necessario concludi aliquid de universi duratione, ut per hoc ostendi possit demonstrative mundum semper fuisse.

Quidam vero non considerantes exitum universi a Deo, coacti sunt circa inceptiõnem mundi errare. Quidam namque causam agentem prætermittentes, solam materiam a nullo creatam ponentes, quæ omnium causa esset, sicut antiquissimi Naturales, necessario habuerunt dicere materiam semper fuisse. Cum enim nihil se educat de non esse in esse, oportet causam aliam habere quod incipit esse; et hi posuerunt vel mundum semper fuisse continue, quia

non ponebant nisi naturaliter agentia quæ determinabantur ad unum, ex quo oportebat quod semper idem effectus sequeretur; vel cum interruptione sicut Democritus; qui ponebat mundum vel mundos potius multoties fuisse compositos et dissolutos casu, propter causalem motum atomorum.

Sed quia inconveniens videbatur quod omnes convenientiæ et utilitates in rebus naturalibus existentes essent a casu, cum semper vel in pluribus inveniantur; quod tamen necesse erat sequi, si solum materia poneretur, et præcipue cum inveniantur quidam effectus ad quos causalitas materiæ non sufficit; ideo alii posuerunt causam agentem, sicut Anaxagoras intellectum, et Empedocles amicitiam et litem. Sed tamen isti non posuerunt hujusmodi causas agentes universi esse, sed ad modum aliorum particularium agentium, quæ agunt materiam transmutando de uno in aliud. Unde necesse erat eis dicere quod materia esset æterna, utpote non habens causam sui esse; sed mundum incepisse: quia omnis effectus causæ agentis per motum sequitur suam causam in duratione, eo quod effectus non est nisi in termino motus, ante quem est principium motus, cum quo simul oportet esse agens, a quo est principium motus.

Aristoteles vero (lib. VIII Phys.), considerans, quod si ponatur causa constituens mundum agere per motum, sequeretur quod sit abire in infinitum, quia ante quemlibet motum erit motus, posuit mundum semper fuisse. Non enim processit ex consideratione illa qua intelligitur exitus universi esse a Deo, sed ex illa consideratione qua ponitur aliquod agens incipere operari per motum; quod est particularis causæ, et non universalis. Et propter hoc ex motu et immobilitate primi motoris, rationes suas sumit ad mundi æternitatem ostendendam; unde diligenter consideranti, rationes ejus apparent quasi rationes disputantis contra positionem; unde et in principio VIII Phys., mota quæstione de æternitate motus, præmittit opiniones Anaxagoræ et Empedoclis, contra quas disputare intendit.

Sed sequaces Aristotelis considerantes exitum totius universi a Deo per suam voluntatem, et non per motum,

conati sunt ostendere mundi æternitatem per hoc quod voluntas non retardat facere quod intendit, nisi propter aliquam innovationem vel immutationem, saltem quam necesse est imaginari in successione temporis, dum vult facere hoc tunc et non prius. Sed isti etiam in defectum similem inciderunt in quem et prædicti. Consideraverunt enim primum agens ad similitudinem alicujus agentis quod suam actionem exercet in tempore, quamvis per voluntatem agat; quod tamen non est causa ipsius temporis, sed tempus præsupponit. Deus autem est causa etiam ipsius temporis. Nam et ipsum tempus in universitate eorum quæ a Deo facta sunt continetur; unde cum de exitu universi esse a Deo loquimur, non est considerandum, quod tunc et non prius fecerit. Ista enim consideratio tempus præsupponit ad factionem, non autem subjicit factioni. Sed si universitatis creaturæ productionem consideramus, inter quas est etiam ipsum tempus, est considerandum quare tali tempori talem mensuram præfixerit, non quare hoc fecit in tali tempore. Præfixio autem mensuræ temporis dependet ex simplici voluntate Dei, qui voluit quod mundus non esset semper, sed quandoque esse inciperet, sicut et voluit quod cælum nec esset majus vel minus.

Ad primum ergo dicendum, quod bonitatis proprium est producere res in esse mediante voluntate, cujus est objectum; unde non oportuit quod quandoque fuit divina bonitas, res producerentur in esse, sed secundum dispositionem voluntatis divinæ.

Ad secundum dicendum, quod in corpore cælesti, cum sit incorruptibile, est virtus ut sit semper; sed nulla virtus neque essendi neque operandi respicit præteritum, sed solum præsens vel futurum; nullus enim habet virtutem ad quod aliquid fecerit, quia quidquid non est factum, non potest factum fuisse; sed habet aliquis virtutem ad hoc ut nunc vel in posterum faciat; unde et virtus existendi semper, quæ inest cælo, non respicit præteritum, sed futurum.

Ad tertium dicendum, quod non potest dici, simpliciter loquendo, cælum esse corruptibile propter hoc quod in non esse decideret, si a Deo non conti-

neretur. Sed tamen quia creaturam contineri in esse a Deo, dependet ex immobilitate divina, non ex necessitate naturæ, ut possit dici quod sit necessarium absolute, cum sit necessarium solum ex suppositione divinæ voluntatis, quæ hoc immobiliter statuit; potest concedi secundum quid corruptibile esse cælum, cum hac scilicet conditione, si Deus ipsum non contineret.

Ad quartum dicendum, quod omnis effectus habet necessariam habitudinem ad suam causam efficientem, sive sit causa naturalis, sive voluntaria. Sed non ponimus Deus causam mundi ex necessitate naturæ suæ, sed ex voluntate, ut supra, art. 15, dictum est; unde necessarium est effectum divinum sequi non quancumque natura divina fuit, sed quando dispositum est voluntate divina ut esset, et secundum modum eundem quo voluit ut esset.

Ad quintum dicendum, quod ante tempus aliquid esse, potest intelligi dupliciter. Uno modo ante totum tempus, et ante omne id quod est temporis; et sic mundus non fuit ante tempus, quia instans in quo incepit mundus, licet non sit tempus, est tamen aliquid temporis, non quidem ut pars, sed ut terminus. Alio modo intelligitur aliquid esse ante tempus, quia est ante temporis completionem: quod non completur nisi in instanti ante quod est aliud instans; et sic mundus est ante tempus. Non autem oportet propter hoc quod sit æternus; quia nec ipsum instans temporis quod sic est ante tempus est æternum.

Ad sextum dicendum, quod cum omne agens agat sibi simile, oportet quod effectus hoc modo sequatur a causa efficaciter operante, quod similitudinem causæ retineat. Sicut autem quod est a causa naturaliter agente, retinet similitudinem ejus prout habet formam similem formæ agentis; ita quod est ab agente voluntario, retinet similitudinem ejus, prout habet formam similem causæ, secundum quod hoc producitur in effectu quod est in voluntatis dispositione, ut patet de artificiatis respectu artificis. Voluntas autem non disponit solum de forma effectus, sed de loco, duratione, et omnibus conditionibus ejus; unde oportet quod effectus voluntatis tunc sequatur quando voluntas

disponit, non quando voluntas est. Non enim secundum esse, sed secundum id quod voluntas disponit, effectus voluntati similatur. Licet igitur voluntas semper sit eadem, non tamen oportet quod semper ex ea effectus sequatur.

Ad septimum dicendum, quod Deus de necessitate vult suam bonitatem et omne id sine quo sua bonitas esse non potest. Tale autem non est creaturarum productio; unde ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum, quod cum Deus creaturas ad manifestationem sui produxerit, convenientius fuit et melius ut sic producerentur, sicut convenientius et expressius eum poterant manifestare. Expressius autem manifestatur ex creaturis, si non semper sint; quia in hoc manifeste apparet quod ab alio eductæ sunt in esse, et quod Deus creaturis non indiget, et quod creaturæ omnino divinæ subjacent voluntati.

Ad nonum dicendum, quod Deus æternam voluntatem habuit de mundi factione; non tamen ut mundus semper fieret, sed ut tunc fieret quando fecit.

Ad decimum dicendum, quod antequam mundus esset, possibile erat mundum fieri, non quidem aliqua potentia passiva, sed solum per potentiam activam agentis. Vel potest dici, quod fuit possibile non per aliquam potentiam, sed quia termini non sunt invicem discohærentes, hujusmodi scilicet propositionis: Mundus est. Sic enim dicitur esse aliquid possibile secundum nullam potentiam, ut patet per Philosophum, in V Metaph. (com. 17).

Et per hoc patet solutio ad undecimum.

Ad decimumsecundum dicendum, quod ratio illa procedit de agente quod incipit agere actione nova; sed Dei actio est æterna, cum sit sua substantia. Dicitur autem incipere agere ratione novi effectus, qui ab æterna actione consequitur secundum dispositionem voluntatis, quæ intelligitur quasi actionis principium in ordine ad effectum. Effectus enim ab actione sequitur secundum conditionem formæ, quæ est actionis principium; sicut aliquid est calefactum per calefactionem ignis, ad modum caloris ignis.

Ad decimumtertium dicendum, quod ratio illa procedit de agente quod ita facit effectum suum in tempore, quod

tamen non est temporis causa; quod in Deo locum non habet, ut ex supra dictis, art. 15, patet.

Ad decimumquartum dicendum, quod si motus proprie accipiatur, divina voluntas non movetur; sed metaphorice loquendo dicitur moveri a suo volito; et sic sola Dei bonitas movet ipsam, secundum quod Augustinus dicit (VIII super Genes. ad litteram, cap. xxii, in fine) quod Deus movet se ipsum sine loco et tempore. Nec tamen sequitur quod quodcumque fuit bonitas ejus, tunc esset creaturarum productio; quia creaturæ non procedunt a Deo ex debito vel necessitate bonitatis, cum divina bonitas creaturis non egeat, nec per eas ei aliquid accrescat, sed ex simplici voluntate.

Ad decimumquintum dicendum, quod cum prima successio temporis causetur ex motus successione, ut dicitur in IV Phys. (com. 99), secundum hoc verum est quod omne instans et est principium et finis temporis, dicendum quod verum est quod omne momentum est principium et finis motus; unde si supponamus motum non semper fuisse nec semper futurum esse, non oportebit dicere quod quodlibet instans sit principium et finis temporis; sed erit aliquid instans quod est tantum principium, et aliquid quod tantum finis. Unde patet quod ratio ista est circularis, et propter hoc non est demonstratio; sed tamen est efficax secundum intentionem Aristotelis, qui eam inducit contra positionem, ut dictum est, in corp. art. Multæ enim rationes sunt efficaces contra positionem propter ea quæ ab adversariis ponuntur, quæ non sunt efficaces simpliciter.

Ad decimumsextum dicendum, quod instans semper consideratur ut fluens, sed non semper ut fluens ab aliquo in aliquid, sed quandoque ut fluens ab aliquo tantum, sicut ultimum instans temporis; quandoque ut fluens in aliquid tantum, sicut primum instans.

Ad decimumseptimum dicendum, quod illa ratio non probat quod motus semper fuerit, sed quod motus circularis possit esse semper, quia ex mathematicis non potest aliquid efficaciter de motu concludi; unde Aristoteles (VIII Phys.), non probat ex circulatione motus, ejus æternitatem; sed supposito quod sit



æternus, ostendit quod est circularis; quia nullus alius motus potest esse æternus.

Et per hoc patet responsio ad decimumoctavum.

Ad decimumnonum dicendum, quod sicut se habet scibile ad scientiam nostram, ita se habet scientia Dei ad creaturas. Nam scientia Dei est causa creaturarum, sicut et scibile est causa scientiæ nostræ; unde sicut scibile potest esse, scientia nostra non existente, ut dicitur in Prædicamentis (in Prædicamento *ad aliquid*, a medio), ita Dei scientia esse potest, scibili non existente.

Ad vicesimum dicendum, quod Deus præcedit mundum duratione, non quidem temporis, sed æternitatis, quia esse Dei non mensuratur tempore. Nec ante mundum fuit tempus reale, sed solum imaginarium, prout scilicet nunc possumus imaginari infinita temporum spatia æternitate existente potuisse revolvi ante temporis inceptionem.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod si relatio domini intelligatur consequi actionem qua Deus actualiter creaturas gubernat, sic non est ab æterno Dominus. Si autem intelligatur consequi ipsam potestatem gubernandi, sic competit ei ab æterno. Nec tamen oportet creaturas ab æterno ponere, nisi in potentia.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod ratione illa utitur Augustinus (lib. III, contra Maxim., cap. vii et viii, a med., et cap. xxiii), ad probandum coæternitatem et coæqualitatem Filii ad Patrem; quæ tamen ratio non est efficax de mundo; quia cum natura Filii sit eadem cum Patre, requirit æternitatem et æqualitatem Patris; quæ si sibi subtraheretur, invidiæ esset. Non autem hoc requirit natura creaturæ; et ideo non est simile.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod secundum græcos dicitur: *Dominus regravit in sæculum sæculi, et adhuc*; quod exponens Origenes in Glossa, dicit, quod sæculum intelligitur spatium unius generationis, cujus finis notus est nobis: per sæculum sæculi immensum spatium temporis, quod finem habet, tamen nobis ignotum: sed adhuc ultra illud, regnum Dei extenditur. Et sic æternum exponitur pro tempore diuturno. Anselmus autem in Proslog. (cap. xix et xx),

exponit æternum pro ævo, quod nunquam finem habet; et tamen ultra illud Deus esse dicitur propter hoc: Primo, quia æviterna possunt intelligi non esse. Secundo, quia non essent, nisi a Deo continerentur; et sic de se non sunt. Tertio, quia non habent totum esse suum simul, cum in eis sit aliqua mutationis successio.

Ad vicesimumquartum dicendum, quod pro tanto oportet illud quod incipit, habere mensuram durationis, quia incipit per motum. Sic autem tempus non incipit per creationem, unde ratio non sequitur; et tamen potest dici, quod omnis mensura in suo genere se ipsa mensuratur, sicut linea per lineam, et similiter tempus per tempus.

Ad vicesimumquintum dicendum, quod tempus non se habet sicut permanentia, quorum substantia est tota simul; unde non oportet quod totum tempus sit quando incipit esse; et sic nihil prohibet dicere, quod tempus incipit in instanti esse.

Ad vicesimumsextum dicendum, quod actio Dei est æterna, sed effectus non est æternus, ut supra dictum est; unde licet Deus non semper fuerit causa, cum non semper fuerit effectus; non tamen sequitur quod non fuerit causa in potentia; quia actio ejus semper fuit: nisi potentia ad effectum referatur.

Ad vicesimumseptimum dicendum, quod secundum Philosophum (in VI Metaph., com. 8), verum est in mente, non in rebus; est enim adæquatio intellectus ad res. Unde omnia quæ fuerunt ab æterno, fuerunt vera per veritatem intellectus divini, quæ est æterna.

Ad vicesimumoctavum dicendum, quod omnia illa quæ ab æterno dicuntur esse vera, non sunt alia et alia veritate vera, sed una et eadem divini intellectus veritate, ad diversas tamen res in proprio esse futuras relata; et sic ex diversa relatione potest aliqua distinctio in illa veritate designari.

Ad vicesimumnonum dicendum, quod verbum etiam philosophi intelligitur de oratione existente in nostro intellectu vel in nostra pronuntiatione; veritas enim nostri intellectus vel verbi, ab existentia rei causatur. Sed e converso veritas divini intellectus est causa rerum.

Ad tricesimum dicendum, quod ex

parte ipsius Dei *facere* non importat aliquid quod sit aliud quam suum *dicere*; non enim actio Dei est accidens, sed ejus substantia; sed *facere* importat effectum actualiter existentem in propria natura, quod per *dicere* non importatur.

Argumenta vero quæ obijciuntur in contrarium, licet verum concludant, non tamen necessario, præter primum, quod ex auctoritate procedit. Argumentum enim perspicacitatis secundum temporis cursum, non ostendit tempus quandoque incepisse. Potuit enim esse quod scientiarum studia pluries fuerint intermissa, et postmodum post longa tempora quasi de novo incepta, ut Philosophus etiam dicit (in XI Metaph.). Terra etiam non ita per illuvionem ex una parte consumitur, quin etiam per mutam elementorum conversionem ex parte alia augmentetur; duratio etiam Dei, licet sit idem quod ejus natura secundum rem, tamen differt ratione; unde non oportet quod sit prior duratione, si est prior natura.

**ART. XVIII. — UTRUM ANGELI SINT CREATI ANTE MUNDUM VISIBILEM.**

1. Decimooctavo quæritur, utrum Angeli sint creati ante mundum visibilem. Et videtur quod sic. Quia (ut Damascenus refert in II libro) Gregorius Nazianzenus dicit, quod Deus primum excogitavit angelicas virtutes et cælestes; et excogitatio fuit opus ejus. Ergo prius fecit Angelos quam mundum visibilem conderet.

2. Sed dicendum, quod *ly primum* dicit ordinem naturæ, non durationis. — Sed contra, Damascenus ibidem ponit super hoc duas opiniones: quarum una ponit, Angelos primum fuisse creatos, alia vero dicit contrarium. Sed nulla unquam opinio posuit quin Angeli natura priores essent visibilibus creaturis. Ergo oportet quod intelligatur de ordine durationis.

3. Præterea, Basilius dicit in principio Hexameron (homilia 1): *Erat quædam natura ante hunc mundum intellectui nostro contemplabilis*; quod postmodum exponit de Angelis; ergo videtur quod ante hunc mundum Angeli sint creati.

4. Præterea, ea quæ cum mundo visibili facta sunt, Scriptura in principio Genesis prosequitur. Sed de Angelis

nullam facit mentionem. Ergo videtur quod Angeli non fuerunt creati cum mundo, sed ante mundum.

5. Præterea, illud quod ordinatur ad perfectionem alicujus sicut ad finem, est eo posterius. Sed mundus visibilis ordinatur ad perfectionem intellectualis naturæ: quia, ut Ambrosius dicit (in Hexameron, lib. I, cap. v), Deus, qui natura invisibilis est, opus visibile fecit, per quod cognosci posset. Et non nisi a rationali creatura. Ergo rationalis creatura facta est ante mundum visibilem.

6. Præterea, quidquid est ante tempus, est ante mundum visibilem: quia tempus cum mundo visibili inceptit. Sed Angeli creati sunt ante tempus: non enim fuit tempus ante diem; Angeli autem creati sunt ante diem, ut Augustinus dicit (in I super Genes. ad litt., cap. ix). Ergo Angeli creati sunt ante mundum visibilem.

7. Præterea, Hieronymus dicit super Epistolam ad Titum cap. 1: *Sex millia necdum nostri temporis implentur annorum; et quantas prius æternitates, quanta tempora fuisse arbitrandum est, in quibus Angeli Deo servierunt, et eo jubente substiterunt?* Sed mundus visibilis cum nostro tempore inceptit. Ergo Angeli ante mundum visibilem fuerunt.

8. Præterea, sapientis est ordinate suum effectum producere. Sed Angeli præcedunt nobilitatem creaturarum visibilium. Ergo a sapientissimo artifice Deo, primo debuerunt produci in esse.

9. Præterea, Deus, in quantum bonus est, suæ bonitatis alios participes facit. Sed hujus dignitatis capaces erant Angeli, quod creaturam visibilem duratione præcederent. Ergo videtur hoc eis per summam Dei bonitatem collatum.

10. Præterea, homo dicitur minor mundus, quia majoris mundi similitudinem gerit. Sed in homine pars ejus nobilior ante alias partes formatur, scilicet cor, ut Philosophus dicit (II de gener. animal., capit. iv). Ergo videtur quod Angeli, qui sunt nobilior pars majoris mundi, ante visibiles creaturas sint conditi.

11. Præterea, ut Augustinus dicit (in II libro super Genes. ad litteram, cap. vii et viii), in opere secundæ diei et deinceps tripliciter Scriptura rerum factionem commemorat. Dicit enim primo:

*Dixit Deus, Fiat firmamentum.* Secundo: *Et factum est ita.* Tertio vero: *Fecit Deus firmamentum.* Quorum primum refertur ad esse rerum in Verbo; secundum ad esse rerum in cognitione angelica, prout Angeli accipiunt cognitionem creaturæ fiendæ; tertium vero ad esse creaturæ in propria natura. Sed quando creatura visibilis erat fienda, nondum erat. Ergo Angeli fuerunt et habuerunt cognitionem naturæ visibilis antequam esset.

12. Sed dicendum, quod hic intelligitur de factione creaturæ quantum ad ejus formationem, non quantum ad primam creationem. — Sed contra, secundum opinionem Augustini (lib. I super Gen. ad lit. cap. xv), creatio naturæ visibilis non præcedit tempore ejusdem formationem. Si ergo Angelus fuit ante formationem creaturæ visibilis, fuit et ante ejus creationem.

13. Præterea, dicere Dei est causa creaturæ fiendæ; quod non videtur posse intelligi de æterna verbi genitura quia illa ab æterno fuit, nec per vices temporum repetitur; cum tamen in singulis diebus Scriptura repetat Deum aliquid dixisse. Nec etiam potest intelligi de locutione corporali; tum quia nondum erat homo, qui vocem Dei loquentis audiret; tum etiam quia oportuisset ante lucis formationem aliquod aliud corporeum formatum fuisse, cum vox corporalis non fiat nisi per alicujus corporis formationem. Ergo videtur quod intelligatur de spirituali locutione qua Deus ad Angelos loquitur; et sic videtur quod Angelorum cognitio præsupponatur ut causa ad creaturarum visibilium productionem.

14. Præterea, ut supra dictum est, sacra Scriptura tripliciter actionem rerum commemorat: quorum primum pertinet ad esse rerum in Verbo; secundum ad esse rerum in cognitione angelica; tertium in propria natura. Sed primum horum præcedit secundum et duratione et causa. Ergo similiter secundum præcedit tertium duratione et causa, scilicet cognitio angelica existentiam visibilis creaturæ.

15. Præterea, non minus requiritur ordo in exitu rerum a principio quam in reductione earum in finem. Sed in reducendo res in finem, hæc est lex Divinitatis statuta, ut Dionysius dicit (cap. v. eccl. Hier., p. 1), quod ultima

reducantur in finem per media. Ergo similiter creaturæ corporales quæ sunt infimæ, procedunt a Deo per angelicas creaturas, quæ sunt mediæ; et sic Angeli corporales creaturas præcedunt, sicut causæ effectum.

16. Præterea, eis quæ sunt omnino disparata, non competit associatio. Sed Angeli et creaturæ visibiles sunt omnino disparata. Ergo non sunt associati in creatione, ut simul fierent. Inordinatum etiam esset quod Angeli post creaturas visibiles fierent. Ergo ante creaturas visibiles sunt conditi.

17. Præterea, Eccli. i, 4, dicitur: *Primo omnium creata est sapientia*; quod non potest intelligi de Filio Dei, qui est Patris sapientia; cum ipse non sit creatus, sed genitus. Ergo sapientia angelica, quæ est creatura, est ante omnia alia facta.

18. Præterea, Hilarius dicit in lib. de Trinit. (lib. XII de Trin., a med.): *Quid mirum, si Dominum nostrum Jesum Christum ante sæcula fuisse confiteamur, cum etiam Deus Angelos fecerit ante mundum?* Sed Dei Filius non solum ordine dignitatis, sed etiam durationis omnia sæcula præcessit. Ergo et Angeli mundum visibilem.

19. Præterea, creatura angelica media est inter naturam divinam et corpoream: ævum etiam, quod est Angeli mensura, medium est inter æternitatem et tempus. Sed Deus sua æternitate fuit ante Angelos et visibilem creaturam. Ergo et Angeli suo ævo fuerunt ante mundum visibilem.

20. Præterea, Augustinus dicit (XI de Civit. Dei, cap. ix), quod Angeli semper fuerunt. Sed non potest dici quod creatura corporalis semper fuerit. Ergo Angeli fuerunt ante corpoream creaturam.

21. Præterea, motus creaturæ corporeæ peraguntur per ministerium spiritualis creaturæ, ut patet per Augustinum (in III de Trin.), et per Gregorium (in IV Dialogorum). Sed motor præcedit mobile. Ergo Angeli fuerunt ante visibiles creaturas.

22. Præterea, Dionysius assimilat actionem divinam in res, actioni ignis in corpora quæ ab igne patiuntur. Sed ignis prius agit in corpora propinqua quam in remota. Ergo et divina bonitas primo produxit creaturas angelicas sibi propinquas, quam creaturas corpo-

reas magis ab eo distantes; et sic Angeli ante mundum fuerunt. Sed contra est quod dicitur in principio Genes.: *In principio creavit Deus cælum et terram*; ubi Glossa Augustini dicit, quod per cælum intelligitur natura angelica, per terram vero natura corporalis. Ergo Angeli simul cum natura corporali fuerunt facti.

Præterea, Glossa Strabonis ibidem dicit, quod per cælum ibi intelligitur cælum empyreum, quod mox factum sanctis Angelis est repletum. Ergo Angeli simul fuerunt facti cum cælo empyreo, quod est visibilis creatura.

Præterea, homo minor mundus dicitur, quia habet similitudinem majoris mundi. Sed in homine simul fit corpus et anima. Ergo et in mundo majori simul fit angelica et corporalis creatura.

Respondeo dicendum, quod in hoc omnes catholici Doctores consenserunt, quod Angeli non semper fuerunt, utpote de nihilo in esse producti. Quidam tamen posuerunt, Angelos non simul cum mundo visibili, sed ante mundum visibilem incepisse. Ad hoc autem ponendum diversis rationibus sunt moti. Quidam namque æstimaverunt creaturas corporeas non esse productas ex prima Dei intentione, sed occasionem eas producendi ex merito vel demerito spiritualis creaturæ Deum habuisse dixerunt. Posuit enim Origenes, a principio simul creatas esse omnes creaturas immateriales et rationales, et eas fuisse æquales, divina justitia hoc exigente. Non enim videtur quod inæqualitas possit esse in datis, justitia servata, nisi propter meriti vel demeriti diversitatem. Unde diversitatem creaturarum (quam videmus) præcessisse posuit meriti et demeriti diversitatem, ut secundum quod spiritualium creaturarum quedam magis Deo adhæserunt, in altiores ordines Angelorum sint promotæ; quæ vero magis peccaverunt, grossioribus et ignobilioribus corporibus sint alligatæ; quasi ipsa meritorum diversitas exegerit diversos gradus corporum a Deo produci. Hanc autem positionem Augustinus reprobatur (in XI de Civit. Dei, cap. xxiii). Causam enim creaturarum condendarum, tam spiritualium quam corporalium, constat nihil aliud esse quam Dei bonitatem, in quantum creaturæ suæ sua bonitate creatæ boni-

tatem increatam secundum suum modum repræsentant. Propter quod (in princ. Genes.) Scriptura dicit de singulis Dei operibus, et postmodum de omnibus simul: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*; quasi diceret, quod ad hoc Deus creaturas condidit, quod bonitatem haberent. Secundum autem opinionem prædictam non ad hoc conditæ fuissent creaturæ corporales quia bonum esset eas esse. sed ut malitia spiritualis creaturæ puniretur. Sequeretur etiam quod ordo universi quem nunc videmus a casu existeret, in quantum accidit quod diversæ rationales creaturæ diversimode peccaverunt. Si enim omnes peccassent æqualiter, nulla diversitas naturarum in corporibus esset, secundum eos.

Unde hac positione remota, alii ex consideratione naturæ spiritualium substantiarum, quæ est dignior omni natura corporali, posuerunt spirituales substantias ante corporales conditas esse; ut sicut natura spiritualis creata, media est ordine naturæ inter Deum et creaturam corporalem; ita etiam sit media duratione. Hæc autem opinio cum fuerit magnorum Doctorum, scilicet Basilii, Gregorii Nazianzeni, et quorundam aliorum, non est tamquam erronea reprobanda. Sed si diligenter consideretur alia opinio, quæ est Augustini et aliorum Doctorum, quæ etiam modo communiter tenetur, rationabilior invenitur. Angeli enim non solum sunt considerandi absolute, sed etiam in quantum sunt pars universi; et hæc consideratio eorum intantum est magis attendenda, in quantum bonum universi præeminet bono cujuslibet creaturæ particularis, sicut bonum totius præeminet bono partis. Secundum autem quod considerantur Angeli ut partes universi, competit eis quod simul cum creatura corporali sint conditi. Unius enim totius una videtur esse productio. Si autem seorsum essent Angeli creati, viderentur omnino alieni ab ordine creaturæ corporalis, quasi aliud universum per se constituentes. Unde dicendum est, quod Angeli simul cum creatura corporali sunt conditi; tamen sine alterius opinionis præjudicio.

Et per hoc patet responsio ad tria prima: quia procedunt secundum mediam opinionem.

Ad quartum dicendum, quod sicut Basilius dicit in primo Hexam. (homil. cap. I, ante med.), Moyses legislator in princ. Genes. exordium visibilis creaturæ incepit exponere prætermissa creatura spirituali quæ ante fuerat condita, de qua mentionem non fecit, quia rudi populo loquebatur, qui ad spiritualia capienda idoneus non erat. Secundum Augustinum vero creaturam spiritua-lem per cælum intelligit, sicut per terram creaturam corporalem, cum dicit: *In principio creavit Deus cælum et terram.* Quare autem sub metaphora cæli et non expresse creationem Angelorum tradidit, potest eadem ratio assignari quæ et supra, scilicet ex populi ruditate, et iterum ad vitandam idololatriam in quam proni erant; ad quam daretur eis occasio si plures substantiæ spirituales ponerentur præter unum Deum, quæ essent cælo nobiliores; et præcipue cum hujusmodi substantiæ a gentilibus dii dicerentur. Secundum vero Strabonem (lib. II, cap. VIII), et alios priores, per cælum quod in auctoritate inducta ponitur, intelligitur cælum empyreum quod est habitaculum sanctorum Angelorum, per metonymiam sicut quando ponitur continens pro contento.

Ad quintum dicendum, quod sicut dicit Augustinus (V super Genesim ad litteram, cap. v), Angeli non cognoscunt Deum ex visibilibus creaturis; unde creaturæ visibiles non sunt factæ ut Deum ostenderent Angelis, sed rationali creaturæ quæ est homo; unde ex hoc probatur homo esse finis creaturarum. Finis autem, licet sit primus in intentione, est tamen ultimus in operatione; unde et homo ultimo factus fuit.

Ad sextum dicendum, quod secundum Augustinum (lib. I super Genes., cap. v), creatio cæli et terræ non præcessit duratione lucis formationem seu productionem; et ideo non intelligit quod creatio spiritualis naturæ fuerit ante primum diem duratione, sed quodam naturæ ordine; quia substantia spiritualis et materia informis secundum suam essentiam considerata, alternationibus temporum non subjacent; unde per hoc etiam haberi non potest quod creatura spiritualis sit facta ante corporalem, quia etiam ante lucis factionem agitur de creatione creaturæ corporalis, quæ per terram intelligitur.

Secundum vero alios creatio cæli et terræ ad primum diem pertinet; quia cum cælo et terra creatum est tempus; licet distinctio temporum quantum ad diem et noctem inceperit per lucem; unde tempus ponitur unum de quatuor primo creatis, quæ sunt natura angelica, cælum empyreum, materia informis et tempus.

Ad septimum dicendum, quod Hieronymus loquitur secundum opinionem antiquorum Doctorum.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa procederet, si unaquæque creatura produceretur ut existens per se absolute; sic enim conveniens esset ut unaquæque separatim crearetur secundum gradum suæ bonitatis. Sed quia omnes creaturæ producuntur ut partes unius universi, conveniens est ut omnes simul producantur ad unum universum constituendum.

Ad nonum dicendum, quod licet ad aliquam dignitatem creaturæ spiritualis pertineret, si ante creaturam visibilem esset creata; non tamen competeret dignitati et unitati universi.

Ad decimum dicendum, quod licet cor ante alia membra formetur, tamen totius corporis animalis est una continua generatio, non quod seorsum una generatione formetur cor, et postmodum successive aliis generationibus alia membra aliquibus temporibus interjectis. Hoc autem non potest dici in creatione Angelorum et corporalium creaturarum, quod una productione sint condita, scilicet spiritualis creatura ante corporalem, quasi continue universum sit productum; producere enim successive est in producendis his quæ ex materia producuntur, in qua est una pars vicinior complemento quam alia; unde in prima rerum creatione successio locum non habet, etsi in formatione rerum ex materia creata possit locum habere; unde et Doctores qui posuerunt Angelos ante mundum creatos, posuerunt omnino distinctam creationem Angelorum et corporum, et multam durationem mediam intervenisse. Et præterea cor necesse est in animali prius formari, quia virtus cordis operatur ad formationem aliorum membrorum. Creatura autem spiritualis non operatur ad creationem corporalium creaturarum, cum solius Dei sit creare. Unde et Commentator

(in XI Metaph., com. 44), imponit Platoni, quod dixerit, quod Deus primo creavit Angelos, et postea commisit eis creationem corporalium creaturarum.

Ad undecimum dicendum, quod Augustinus loquitur de factione creaturarum corporalium, non quantum ad primam creationem, sed quantum ad formationem.

Ad duodecimum dicendum, quod sustinendo quod omnia sint simul creata in forma et materia, creatura spiritualis dicitur habuisse cognitionem creaturæ corporalis fiendæ, non quia ejus formatio esset tempore futura, sed quia cognoscebatur ut futura, prout considerabatur in sua causa, in qua erat ut ex ea posset procedere; sicut qui cognoscit arcam in principiis ex quibus fit, potest dici eam cognoscere ut fiendam.

Ad decimumtertium dicendum, quod dicere Dei intelligitur de æterna verbi Dei generatione, in quo ab æterno fuit ratio omnium creaturarum condendarum. Nec tamen ideo frequenter repetitur in singulis operibus, *Dixit Deus*, quasi temporaliter dixerit; sed quia licet verbum in se sit unum, tamen in eo est propria ratio singularum creaturarum. Sic ergo singulis operibus præmittitur Dei verbum sicut propria ratio operis fiendi, ne facto opere necesse sit quærere quare tale opus sit factum, cum ante operis conditionem sit dictum, *Dixit Deus*; sicut cum aliquis volens assignare alicujus rei causam, incipit a causæ cognitione.

Ad decimumquartum dicendum, quod esse rerum in verbo est causa esse rerum in propria natura; sed esse rerum in cognitione angelica non est causa esse rerum in propria natura; et ideo non est simile.

Ad decimumquintum dicendum, quod res in finem ordinatur per suam operationem. Non autem producitur in esse per suam operationem, sed solum per operationem causæ agentis. Unde magis est conveniens quod creaturæ superiores cooperentur Deo in reducendo creaturas inferiores in finem, quam in earum productione.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet creaturæ corporales et spirituales sint disparatæ secundum proprias naturas, tamen sunt connexæ secundum

ordinem universi; et ideo oportuit quod simul crearentur.

Ad decimumseptimum dicendum, quod illa auctoritas Eccli., secundum Augustinum (XII Conf., cap. xv), intelligitur de sapientia creata quæ est in natura angelica, quæ tamen secundum ipsum non prius creata est tempore sed dignitate. Secundum vero Hilarium in lib. de Synodis intelligitur de sapientia increata, quæ est Filius Dei; quæ quidem simul dicitur et creata et genita, ut patet Prov. viii, et in diversis Scripturæ locis, ut omnis imperfectio a nativitate Filii Dei excludatur. In creatione enim attenditur imperfectio ex parte creati, in quantum de nihilo in esse educitur; sed perfectio ex parte creantis, qui absque sui immutatione creaturas producit. In nativitate vero est e contrario; quia importatur perfectio ex parte nati in quantum accipit naturam generantis; sed imperfectio ex parte generantis secundum modum inferioris generationis, in quantum generat cum sui immutatione, vel divisione suæ substantiæ. Et ideo simul Filius Dei et creatus et genitus dicitur, ut per creationem excludatur generantis mutatio, et ex nativitate geniti imperfectio, ut ex utroque unus intellectus constituatur perfectus.

Ad decimumoctavum dicendum, quod Hilarius loquitur secundum opinionem antiquorum Doctorum.

Ad decimumnonum dicendum, quod Deus est causa naturæ angelicæ; non autem natura angelica causa est naturæ corporalis; et ideo non est simile.

Ad vicesimum dicendum, quod Angeli dicuntur semper fuisse, non quia ab æterno fuerunt, sed quia omni tempore fuerunt: quia quancumque fuit tempus, fuerunt Angeli. Et per hunc etiam modum creaturæ corporales semper fuerunt.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod motor non de necessitate præcedit tempore mobile, sed dignitate, sicut patet in anima et corpore.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod in actione ignis in corpora, duplex ordo est considerandus; scilicet situs, et temporis. Ordo situs est in omni actione ejus eo quod omnis actio ejus est situialis, et in corpora sibi magis propinqua plenius suam actionem e-

xercet; unde ulterius procedendo in tantum debilitatur ejus effectus, quod tandem totaliter deficit. Ordo autem temporis non attenditur in omni ejus actione, sed solum in illa qua agit per motum. Unde cum ignis illuminet et calefaciat corpora, in calefactione servatur ordo situs et temporis; sed in illuminatione, quæ non est motus sed terminus motus, attenditur tantum ordo situs. Quia ergo actio Dei quantum ad creationem est absque motu, non attenditur similitudo quantum ad ordinem temporis, sed solum quantum ad ordinem situs. Idem enim est in actione spirituali diversus gradus naturæ, quod in actione corporali diversus situs. Quantum ergo ad hoc attenditur similitudo Dionysii, quod sicut ignis in corpora sibi vicina plenius suam virtutem effundit, ita Deus rebus sibi propinquioribus gradu dignitatis, copiosius suam bonitatem distribuit.

**ART. XIX. — UTRUM POTUERINT ESSE ANGELI ANTE MUNDUM VISIBILEM.**

1. Decimonono quæritur, utrum potuerint esse Angeli ante mundum visibilem. Et videtur quod non. Quæcumque enim ita se habente quod duo ex ipsis non possunt esse in uno loco distincta, requirunt loci diversitatem. Sed duo Angeli non possunt esse in eodem loco, ut communiter dicitur. Ergo non potest intelligi quod essent duo Angeli distincti nisi sint duo loca distincta. Sed ante creaturam visibilem non fuit locus, cum locus, secundum Philosophum (IV Phys., com. 35), non sit nisi ultimum corporis continentis. Ergo ante mundum visibilem Angeli esse non potuerunt.

2. Præterea, productio creaturæ corporalis Angelis nihil de eorum virtute naturali ademit. Si ergo non facto mundo visibili Angeli absque loco esse potuerunt, etiam nunc mundo visibili facto absque loco esse possent; quod videtur esse falsum; quia si non essent in loco, nusquam essent, et sic viderentur non esse.

3. Præterea, Boetius dicit, quod omnis spiritus creatus corpore indiget. Sed Angelus est spiritus creatus. Ergo indiget corpore, et ita ante creaturam corporalem esse non potuit.

4. Sed diceretur, quod indiget corpore

non quantum ad esse, sed quantum ad ministerium. — Sed contra, ministerium Angelorum exercetur ubi nos sumus, scilicet in hoc mundo. Sed Angeli habent locum corporalem etiam extra habitationem nostram, scilicet cælum empyreum. Ergo non solum indigent corpore in loco corporali propter ministerium nostrum.

5. Præterea, impossibile est imaginari prius et posterius sine tempore. Sed si Angeli fuissent ante mundum, prius fuisset principium quo Angeli esse cœperunt, quam principium quo mundus visibilis esse cœpit. Ergo tempus incepisset ante mundum visibilem; quod est impossibile, cum tempus sequatur ad motum, et motus ad mobile. Ergo impossibile est quod Angeli fuerint ante mundum.

Sed contra, illud quod in creaturis contradictionem non implicat, est Deo possibile. Sed Angelos esse, creatura visibili non existente, nullam contradictionem implicat. Ergo non fuit Deo impossibile producere Angelos ante mundum.

Respondeo dicendum, quod sicut Boetius dicit (in libro de Trinit.), in divinis non oportet ad imaginationem deduci, et similiter nec in corporalibus omnibus; quia cum imaginatio sit sequela sensus, ut per Philosophum patet (in lib. de Anima II, com. 141) imaginatio non potest extendi ultra quantitatem, quæ est qualitatum sensibilibus subjectum. Hoc autem quidam non attendentes, nec imaginationem transcendere valentes, non potuerunt aliquid intelligere nisi per modum rei situæ, et propter hoc quidam antiqui dixerunt, quod illud quod non est in loco, non est, ut in IV Physic. (com. 54) dicitur. Et ex simili errore quidam moderni dixerunt, quod Angeli absque creatura corporali esse non possunt, intelligentes Angelos tamquam ea quæ imaginaverunt situæ distincta; quod quidem præjudicat sententiæ antiquorum, qui Angelos ante mundum fuisse posuerunt; præjudicat etiam dignitati angelicæ naturæ quæ cum naturaliter sit prior quam creatura corporalis, nullo modo a creatura corporali dependet. Et ideo simpliciter dicimus, quod Angeli esse potuerunt ante mundum.

Ad primum ergo dicendum, quod dicitur

Angelos esse in uno loco indivisibili non impedit eorum distinctio, sed operationum confusio; unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod etiam nunc nihil prohibet Angelos non esse in loco, si voluerint, etsi etiam semper sint in loco propter ordinem quo creatura spiritualis præsidet corporalis, secundum Augustinum (III de Trinit., cap. iv).

Ad tertium dicendum, quod sicut ipse Boetius exponit, Angeli indigent corpore solum quantum ad ministerium non quantum ad naturæ complementum.

Ad quartum dicendum, quod Angeli sunt in cælo empyreo, ut in loco qui est contemplationi congruus, non tamen de necessitate contemplationis.

Ad quintum dicendum, quod illa prioritas et posterioritas non cogit nos ponere ante mundum tempus reale, sed solum tempus imaginarium, ut in quæstione de æternitate vel creatione mundi, art. 17, dictum est.

## QUÆSTIO IV.

### DE CREATIONE MATERIÆ INFORMIS.

(Et habet articulos duos).

Primo enim quæritur, utrum creatio materiæ informis præcesserit duratione creationem rerum; — 2<sup>o</sup> utrum materia informis tota simul fuerit, an successive.

#### ART. I. — UTRUM CREATIO MATERIA INFORMIS PRÆCESSERIT DURATIONE CREATIONEM RERUM.

(1 p., qu. 66, art. 1; in cor., et qu. 67, et 69).

1. Quæstio est, utrum creatio materiæ informis præcesserit duratione creationem rerum. Et videtur quod non. Quia, sicut dicit Augustinus (I super Genesim ad litteram, cap. xv, in princ.), materia informis præcedit formatam ex ea, sicut vox cantum. Sed vox non præcedit cantum duratione, sed solum natura. Ergo materia informis non præcedit res formatas duratione, sed solum natura.

2. Sed diceretur, quod Augustinus loquitur de materia respectu formationis, quæ est per formas elementorum; quæ quidem formæ statim a principio in materia fuerunt. — Sed contra, sicut

aqua et terra sunt elementa, ita etiam ignis et aer. Sed Scriptura tradens informitatem materiæ facit mentionem de terra et aqua. Ergo si materia a principio habuisset formas elementares, pari ratione fecisset mentionem de aere et igne.

3. Præterea, forma substantialis cum materia sunt causa accidentalium qualitatum, ut patet per Philosophum, in I Phys. Sed qualitates activæ et passivæ sunt proprietates proprie accidentales elementorum. Si ergo formæ substantiales fuerunt a principio in materia, fuerunt ibi ex consequenti qualitates activæ et passivæ; et ita nulla restabat informitas, ut videtur.

4. Sed diceretur, quod erat informitas sive confusio quantum ad elementorum situm. — Sed contra, secundum Philosophum (IV Cæli et mundi, text. com. 25), quantum unumquodque elementorum habet de specie, tantum habet de ubi; elementa enim sunt in propriis locis ex virtute formæ. Si ergo materia a principio habebat formas substantiales, tunc ex consequenti unumquodque elementorum suum situm habebat; et ita nulla confusio in elementis restabat, secundum quam materia posset dici informis.

5. Præterea, si pro tanto materia informis dicitur, quod elementa nondum proprium et naturalem situm habebant, ex consequenti videtur quod secundum hoc ejus formatio intelligitur quod elementis naturalis situs attribuitur. Sed hoc non videtur in rerum distinctione; nam aquæ aliquæ supra cælos ponuntur, cum tamen naturalis situs aquarum sit sub aere supra terram immediate; ut patet IV Cæli et mundi (com. 10). Ergo non intelligitur materiæ informitas propter confusionem situs prædictam.

6. Sed dicendum, quod aquæ dicuntur esse supra cælos, in quantum vaporabiliter elevantur ut sint supra cælos. — Sed contra, aquæ vaporabiles non possunt supra totum aerem elevari, ut a Philosophis probatur; immo solum usque ad medium aeris interstitium ascendunt. Multo ergo minus possunt elevari supra ignem, ut ulterius supra cælum.

— 7. Præterea, informitas materiæ designatur in hoc quod dicitur (Gen. 1, 2):



*Terra erat inanis et vacua.* Sed inanitas materiæ attribuitur respectu virtutis generativæ, et vacuitas respectu ornatus, ut a sanctis exponitur, quod consistit in his quæ in terra moventur. Ergo informitas materiæ non attenditur quantum ad situm, ut sic dici possit quod materiæ informitas duratione formationem præcesserit.

8. Præterea, qui potest dare aliquid simul, minus liberaliter agit si dat successive; unde Prov. III, 28: *Nec dicas amico tuo: Vade, et revertere; cras dabo tibi.* Sed Deus simul dare poterat rebus esse perfectum. Ergo cum sit liberalissimus, non fecit materiam informem ante ejus formationem.

9. Præterea, motus a centro ad centrum sequitur elementa secundum quod habent naturales situs. Sed in ipsa informitate materiæ apparet quod ibi fuisset motus a centro ad centrum, quia aquæ vaporabiles super terram elevabantur, ut dicitur. Ergo elementa jam habebant suos naturales situs.

10. Præterea, rarum et densum sunt causa gravis et levis, ut patet IV Phys. (com. 74). Sed jam erat rarum et densum in elementis; quia dicitur, quod aquæ erant rariores quam modo sint. Ergo erat grave et leve, et elementa habebant sua *ubi*, quæ eis attribuuntur ratione levitatis et gravitatis.

11. Præterea, in illa rerum informitate manifeste apparet quod terra suum situm habebat, et datur intelligi quod terra erat aquis cooperta, per hoc quod dicitur, Gen. I, 9: *Congregentur aquæ in unum locum; et appareat arida.* Ergo pari ratione et alia elementa suum situm habebant; et ita nulla informitas in materia erat.

12. Præterea, a perfecto agente educitur perfectus effectus; quia omne agens agit sibi simile. Sed Deus est perfectissimum agens. Ergo a principio materiam perfectam produxit, et ita formatam, cum forma sit perfectio materiæ.

13. Præterea, si materia informis formationem rerum duratione præcessit; aut materia sic existens carebat omni forma, aut habebat aliquam formam. Si omni forma carebat, tunc erat tantum in potentia et non in actu; et ita nondum erat creata, cum creatio terminetur ad esse. Si autem habebat ali-

quam formam, aut illa erat aliqua forma elementaris, aut forma mixti. Si forma elementaris, aut habebat tantum unam formam, aut diversas. Si diversas, ergo jam erat diversitas per diversas elementares formas. Si unam tantum, sequitur quod aliqua forma elementi sit naturaliter prius in materia quam aliæ; et ita unum elementum erat principium aliorum elementorum, sicut antiquissimi Naturales posuerunt dicentes unum tantum elementum esse; quod a Philosopho improbatur (II de Generat. et corrupt., text. com. 31). Si autem habebat formam mixti, ergo forma mixti naturaliter est prius in materia quam forma elementorum; quod patet esse falsum; quia mixtio non fit nisi per hoc quod aliquid elementa movet ad formam mixti. Ergo non potest esse quod materia fuerit prius informis quam formata.

14. Sed dices, quod materia habebat formas elementorum; sed non secundum illum modum quo nunc sunt, quia aquæ erant rariores, et in modum vaporis aeri permixtæ. — Sed contra, forma uniuscujusque elementi requirit determinatam mensuram raritatis vel densitatis, sine qua esse non potest. Raritas autem per quam aliquid ascendit in locum aeris excedit conditionem aquæ; quia natura aquæ est ut sit gravis respectu aeris. Ergo si erat tanta subtilitas quod aquæ evaporabiliter ad locum aeris ascenderent, non habebant speciem aquæ; et ita non erant in materia formæ elementares, cujus contrarium supra dictum est.

15. Præterea, per opera sex dierum, formata sunt ex informi materia diversa rerum genera. Sed inter alia sex dierum opera, firmamentum secundo die est formatum. Si ergo materia informis subiacebat elementaribus formis, sequitur quod cælum sit factum ex quatuor elementis; quod a Philosopho improbatur (I Cæli et mundi, com. 5, et seq.).

16. Præterea, sicut se habet corpus naturale ad figuram, ita se habet materia ad formam. Sed corpus naturale non potest esse quin habeat aliquam figuram. Ergo nec materia potest esse quin sit formata.

17. Præterea, si formatio materiæ a principio suæ creationis non fuit, tunc aquarum congregatio, quæ tertio die

legitur, non semper fuit. Sed hoc videtur impossibile; quia si aquæ undique operiebant terram, non erat ubi possent congregari. Ergo videtur quod materia informis rerum formationem non præcesserit. Quod autem aqua undique operiret terram, apparet ex hoc quod elementa sunt separata, ut probatur in III Cæli et mundi (text. com. 56, et seq.).

18. Sed diceretur, quod erat aliqua concavitas infra terram, in quam partes descenderunt; et ita terra locum præbuit aquis. — Sed contra, hujusmodi concavitates vel cavernositates in terra causantur propter aliquas lapidositates, ex quibus superiores partes terræ retinentur, ne ad centrum descendant; quod quidem tunc esse non poterat; quia cum lapides sint corpora mixta, sequeretur quod corpus mixtum fuisset ante formationem elementorum. Ergo hujusmodi cavernositates esse non poterant.

19. Præterea, si cavernositates aliquæ erant in terra, non poterant esse vacuæ. Ergo erant plenæ aere, vel aqua; quod videtur impossibile, cum subsidere terræ sit contra naturam utriusque.

20. Præterea, aut aqua cooperiens terram undique naturalem situm habebat, aut non. Si naturalem situm habebat, ergo ab illa dispositione non poterat removeri, nisi per violentiam; quia a loco in quo corpus quiescit naturaliter, non removetur nisi per violentiam. Hoc autem non competit primæ rerum institutioni, per quam natura instituitur, cui violentia repugnat. Si autem erat ille situs aquæ violentus, per suam naturam redire poterat ad illam dispositionem quam non habebat; quia a loco in quo quiescit aliquid violenter, movetur naturaliter; et ita non oportebat poni inter opera formationis quod aquæ in unum locum congregarentur.

21. Præterea, secundum hunc ordinem res institutæ sunt quem naturaliter habent. Sed naturaliter distincta sunt priora quam confusa, sicut simplex est naturaliter prius composito. Ergo non fuit conveniens rerum institutioni quod res primo fuerint in quadam confusione, et postmodum distinguerentur.

22. Præterea, processus de actu in potentiam non competit rerum institutioni, sed magis corruptioni; res enim

fiunt per hoc quod de potentia in actum reducuntur. Sed procedere a mixtis ad elementa, est procedere de actu in potentiam, cum elementa sint quasi materia respectu formæ mixti. Ergo non fuit conveniens rerum institutioni quod prius fierent in quadam confusione et mixtione, et postmodum distinguerentur.

23. Præterea, hoc videtur esse consonum erroribus antiquorum philosophorum; scilicet opinioni Empedoclis, qui ponebat per litem partes mundi esse ab invicem distinctas, cum prius fuerint confusæ per amicitiam; et Anaxagoræ, qui posuit quod cum aliquando omnia simul essent, intellectus incepit distinguere separando ab illo confuso et commixto. Quæ quidem opiniones sufficienter a philosophis posterioribus improbantur. Ergo non est ponendum quod informitas vel confusio materiæ rerum formationem duratione præcederet.

1. Sed contra est quod Gregorius exponens illud Eccli. xviii: *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul*, dicit (lib. XXXII Moral., cap. ix, in nov. exemplaribus, circa princ.) quod omnia sunt simul creata per substantiam materiæ, sed non per speciem formæ: quod esse non posset, nisi prius fuisset substantia materiæ quam species formæ inesset. Ergo materia informis duratione præcessit rerum formationem.

2. Præterea, illud quod non est, non potest habere aliquam operationem. Sed materia informis habet aliquam operationem; appetit enim formam, ut dicitur III Phys. (com. 81). Ergo materia potest esse sine forma; et ita non est inconveniens, si materia informis ponatur duratione rerum formationem præcessisse.

3. Præterea, Deus plus potest operari quam natura. Sed natura facit de ente in potentia ens actu. Ergo Deus potest facere de ente simpliciter ens in potentia; et ita potuit facere materiam sine forma existentem.

4. Præterea, quod Scriptura sacra dicit fuisse aliquando, non est dicendum non fuisse; quia ut Augustinus dicit (V de Trin.), contra Scripturam sacram nemo christianus sentit. Scriptura autem divina dicit, terram aliquando fuisse inanem et vacuum. Ergo non est dicendum quin aliquando fuerit inanis et

vacua. Hoc autem pertinet ad informitatem materiæ, quocumque modo exponatur. Ergo aliquando substantia materiæ præcessit formationem; alias nunquam informis fuisset.

5. Præterea, simul condita est spiritualis et corporalis creatura, ut ex superiori quæstione, art. 18, jam patuit. In spirituali autem creatura informitas formationem præcessit etiam duratione. Ergo eadem ratione et in corporali. Probatio mediæ. Formatio creaturæ spiritualis intelligitur secundum quod ad Verbum convertitur, quod est ejus illuminatio. Simul autem facta luce divisum est inter lucem et tenebras. Per tenebras autem in spirituali creatura peccatum intelligitur. Peccatum autem esse non potuit in primo instanti creationis Angelorum, quia tunc dæmones nunquam fuissent boni. Ergo spiritualis creatura non fuit formata in primo instanti suæ creationis.

6. Præterea, illud ex quo est aliquid, etiam tempore præcedit quod est ex eo. Sed Deus ex invisâ materia, quæ est materia informis secundum Augustinum (lib. I super Gen., cap. xv), creavit orbem terrarum, ut dicitur Sapientiæ xi. Ergo materia informis tempore præcessit orbem terrarum formatum. Probatio primæ. Secundum Philosophum (in I Phys., com. 18), fieri rerum dupliciter exprimi potest. Uno modo ut dicatur: Hoc fit hoc per se, quod convenit subjecto; ut cum dicimus, homo fit albus; per accidens autem, ut ex privatione et contrario, ut cum dicitur: non album, vel nigrum fit album. Alio modo, ut dicatur: ex hoc fit hoc; quod quidem subjecto non competit nisi ratione privationis. Non enim dicimus quod ex homine fiat albus; sed quod ex non albo vel nigro, fit album; vel etiam ex homine nigro vel non albo. Id igitur ex quo est aliquid, vel est privatio sive contrarium, vel est materia privationi vel contrario subjecta. Utroque autem modo oportet tempore præcedere ex quo aliquid fit; quia opposita non possunt esse simul, nec materia simul tempore potest subesse privationi et formæ. Ergo id ex quo aliquid fit, tempore præcedit id quod fit ex eo.

7. Præterea, operatio naturæ imitatur in quantum potest operationem Dei, sicut operatio causæ secundæ operatio-

nem causæ primæ. Sed naturæ processus in operando est de imperfecto ad perfectum. Ergo et Deus etiam prius tempore imperfectum produxit, et postea perfecti; et sic informis materia formationem præcessit.

8. Præterea, Augustinus dicit, quod ubi Scriptura in principio terram et aquam commemorat, cum dicitur Genes. 1, 2: *Terra erat inanis et vacua, et spiritus Domini ferebatur super aquas*; non ideo nominatur terra et aqua quia jam talis erat, sed quia talis esse poterat. Ergo aliquando materia prima nondum habebat speciem aquæ vel terræ, sed tantum habere poterat; et sic materia informis formationem præcessit.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus (XII Confessionum), circa hanc quæstionem potest esse duplex disceptatio: una de ipsa rerum veritate; alia de sensu litteræ, qua Moyses divinitus inspiratus principium mundi nobis exponit. Quoad primam disceptationem duo sunt vitanda; quorum unum est ne in hac quæstione aliquid falsum asseratur, præcipue quod veritati fidei contradicat; aliud est, ne quidquid verum aliquis esse crediderit, statim velit asserere, hoc ad veritatem fidei pertinere; quia, ut Augustinus dicit (X Confess.): *Obest, si ab ipsam doctrinæ pietatis formam pertinere arbitretur falsum, scilicet quod credit, et pertinacius affirmare audeat quod ignorat.* Propter hoc autem obesse dicit, quia ab infidelibus veritas fidei irridetur, cum ab aliquo simplici et fideli tamquam ad fidem pertinens proponitur aliquod quod certissimis documentis falsum esse ostenditur, ut etiam dicit I super Genes. ad litteram. Circa secundam disceptationem duo etiam sunt vitanda. Quorum primum est, ne aliquis id quod patet esse falsum, dicat in verbis Scripturæ, quæ creationem rerum docet, debere intelligi; Scripturæ enim divinæ a Spiritu sancto traditæ non potest falsum subesse, sicut nec fidei, quæ per eam docetur. Aliud est, ne aliquis ita Scripturam ad unum sensum cogere velit, quod alios sensus qui in se veritatem continent, et possunt, salva circumstantia litteræ, Scripturæ aptari, penitus excludantur; hoc enim ad dignitatem divinæ Scripturæ pertinet, ut sub una littera multos sensus conti-

neat, ut sic et diversis intellectibus hominum conveniat, ut unusquisque miretur se in divina Scriptura posse invenire veritatem quam mente conceperit; et per hoc etiam contra infideles facilius defendatur, dum si aliquid, quod quisque ex sacra Scriptura velit intelligere, falsum apparuerit, ad alium ejus sensum possit haberi recursus. Unde non est incredibile, Moyse et aliis sacre Scripturæ auctoribus hoc divinitus esse concessum, ut diversa vera, quæ homines possent intelligere, ipsi cognoscerent, et ea sub una serie litteræ designarent, ut sic quilibet eorum sit sensus auctoris. Unde si etiam aliqua vera ab expositoribus sacre Scripturæ litteræ aptentur, quæ auctor non intelligit, non est dubium quin Spiritus sanctus intellexerit, qui est principalis auctor divinæ Scripturæ. Unde omnis veritas quæ, salva litteræ circumstantia, potest divinæ Scripturæ aptari, est ejus sensus.

His ergo suppositis, sciendum est quod diversi expositores sacre Scripturæ diversos sensus ex principio Genesis acceperunt; quorum nullus fidei veritati repugnat. Et quantum ad præsentem pertinet quæstionem, diversificati sunt in duas vias, dupliciter informitatem materiæ accipientes, quæ signatur in principio Genesis ubi dicit: *Terra autem erat inanis et vacua*. Quidam namque intellexerunt, prædictis verbis talem informitatem materiæ significari, secundum quod materia intelligitur absque omni forma, in potentia tamen existens ad omnes formas; talis autem materia non potest in rerum natura existere, quin aliqua forma formetur. Quidquid enim in rerum natura invenitur, actu existit, quod quidem non habet materia nisi per formam, quæ est actus ejus; unde non habet sine forma in rerum natura inveniri. Et iterum, cum nihil possit contineri in genere quod per aliquam generis differentiam ad speciem non determinetur, non potest materia esse ens, quin ad aliquem specialem modum essendi determinetur; quod quidem non fit nisi per formam. Unde si sic materia informis intelligatur, impossibile est quod duratione formationem præcesserit, sed præcessit tantum ordine naturæ, secundum quod illud ex quo fit aliquid, naturaliter est prius

eo, sicut nox est prior creata. Et hæc fuit opinio Augustini.

Alii vero intellexerunt informitatem materiæ non secundum quod materia omni forma caret, sed secundum quod dicitur aliquid informæ quod nondum habet ultimum suæ naturæ complementum et decorem; et secundum hoc potest poni, quod etiam duratione informitas rerum formationem præcesserit. Quod quidem si ponatur, ordini sapientiæ artificis congruere videtur, qui res ex nihilo producens in esse, non statim post nihilum in ultima perfectione naturæ eas instituit, sed primo fecit eas in quodam esse imperfecto; et postea eas ad perfectum adduxit; ut sic et eorum esse ostenderetur a Deo procedere, contra illos qui ponunt materiam increatam; et nihilominus perfectionis rerum ipse etiam auctor appareret, contra eos qui rerum inferiorum formationem causis alii adscribunt. Et hoc intellexit magnus Basilius, Gregorius, et alii sequaces eorum. Quia ergo neutrum a veritate fidei discordat, et utrumque sensum circumstantia litteræ patitur; utrumque sustinentes ad utraque rationes respondeamus.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de materia informi, secundum quod intelligitur absque omni forma; et sic necesse est dicere, quod informitas solo ordine naturæ formationem præcedat. Qualiter autem circa formationis ordinem opinetur, in sequenti articulo ostendetur.

Ad secundum dicendum, quod circa hoc multipliciter aliqui sunt opinati.

Plato enim Scripturam Genesis videns, sic intellexisse dicitur numerum elementorum et ordinem ibi significari, ut terra et aquam propriis nominibus exprimantur. Aqua autem super terram esse intelligitur, ex hoc quod ibi (Genes. 1, 9), scriptum est: *Congregentur aquæ in locum unum, et appareat arida*. Supra quæ duo, aerem intellexit in hoc quod dicitur: *Spiritus Domini ferebatur super aquas*, aerem nomine spiritus intelligens. Ignem vero in nomine cæli intellexit, quod omnibus supereminet.

Sed quia, secundum Aristotelis probationes (lib. I de Cælo, com. 18 et 19), cælum igneæ naturæ esse non potest, ut ejus motus circularis demonstrat, Rabbi Moyses Aristotelis sententiam

sequens, cum Platone in tribus primis concordans, ignem significatum esse dixit per tenebras, eo quod ignis in propria sphaera non luceat; et situs ejus declaratur in hoc quod dicitur: *super faciem abyssi*. Quintam vero essentiam nomine cæli significatam esse intelligit.

Sed quia, ut dicit Basilius in Hexameron (homil. II, a med.), non est consuetudo sacræ Scripturæ, ut per spiritum Domini aer intelligatur, per corpora extrema quæ posuit, dedit intelligere media; et præcipue quia aquam et terram sensui manifestum est corpora esse, aer vero et ignis non ita sunt simplicibus manifesta, quibus etiam instruendis Scriptura tradebatur.

Secundum vero Augustinum (in dial. LXV, quæst. 21), per nomina terræ et aquæ, quæ commemorantur ante lucis formationem, non intelliguntur elementa suis formis formata, sed ipsa materia informis omni specie carens. Ideo autem potius per hæc duo materiæ informitas exprimitur quam per alia elementa, quia sunt propinquiora informitati, utpote plus de materia habentia, et minus de forma; et qui etiam nobis magis sunt nota, et manifestius nobis materiam aliorum ostendunt. Ideo vero non per unum tantum, sed per duo eam significari voluit, ne si alterum tantum posuisset, veraciter crederetur hoc esse informis materia.

Ad tertium dicendum, quod in illo rerum principio informitate quadam in rebus existente secundum opinionem Basilii et aliorum Sanctorum, non oportet ponere quod elementa suis qualitatibus naturalibus carerent. Sed utraque habebant formas, substantiales scilicet, et accidentales.

Ad quartum dicendum, quod situs elementorum dupliciter potest considerari. Uno modo quantum ad naturam propriam; et sic naturaliter ignis aerem continet, aer aquam, et aqua terram. Alio modo quantum ad necessitatem generationis, quæ est circa locum medium; et sic necessarium est ut superficies terræ quantum ad aliquam partem sui sit aquis discooperta; ut ibi conveniens generatio et conservatio mixtorum esse possit, et præcipue animalium perfectorum, quæ aere indigent propter respirationem. Dicendum est

ergo, quod illa informitas primi status attenditur non quantum ad situm qui naturalis est elementis secundum se (hunc enim situm omnia elementa habebant), sed quantum ad illum situm qui elementis competit secundum ordinem ad generationem mixtorum. Iste enim situs nondum erat perfectus, quia nec ipsa corpora mixta adhuc prodierant.

Ad quintum dicendum, quod de aquis quæ supra cælos sunt diversimode alii qui opinati sunt.

Quidam namque dixerunt, aquas illas esse spirituales naturas, quod imponitur Origeni. Sed hoc quidem non videtur ad litteram posse intelligi, cum spiritualibus naturis situs non competat; ut sic inter eas et inferiores aquas corporeas dividat firmamentum, ut Scriptura tradit.

Unde alii dicunt, quod nomine firmamenti intelligitur cælum aereum nobis vicinum, supra quod elevantur per vaporum ascensionem aquæ vaporabiles, quæ sunt materia pluviarum: ut sic inter aquas superiores quæ sunt in medio aeris interstitio vaporabiliter suspensæ, et aquas corporeas quas videmus supra terram consistere, medium existat aereum cælum. Et huic etiam expositioni concordat Rabbi Moyses. Sed hanc non videtur pati litteræ circumstantia. Nam postea subditur in littera, quod fecit Deus duo luminaria magna, et stellas; et posuit eas in firmamento cæli.

Et ideo alii dicunt, quod per firmamentum intelligitur cælum sidereum, et quod aquæ super cælos existentes sunt de natura aquarum elementarium, et sunt ibi positæ ex divina providentia ad temperandum ignis virtutem, ex quo totum cælum constare dicebant, ut Basilius tangit. Et ad hoc astruendum, duplex argumentum Augustinus dicit a quibusdam induci (in II super Genes. ad litt., cap. IV et V). Quorum unum est, quod si aqua, aliqua rarefactione facta, potest ascendere usque ad medium aeris interstitium ubi pluviae generantur, si amplius divisa rarescat (quia est in infinitum divisibilis, sicut et omne continuum) poterit sua subtilitate supra cælum sidereum conscendere, et ibi convenienter esse. Aliud argumentum est, quod stella Saturni, quæ

deberet esse calidissima propter velocissimum motum, in quantum ejus circulus est major, invenitur frigidi effectus, quod dicunt ex vicinitate illius aquæ contingere prædictam stellam in-frigidantis.

Sed hæc expositio in hoc videtur deficere, quod asserit quædam per Scripturam sacram intelligi, quorum contraria satis evidentibus rationibus probantur. Primo quidem quantum ad ipsam positionem, quæ videtur naturalem situm corporum pervertere. Cum enim unumquodque corpus tanto debeat esse superius quanto formalius, non videtur rerum naturæ congruere ut aqua, quæ inter omnia corpora est materialior præter terram, etiam supra ipsum cælum sidereum collocetur; et iterum ut ea quæ sunt unius speciei, diversum locum naturalem sortiantur; quod erit, si una pars elementi aquæ erit immediate supra terram, alia vero supra cælum. Nec est sufficiens responsio, quod omnipotentia Dei aquas illas contra earum naturam supra cælum sustinet; quia nunc quæritur qualiter Deus instituerit naturas rerum, non quod ex eis aliquod miraculum potentiae suæ velit operari, ut Augustinus in eodem libro dicit. Secundo, quia ratio de rarefactione vel divisione aquarum videtur omnino vana. Etsi enim corpora mathematica possint in infinitum dividi, corpora tamen naturalia ad certum terminum dividuntur, cum unicuique formæ determinetur quantitas secundum naturam, sicut et alia accidentalia. Unde nec rarefactio in infinitum esse potest; sed usque ad terminum certum qui est in raritate ignis. Et præterea aqua tantum rareferi posset quod jam non esset aqua, sed aer vel ignis, si transcenderet modum raritatis aquæ. Nec posset naturaliter excedere aeris et ignis spatia, nisi, natura aquæ amissa, eorum vinceret raritatem. Nec iterum esset possibile ut corpus elementare, quod est corruptibile, formalius fieret cælo sidereo, quod est incorruptibile, et sic supra ipsum naturaliter collocaretur. Tercio, quia secunda ratio omnino frivola apparet. Nam corpora cælestia non sunt susceptiva peregrinæ impressionis, ut a Philosophi probatur. Nec esset possibile stellam Saturni ab illis aquis infrigidari, nisi etiam omnes stellæ quæ sunt

in octava sphæra, infrigidarentur: quarum tamen plurimæ inveniuntur esse calidæ secundum effectum. Et ideo aliter videtur dicendum ad hoc quod Scripturæ veritas ab omni calumnia defendatur; ut dicamus, quod aquæ illæ non sint de natura harum aquarum elementarium, sed sint de natura quintæ essentiæ, habentes communem cum nostris aquis diaphaneitatem, sicut et cælum empyreum cum nostro igne communem splendorem. Et has aquas quidam vocant cælum crystallinum; non quia fit de aqua congelata in modum crystalli, quia, ut dicit Basilius in Hexameron (homil. ix), puerilis dementiæ et insipientis mentis est, talem de cælestibus capere opinionem; sed propter illius cæli soliditatem, sicut et de omnibus cælis dicitur Job xxxvii, quod solidissimi quasi ære fusi sunt. Et hoc cælum etiam ab Astrologis ponitur nona sphæra. Unde nec Augustinus aliquam de præmissis expositionibus asserit, sed sub dubitatione dimittit, dicens in eodem lib. (cap. v): *Quomodo libet, et quales aquæ ibi sint, esse ibi eas, minime dubitemus. Major est quippe Scripturæ hujus actoritas quam omnis humani ingenii capacitas.*

Sextum concedimus.

Ad septimum dicendum, quod si intelligatur secundum expositionem Basilii (hom. iv in Hexam., a med.), et sequacium ejus, per terram ipsum terræ elementum; sic considerari potest et in quantum est principium quarundam rerum, scilicet plantarum, quarum ipsa est ut mater, sicut dicitur in libro de Veget., et sic respectu eorum erat inanis antequam eas produceret; inane enim vel vanum dicimus quod non pertingit ad proprium effectum vel finem. Et potest considerari in quantum est habitaculum quoddam et locus animalium, respectu quorum vacua fuisse dicitur. Vel secundum litteram Septuaginta, quæ habet, *invisibilis et incomposita*, fuit quædam terra *invisibilis*, in quantum erat aqua cooperta, etiam in quantum nondum erat lux producta, per quam posset videri; *incomposita* vero in quantum carebat et plantarum et animalium ornatu, et situ conveniente ad eorum generationem et conservationem. Si vero per terram intelligatur prima materia se-

cundum opinionem Augustini (dial. 65, quæst. 21), sic dicitur *inanis* per comparationem ejus ad compositum in quo subsistit; nam inanitas firmitati et soliditati opponitur; *vacua* vero per comparisonem ad formas quibus ejus potentia non replebatur. Unde et Plato (in Timæo, ante medium) receptionem materiæ comparavit loco, secundum quod in eo locatum recipitur. Vacuum autem et plenum proprie circa locum dicuntur. Dicitur etiam materia in sua informitate considerata *invisibilis*, secundum quod caret forma, quæ est omnis cognitionis principium; *incomposita* vero in quantum sine composito non subsistit.

Ad octavum dicendum, quod ad liberalitatem dantis non solum pertinet quod cito det, sed etiam quod ordinate et quod convenienti tempore det unumquodque. Unde ubi dicitur: *Cum statim possis dare*, non solum consideranda est potentia qua dare possumus aliquid absolute, sed etiam qua possumus convenientius dare. Unde ad ordinis convenientiam conservandam Deus in quadam imperfectione creaturas primo instituit, ut sic gradatim ex nihilo ad perfectum pervenirent.

Ad nonum dicendum, quod situs qui pertinet ad naturam elementorum, in elementis erat, ut dictum est; unde objectio contra prædictam opinionem non procedit.

Et similiter dicendum ad decimum et undecimum.

Ad duodecimum dicendum, quod perfecto agenti competit perfectum effectum producere. Sed non oportet quod statim in principio sit perfectum simpliciter secundum suæ naturæ modum, sed sufficit quod sit secundum tempus illud; quo modo puer mox natus perfectus dici potest.

Ad decimumtertium dicendum, quod materia non dicitur fuisse informis, secundum sententiam quam sustinemus ad præsens, quia omni careret forma; vel quia haberet unam tantum formam, quæ esset in potentia ad omnes formas, sicut posuerunt antiqui Naturales ponentes unum principium: vel sub qua containerentur plures formæ virtute, sicut in mixtis accidit; sed habebat in diversis partibus formas elementares diversas. Dicebatur tamen materia in-

formis, quia nondum formæ mixtorum corporum supervenerant materiæ; ad quas formæ elementares sunt in potentia; nec etiam erat situs elementorum adhuc conveniens eorum generationi sicut prius dictum est.

Ad decimumquartum dicendum, quod nihil cogit nos dicere, nec Scripturæ Genesis auctoritas, nec aliqua ratio, quod alio modo in illo rerum principio materia formis elementaribus subesset quam modo; etsi possibile fuerit quod ex aquis vaporabiliter aliquid ascenderit in locum aeris, sicut et modo contingit, et forte tunc amplius, cum terra totaliter aquis cooperiretur.

Ad decimumquintum dicendum, quod de firmamento, quod secundo die formatur, multiplex invenitur opinio.

Quidam namque dicunt, hoc firmamentum non esse aliud a cælo, quod prima die legitur factum; sed dicunt, quod Scriptura in principio summatim commemoravit facta, de quibus per senarium dierum explicavit quomodo sint facta. Et hæc est opinio Basilii in Hexameron.

Alii vero dicunt, aliud esse firmamentum quod secundo die est factum, et aliud cælum, quod primo dicitur creatum; et hoc tribus modis. Quidam namque dixerunt, quod per cælum, quod prima die creatum legitur, intelligitur spiritalis creatura vel formata, vel adhuc informis; per firmamentum vero quod secunda die legitur factum, intelligitur cælum corporeum quod videmus. Et hæc est opinio Augustini, ut patet in lib. super Genesim ad litteram, et XII Confess. Alii vero dicunt, quod per cælum quod prima die creatum legitur, intelligitur cælum empyreum; per firmamentum vero quod secunda die legitur factum, intelligitur cælum sidereum quod videmus. Et hæc est opinio Strabi, ut patet in Glossa Genes. 1. Alii vero dicunt, quod per cælum primo die factum, intelligitur cælum sidereum; per firmamentum autem quod factum est secunda die, intelligitur istus aeris spatium terræ vicinum, quod dividit inter aquas et aquas, ut supra dictum est. Et hanc expositionem tangit Augustinus super Genes. ad litteram, et tenet eam Rabbi Moyses.

Secundum ergo hanc ultimam facile est solvere: quia firmamentum, quod

secundo die est factum, non est de natura quintæ essentiæ; unde nihil prohibet quantum ad ipsum fuisse processum de informitate ad formationem, vel quantum ad ejus subtiliationem, vaporibus ab aquis elevatis diminutis per aquarum congregationem in unum, vel quantum ad situm, dum in locum aquæ recedentis aer successit. Sed secundum tres opiniones primas, quæ per firmamentum cælum sidereum intelligunt, non oportet dicere processum esse in cælo de informitate ad formationem, quasi novam formam acquisierit, quia nec in elementis inferioribus hoc ponere cogit Scriptura; sed ut intelligamus firmamento virtutem esse collatam ad mixtorum generationem, et quantum ad hoc formationem ejus intelligi; sicut inferiorum elementorum formatio intelligitur, ut dictum est (in sol. arg. 13, et arg. 4), quantum ad mixtorum generationem. Nam sicut elementa inferiora sunt materia mixtorum, ita firmamentum est causa mixtorum activa. Unde divisio aquarum inferiorum a superioribus, intelligi potest per modum quo medium in confinio duorum extremorum existens, inter utrumque distinguit. Inferiores enim aquæ variationi subjectæ sunt, in quantum mixtionis materia fiunt per motum firmamenti, non autem superiores. Secundum tamen sententiam Augustini (II super Genes. cap. xi), si ponatur materia informis prius fuisse tempore, nihil grave occurrit; quia oportet aliquo modo materia in corpore cælesti poni, in quo invenitur etiam motus. Unde nihil prohibet eam ordine naturæ intelligi ante formam, licet ex tempore nihil formationis accesserit. Nec cogimur propter hoc dicere, unam esse communem naturam corpori cælesti et inferioribus elementis; etsi aliquo uno nomine significetur, ut terræ vel aquæ, secundum sententiæ Augustini; quia unitas ista non intelligitur secundum substantiam, sed secundum proportionem prout quælibet materia consideratur ut in potentia ad formam.

Ad decimumsextum patet solutio ex dictis. Non enim intelligitur informitas materiæ quia omni forma caret, sed sicut dictum est.

Ad decimumseptimum dicendum, quod secundum sententiam Augustini (dial. 55,

quæst. 21), qui ponit per terram et aquam prius commemoratas non elementa, sed materiam primam significatam fuisse, nihil inconueniens sequitur de aquarum congregatione. Nam, sicut ipse dicit (II super Genes. ad litteram, cap. vii et viii), sicut cum dictum est: *Fiat firmamentum*, in secunda die, significata est formatio cælestium corporum; ita cum dicitur: *Congregentur aquæ*, in tertia die, significatur formatio elementorum inferiorum; ut per hoc quod dicitur: *Congregentur aquæ*, significetur quod aqua suam formam acceperit; per hoc vero quod dicitur: *Appareat arida*, significetur idem de terra. Ideo vero his verbis unus est in horum elementorum formatione, et non verbo factionis, sicut in cælo, ut diceret: *Fiat aqua et terra*, sicut dixerat: *Fiat firmamentum*, ut significaret imperfectionem harum formarum, et earum propinquitatem ad informem materiam. Verbo enim congregationis usus est ad aquam, ut significaret ejus mobilitatem; verbo apparentiæ in terra, ut significetur ejus stabilitas; unde ipse dicit: *Ideo de aqua dictum est, congregetur, de terra, appareat, quia aqua labiliter est fluxa, terra stabiliter fixa*. Si vero secundum opinionem Basilii et aliorum Sanctorum dicitur, quod eadem terra hic et ibi significatur, et similiter eadem aqua, sed alio modo disposita prius et postea, multipliciter respondetur. Quidam enim dixerunt, quod aliqua pars terræ erat quæ aquis non erat cooperta; in quam aqua quæ terram habitabilem occupabat, Deo jubente congregata est. Sed hoc reprobat Augustinus ex ipsa littera (I super Genes., cap. xii), dicens: *Si aliquid erat nudum terræ, ubi congregarentur aquæ, jam prius arida apparebat, quod est contra circumstantiam litteræ*. Unde alii dixerunt, quod aqua rarior erat sicut nebula, et postea inspissata in minorem locum collocata est. Sed illud etiam non minorem generat difficultatem; tum quia non vere erat aqua, si formam vaporis assumpserat; tum etiam quia locum aeris occupasset, et similis difficultas relinquere-tur de aere. Et ideo alii dicunt, quod terra quasdam cavernositates accepit in quibus potuit aquarum multitudinem accipere operatione Dei. Sed contra hoc videtur esse, quia hoc per



accidens est quod aliqua pars terræ longius distet a centro quam alia. In illa autem rerum formatione, natura suum modum accepit, ut Augustinus in eodem lib. dicit (lib. VI super Genes., cap. vi). Et ideo melius videtur dicendum, sicut Basilius dicit, quod aquæ in multas divisiones erant dispersæ, et postmodum in unum congregatæ; quod etiam ipse textus verbo congregationis utens, significare videtur. Etsi enim totam terram aqua tegebat, non oportet quod tanta profunditate tegeretur prius ubique, quanta nunc invenitur in aliquibus locis.

Ad decimumoctavum dicendum, quod quia corpora mineralia non habent aliquam evidentem perfectionis excellentiam supra elementa, sicut habent ventia, non seorsum ab elementis formata describuntur; sed in ipsa elementorum institutione possunt intelligi esse producta. Unde nihil prohibet aliquas cavernositates fuisse ante congregationem aquarum; ut postea terra compressa in sui superficie, aquæ congregatæ locum præberet. Tamen verba Augustini hanc opinionem tangentis (I super Genesim ad litteram, cap. xii), videntur sonare magis quod hujusmodi concavitates non præextiterint infra terram, sed magis in superficie terræ tunc factæ fuerint, cum aquæ sunt congregatæ. Sic enim dicit: *Terra longe lateque subsidens potuit alias partes præbere concavas, quibus confluentes et corruentes aquæ reciperentur, et appareret arida ex his partibus unde humor abscederet*; cui etiam consonant verba Basili in Hexameron (homil. iv), dicentis: *Quando præceptio data est ut in unam congregationem aquæ coirent, tunc et susceptionis earum causa præcessit; et ita jussu Dei capacitas sufficiens parata est, unde aquarum ibi multitudo conflueret*. Hæc autem capacitas potest intelligi per quarumdam partium terræ depressionem; cum videamus etiam in aliquibus majorem elevationem accidentalem, ut patet in collibus et montibus.

Ad decimumnonum dicendum, quod si cavernositates non præexistebant in terra, secundum illud quod ultimo dictum est, objectio præsens locum non habet. Si autem præexistebant, tunc dicendum est, quod licet sit contra naturam aeris vel aquæ subesse terræ sibi

relictæ, non tamen si terra sit a suo motu aliquid impedita. Sic enim videmus in cavernis quæ fiunt sub terra, terram aliquibus sustentaculis suspensam aerem subingredi, eo quod natura non patitur vacuum. Si tamen dicatur, quod aquæ quæ erant in minori profunditate super totam terræ superficiem sparsæ, sunt postmodum super aliquam partem terræ in majorem altitudinem congregatæ, ut supra dictum est, prædictæ objectiones cessabunt.

Ad vicesimum dicendum, quod si consideretur naturalis elementorum situs, qui competit ipsis naturis elementorum absolute, sic naturale est aquæ quod totam terram undique contineat, sicut et aer continet aquam. Si autem considerentur elementa in ordine ad mixtorum generationem, ad quam etiam cælestia corpora movent; sic talis situs competit, qualis postea institutus est. Unde statim apparente arida in aliqua sui parte, subditur de productione plantarum. Quod autem in elementis ex impressione cælestium corporum accidit, non est contra naturam, ut dicit Commentator in III de cæl. et mund. (com. 20, a med.), ut patet in fluxu et refluxu maris; qui licet non sit naturalis motus aquæ, in quantum gravis est, eo quod non est ad medium, est tamen naturalis motus ejus in quantum est a corpore cælesti mota, sicut ejus instrumentum. Hoc autem multo magis competit dicere de his quæ fiunt in elementis ex ordinatione divina, per quam tota elementorum natura subsistit. In præsentem autem utrumque concurrere videtur ad aquarum congregationem; et divina virtus principaliter, et secundario virtus cælestis. Unde statim post firmamenti institutionem subjungitur de aquarum congregatione. Potest tamen et ex ipsa natura aquæ aliqua aptitudo inveniri. Cum enim in elementis continens sit formaliter contento, ut patet per Philosophum in VIII Physic., aqua intantum deficit a perfecta terræ continentia, in quantum et ipsa non perfecte formalis est, sicut ignis et aer, plus accedens ad terrenam spissitudinem quam ad igneam raritatem.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod confusio quæ in mundo inchoato præcessisse dicitur, non attenditur secundum aliquam mixtionem elementorum,

sed per oppositum ad illam distinctionem quæ nunc est in partibus mundi, competens viventium generationi et conservationi.

Et per hoc patet responsio ad vicesimumsecundum et vicesimumtertium.

Ad ea vero quæ in contrarium obijciuntur, secundum opinionem Augustini consequenter respondendum est.

Ad quorum primum dicendum est, quod Gregorius loquitur secundum opinionem quam prius sustinimus. Non tamen sic sunt intelligenda verba Gregorii, quod in prima rerum creatione sit omnium rerum materia facta absque omni specie formæ, sed absque formis quibusdam, scilicet rerum viventium, et ordinis ad eorum generationem, sicut supra (in solut. 4 arg., et 13) est expositum.

Ad secundum dicendum, quod appetitus formæ non est aliqua actio materiæ, sed quædam habitudo materiæ ad formam, secundum quod est in potentia ad ipsam, sicut Commentator exponit in primo Phys. (cap. lxxxj).

Ad tertium dicendum, quod si Deus faceret ens in potentia tantum, minus faceret quam natura, quæ facit ens in actu. Actionis enim perfectio magis attenditur secundum terminum ad quem, quam secundum terminum a quo; et tamen hoc ipsum quod dicitur, contradictionem implicat, ut scilicet aliquid fiat quod sit in potentia tantum: quia quod factum est, oporteret esse cum est, ut probatur in VI Phys. Quod autem est tantum in potentia, non simpliciter est.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod Scriptura dicit: *Terra erat inanis et vacua*, si accipiatur de materia omnino informi, secundum Augustinum, non est intelligendum quod sic erat aliquando in actu, sed quia talis erat natura sua, si absque formis inhærentibus consideretur.

Ad quintum dicendum, quod formatio spiritualis creaturæ dupliciter potest intelligi: una per gratiæ infusionem, et alia per gloriæ consummationem. Prima quidem formatio, secundum sententiam Augustini, statim creaturæ spirituali affuit in sui creationis principio; et tunc per tenebras, a quibus lux distinguitur, non intelligitur peccatum malorum Angelorum; sed infirmitas naturæ, quæ nondum erat formata, sed erat conse-

quentibus operibus formanda, ut dicitur in I super Genes., ad litteram, vel, sicut dicitur quarto ejusdem libri, per diem significatur Dei cognitio, per noctem vero cognitio creaturæ, quæ quidem tenebra est respectu divinæ cognitionis (sicut in eodem lib. dicitur). Vel si per tenebras intelligamus Angelos peccantes, ista divisio non ad præsens peccatum refertur, sed ad futurum, quod erat in Dei præscientia: unde dicit in lib. ad Orosium (in dial. 65, QQ. quæst. 24 a med.): *Quia ex Angelis quosdam per superbiam præsciebat casuros; per incommutabile præscientiæ suæ ordinem divisit inter bonos et malos, malos tenebras appellans, et bonos lucem*. Secunda vero formatio non pertinet ad principium institutionis rerum, sed magis ad rerum decursum, quo per divinam providentiam gubernantur. Hoc enim ultimum verum est, secundum Augustinum, de omnibus in quibus operatio naturæ requiritur, quod in hac formatione necesse est provenisse; quia per motum liberi arbitrii aliqui sunt conversi ut starent; aliqui aversi ut caderent.

Ad sextum dicendum, quod mundus dicitur factus ex invisâ materia, non quia informis materia tempore præcesserit, sed ordine naturæ. Et similiter privatio non fuit aliquo tempore in materia ante omnem formam, sed quia materia absque forma intellecta cum privatione etiam intelligitur.

Ad septimum dicendum, quod hoc est ex imperfectione naturæ operantis per motum quod ex imperfecto ad perfectum procedit; motus enim est actus imperfecti. Sed Deus propter suæ virtutis perfectionem potuit statim res perfectas in esse producere; et ideo non est simile.

Ad octavum dicendum, quod verba Augustini non sunt intelligenda sic quod materia aliquo tempore fuerit in potentia ad formas elementares nullam earum habens; sed quia in sua essentia considerata, nulla formam actu includit ad omnes in potentia existens.

#### ART. II. — UTRUM MATERIA FORMATIO TOTA SIMUL FUERIT, AN SUCCESSIVE.

(1 p., quæst. 67, 68, 69, 70, 71, 72; et 2, dist. 13, art. 2. et quodlib. 6).

1. Secundo quæritur, utrum materiæ formatio tota simul fuerit, an succes-

sive. Et videtur quod successive. Dicitur enim Judith ix, 4: *Tu fecisti priora, et illa post illa cogitasti*. Excogitatio autem Dei est ejus operatio, ut Damascenus dicit (lib. II, cap. III, circa fin.); unde et in prædicta auctoritate subditur: *Et hoc factum est quod ipse voluisti*. Ergo res quodam ordine, et non simul, sunt factæ.

2. Præterea, plures partes temporis non possunt esse simul: quia totum tempus sub quadam successione agitur. Sed rerum formatio in diversis partibus temporis facta commemoratur Genes. I. Ergo videtur quod rerum formatio facta sit successive, et non tota simul.

Sed dicendum, quod per illos sex dies, secundum sententiam Augustini (lib. II de Civ. Dei, cap. VII et IX), non intelliguntur dies consueti nobis qui sunt temporis partes, sed secundum cognitionem angelicam sexies rebus cognoscendis præsentatam, secundum rerum sex genera. — Sed contra, dies ex præsentia lucis causatur; unde dicitur Genes. I, quod Deus vocavit lucem diem. Sed lux non proprie in spiritualibus invenitur, sed solum metaphorice. Ergo nec dies proprie potest intelligi Angelorum cognitio. Non videtur ergo esse litteralis expositio, quod per diem Angelorum cognitio intelligatur. Probatio mediæ. Nullum per se sensibile potest in spiritualibus proprie accipi: ea enim quæ sensibilibus et spiritualibus sunt communia, non sunt sensibilia nisi per accidens; sicut substantia, potentia, virtus et hujusmodi. Lux autem est per se sensibilis visu. Ergo propriæ non potest in spiritualibus accipi.

4. Præterea, cum Angelus dupliciter res cognoscat, scilicet in Verbo et in propria natura; oportet quod per alteram istarum cognitionum dies intelligatur. Non autem potest intelligi de cognitione qua cognoscit rem in Verbo, quia hæc cognitio est una tantum de omnibus: simul enim in Verbo cognoscit Angelus quæcumque cognoscit, et una cognitione, quia scilicet Verbum videt. Non ergo esset nisi una dies. Si autem intelligitur de cognitione qua cognoscit res in propria natura, sequitur quod sint multo plures quam sex dies, cum sint plura genera et species creaturarum. Non ergo videtur quod

dierum senarius ad cognitionem angelicam referri possit.

5. Præterea, Exod. xx, 9, dicitur: *Sex diebus operaberis, septimo autem die sabbatum Domini Dei tui est: non facies omne opus*; et postea subditur ratio: *Sex enim diebus fecit Deus cælum et terram, mare, et omnia quæ in eis sunt, et requievit in die septimo*. Sed lex ad litteram de diebus materialibus loquitur in quorum sex permittit operari, in septimo prohibet. Ergo et hoc quod dicitur de Dei operatione ad dies materiales referendum est.

6. Præterea, si per diem cognitio Angeli intelligitur; facere ergo aliquid in die non est aliud quam facere in angelica cognitione. Per hoc autem quod aliquid fit in angelica cognitione non sequitur quod in sua natura existat, sed solum quod ab Angelo cognoscatur. Ergo per hoc non ostenderetur rerum in propriis naturis institutio; quod est contra Scripturam.

7. Præterea, cujuslibet Angeli cognitio differt ab alterius cognitione. Si ergo per diem cognitio Angeli intelligitur, oportet tot dies ponere quot sunt Angeli, et non solum sex ut Scriptura tradit.

8. Præterea, Augustinus, II super Genes. ad litteram, dicit (cap. VII et VIII), quod per hoc quod dicitur: *Dixit Deus, Fiat*, intelligitur quod res fiendæ præextiterunt in Verbo, per hoc quod dicitur: *Est ita factum*, intelligimus factam rei cognitionem in creatura intellectuali: per hoc quod dicitur: *Fecit Deus*, intelligitur in suo genere fieri creatura. Si ergo per diem cognitio Angeli intelligitur, postquam dixerat de aliquo opere: *Et factum est ita*, in quo cognitio angelica intelligitur, superflue adderetur: *Factum est vespere et mane dies unus vel dies secundus*.

9. Sed dicendum, quod hoc additur ad ostendendum duplicem modum cognitionis rerum in creatura spirituali. Unus est quo cognoscit res in Verbo; et secundum hoc dicitur mane, vel cognitio matutina: alius quo cognoscit res in propria natura; et secundum hoc dicitur vespere, vel cognitio vespertina. — Sed contra, licet Angelus posset simul plura considerare in verbo, non tamen potest simul plura intelligere in propria natura, cum per diversas species

diversa in suis naturis intelligat. Si ergo quilibet sex dierum non solum habet mane, sed etiam vespere; oportebit in sex diebus aliquam successionem considerare; et sic rerum formatio non tota simul fuit facta.

10. Præterea, ab una potentia non possunt esse simul plures operationes, sicut nec una linea recta terminatur ex una parte nisi ad unum punctum: per operationem enim potentia terminatur. Sed considerare rem in Verbo et in propria natura, non est una operatio, sed plures. Ergo non simul est matutina et vespertina cognitio; et sic adhuc sequitur quod in illis sex diebus sit successio.

11. Præterea, sicut supra dictum est, art. præced. ad 5 arg., distinctio lucis a tenebris exponitur ab Augustino distinctio creaturæ formatæ, alia ab informitate materiæ quæ adhuc restabat formanda. Una ergo ex parte materiæ formata, altera adhuc remanebat formanda: non ergo tota materia est simul formata.

12. Præterea, cognitio matutina, secundum Augustinum, intelligitur cognitio Verbi in quo Angelus accipit cognitionem creaturæ fiendæ. Hoc autem non esset si creaturæ, quarum formatio diebus sequentibus deputatur, simul cum Angelo formatæ essent. Ergo non omnes res sunt simul creatæ.

13. Præterea, dies in spiritualibus dicuntur ad similitudinem sensibilium dierum. Sed in sensibilibus diebus mane præcedit vespere. Ergo in istis non debet vespere præponi ad mane, cum dicitur: *Factum est vespere et mane dies unus.*

14. Præterea, inter vespere et mane est nox, et inter mane et vespere est meridies. Ergo sicut fecit Scriptura de vespere et mane mentionem, ita debuit facere de meridie.

15. Præterea, omnes dies sensibiles habent et vespere et mane. Hoc autem non invenitur in istis septem diebus; nam primus dies non habet mane, septimus non habet vespere. Ergo non convenienter dicuntur dies ad similitudinem horum dierum.

16. Sed dicendum, quod ideo primus dies non habet mane, quia per mane intelligitur cognitio creaturæ fiendæ, quam accepit Angelus in Verbo: ipsa autem spiritualis creatura sui ipsius

fiendæ non potuit cognitionem in Verbo accipere antequam esset. — Sed contra, secundum hoc habetur quod Angelus aliquando fuit, et aliæ creaturæ nondum erant factæ, sed fiendæ. Non ergo omnia sunt simul formata.

17. Præterea, creatura spiritualis non accipit rerum inferiorum cognitionem a rebus ipsis. Ergo non indiget rerum præsentia ad hoc quod eas cognoscat. Potuit ergo eas ut fiendas cognoscere in propria natura antequam fierent, et non solum in Verbo; et sic cognitio rei fiendæ videtur pertinere ad vespertinam cognitionem, sicut ad matutinam; et sic secundum rationem prædictam secundus dies nec mane nec vespere debuit habere.

18. Præterea, Angelo sunt prius nota ea quæ sunt priora simpliciter; quod enim ea quæ sunt posteriora, sint nobis prius nota, provenit ex hoc quod cognitionem a sensu accipimus. Sed rationes rerum in Verbo priores sunt simpliciter ipsis rebus. Ergo per prius cognoscit Angelus res in Verbo quam in propria natura; et sic mane deberet præordinari ad vespere; cuius contrarium in Scriptura apparet.

19. Præterea, ea quæ non sunt unius rationis non possunt aliquod unum constituere. Sed cognitio rerum in Verbo et in propria natura est alterius et alterius rationis; cum medium cognoscendi sit omnino diversum. Ergo ex mane et vespere, secundum prædictam expositionem, non posset unus dies perfici.

20. Præterea, I ad Corinth. XIII, dicit Apostolus, quod in patria scientia destruetur: quod non potest intelligi nisi de scientia rerum in propriis naturis, quæ est vespertina. In patria autem erimus similes Angelis, ut dicitur Matth. cap. XXII. Ergo in Angelis non est cognitio vespertina.

21. Præterea, cognitio rerum in Verbo plus excedit cognitionem rerum in propriis naturis quam claritas solis excedat lumen candelæ. Sed lux solis offuscet lumen candelæ. Ergo multo magis matutina cognitio vespertinam.

22. Præterea, Augustinus (VII super Genes. ad litteram, cap. XXIV et XXV) movet quæstionem, utrum anima Adæ cum Angelis facta fuerit extra corpus, an fuerit facta in corpore. Hæc autem

quæstio frustra moveretur si omnia simul fuissent formata; quia sic etiam corpus humanum simul fuisset formatum quando Angeli sunt facti. Ergo videtur quod non omnia fuerunt formata simul, etiam secundum sententiam Augustini.

23. Præterea, pars terræ de qua factum est corpus humanum, habuit aliquam formam secundum limitationem, quia de ea dicitur Genes. i, corpus hominis formatum. Nondum autem habebat formam humani corporis. Ergo non omnes formæ simul sunt inditæ materiæ.

24. Præterea, cognitio rerum in propria natura in Angelis non potest intelligi nisi cognitio quæ est per species eis naturaliter inditas; non enim potest dici quod a rebus cognitæ species aliquas accipiant, cum careant sensuum instrumentis. Species autem illæ quæ sunt Angelis inditæ, a rebus corporalibus non dependent. Ergo antequam res essent, potuit eas Angelus etiam in propriis naturis cognoscere. Et ita per hoc quod Angelus dicitur res aliquas cognoscere in propria natura, non datur intelligi res illas in esse produci; et sic prædicta expositio videtur inconueniens.

25. Præterea, cognitio matutina, qua res Angelus in Verbo cognovit, oportet quod per aliquam speciem fuerit; cum omnis cognitio hujusmodi sit. Non autem potuit esse per aliquam speciem a Verbo effluxam, quia illa species creatura esset; et sic illa cognitio magis esset vespertina quam matutina; nam ad vespertinam cognitionem pertinet cognitio quæ fit per creaturam. Nec etiam potest dici, quod prædicta cognitio fuerit per speciem quæ est ipsum Verbum, quia sic oportuisset quod Angelus ipsum Verbum videret, quod non fuit antequam Angelus esset beatus; Verbi enim visio beatos facit. Non autem in primo instanti suæ creationis Angeli beati fuerunt, sicut nec e contrario dæmones in primo instanti peccaverunt. Ergo, si per mane intelligatur cognitio rerum quam Angeli habuerunt in Verbo, oportet dicere, quod non omnia simul fuerunt facta.

26. Sed dicendum, quod Angelus in statu illo videbat Verbum, prout est ratio fiendorum, non autem prout est

finis beatorum. — Sed contra, quod Verbum dicitur finis et ratio, non differt nisi relatione quadam. Cognitio autem relationis Dei ad creaturam non facit beatos; cum talis relatio secundum rem magis se teneat ex parte creaturæ; sed sola visio divinæ essentiæ beatos facit. Ergo quantum ad beatitudinem videntium, non differt utrum videatur ut finis beatitudinis vel ut ratio.

27. Præterea, prophetæ etiam dicuntur, in speculo æternitatis futura vidisse, secundum quod ipsi viderunt divinum speculum, prout est ratio fiendorum. Secundum hoc ergo non esset differentia inter cognitionem Angeli matutinam et cognitionem prophetæ.

28. Præterea, Genes. ii, 5, dicitur, quod *Deus fecit omne virgultum agri antequam oriretur in terra, et omnem herbam regionis priusquam germinaret.* Sed germinatio herbarum fuit in tertia die. Ergo aliqua fuerunt facta ante tertium diem; et ita non omnia facta sunt simul.

29. Præterea, ut in Psalmo ciii dicitur, Deus omnia in sapientia fecit. Sed sapientis est ordinare, ut dicitur in principio Metaphys. (lib. I, cap. ii). Ergo videtur quod Deus non omnia simul fecerit, sed secundum ordinem temporis successive.

30. Sed dicendum, quod in rerum productione etsi non fuerit servatus ordo temporis, fuit tamen servatus ordo naturæ. — Sed contra, secundum ordinem naturæ sol et luna et stellæ priores sunt plantis, cum manifeste sint causæ plantarum; et tamen posterius commemorantur facta luminaria cæli quam plantæ. Ergo non est observatus ordo naturæ.

31. Præterea, firmamentum cæli naturaliter est prius terra et aqua; tamen prius fit mentio in Scriptura de terra et aqua quam de firmamento, quod legitur secunda die factum.

32. Præterea, subjectum, naturaliter est prius accidente. Lux autem quoddam accidens est, cujus primum subjectum est firmamentum. Ergo non debuisse præmitti lucis productio factioni firmamenti.

33. Præterea, animalia gressibilia perfectiora sunt natatilibus et volatilibus, et præcipue propter similitudinem ad hominem; et tamen prius agitur de productione piscium et avium quam ani-

malium terrestrium. Ergo non est servatus debitus ordo naturæ.

34. Præterea, pisces et aves non minus videntur differre secundum naturam ab invicem, quam a terrestribus animalibus; et tamen pisces et aves eodem die facta commemorantur. Ergo dies non sunt intelligendi secundum diversa rerum genera, sed magis secundum temporis successionem; et sic non omnia facta sunt simul.

1. Sed contra est quod habetur Genes. cap. II, 4: *Istæ sunt generationes cæli et terræ, quando creata sunt, in die quo fecit Dominus Deus cælum et terram, et omne virgultum agri.* Virgultum autem agri factum legitur tertia die; cælum autem et terra facta sunt prima die, vel etiam ante omnem diem. Ergo ea quæ sunt facta tertio die, sunt facta simul cum illis quæ sunt facta primo die, vel etiam ante omnem diem; et sic pari ratione omnia facta sunt simul.

2. Præterea, Job xl, 10, dicitur: *Ecce Behemoth, quem feci tecum.* Per Behemoth autem, secundum Gregorium (lib. XXXII Moral., cap. ix, in novis exem.), diabolus intelligitur qui factus est prima die, vel ante omnem diem; homo autem, ad quem Dominus loquitur, factus est sexta die. Ergo ea quæ sunt facta sexto die, sunt simul facta cum illis quæ facta sunt primo die; et sic idem quod prius.

3. Præterea, partes universi dependent ab invicem, et maxime inferiores a superioribus. Non ergo potuerunt fieri quædam partes ante alias, et præcipue inferiores ante superiores.

4. Præterea, plus distat corporalis et spiritualis creatura quam corporales creaturæ ad invicem. Sed spiritualis et corporalis creatura, ut in alia quæstione est habitum, simul factæ fuerunt. Ergo multo amplius omnes spirituales creaturæ.

5. Præterea, Deus propter suæ virtutis immensitatem subito operatur. Opus ergo cujuslibet diei subito et in instanti est factum. Ergo pro nihilo poneretur quod Deus expectasset operari sequens opus usque in alium diem, ut sic toto die ab actione vacaret.

6. Præterea, si dies illi de quibus in rerum formatione fit mentio, dies materiales fuerunt, non videtur potuisse fieri ut totaliter nox a die distingueretur, et lux a tenebris. Nam si lux illa

quæ legitur primo die facta, undique terram circuibat, nusquam tenebræ erant, quæ fiunt ex umbra terræ oppositæ ad lumen, quod diem causat. Si autem lux illa suo motu terram circuibat, ut diem et noctem faceret; tunc semper ex una parte erat dies, et ex alia nox; et ita non totaliter erat nox a die distincta; quod est contra Genesis scripturam.

7. Præterea, distinctio diei et noctis fit per solem et alia cæli luminaria; unde dicitur in opere quartum diei: *Fiant luminaria in firmamento cæli;* et postea subditur: *ut sint in signa, et tempora, et dies, et annos.* Ergo cum effectus causam non præcedat, non potest esse quod dies illi tres primi essent ejusdem rationis cum diebus qui nunc sole aguntur; et sic non oportet propter illos dies dicere quod omnia fuerunt facta successive.

8. Præterea, si erat aliqua alia lux quæ suo motu tunc faceret diem et noctem, oportebat quod esset aliquid aliam lucem deferens circulariter motum; ut undique terram successive illuminaret. Hoc autem deferens est firmamentum, quod legitur factum secunda die. Ergo ad minus prima dies non potuit esse ejusdem rationis cum diebus qui nunc aguntur; et eadem ratione nec cum aliis.

9. Præterea, si lux illa ad hoc facta fuit, ut faceret diem et noctem; nunc etiam per ejus motum dies et nox fieret; non enim convenientes posset dici, quod ad hoc tantum instituta esset, ut per illud triduum ante solis factionem hujusmodi officium exerceret, et postmodum esse desineret. Sed nunc non videmus aliqua alia luce fieri diem et noctem, nisi per lucem solis. Ergo nec etiam in illo triduo per aliquam corporalem lucem potest intelligi diem et noctem distincta fuisse.

10. Sed dicendum, quod ex illa luce formatum est postea corpus solis. — Sed contra, omne illud quod fit ex materia præjacente, habet materiam talem in qua possibilis est formarum successio. Talis autem non est materia solis, nec alicujus cælestium corporum, eo quod in eis non est contrarietas, ut probatur in I Cæl. et mun. (com. 20, et seq.). Ergo non potest esse quod ex illa luce postmodum formatum sit corpus solis.

Respondeo dicendum, quod si ponatur quod informis materia rerum formationem tempore non præcessit, sed sola origine (quod necesse est dicere, si per materiam informem materia absque omni forma intelligatur), de necessitate sequitur quod rerum formatio tota facta sit simul; non enim potest esse ut aliqua pars materiæ informis omnino vel ad momentum sit. Et præterea, quantum ad illam partem, jam materia rerum formationem tempore præcederet. Unde secundum ea quæ in præcedenti quæst. (art. præc.) determinata sunt, secundum opinionem Augustini, hæc secunda quæstio locum non habet; sed oportet omnino dicere, quod omnia sunt simul formata; nisi pro tanto quod restat exponere qualiter sex dies quos Scriptura commemorat, intelligantur. Quia si intelligerentur sicut isti dies qui nunc aguntur, esset prædictæ opinioni contrarium, quia tunc oporteret successione quadam dierum, rerum formationem factam intelligere. Hos autem dies dupliciter exponit Augustinus. Nam in I super Genes. ad litteram (cap. xvii, circa med.), dicit intelligi per distinctionem lucis a tenebris, distinctionem materiæ formatæ ab informi, quæ restat formanda; non quidem tempore, sed naturæ ordine. Ipsam vero ordinationem et formationis et informitatis, secundum quod a Deo omnia ordinantur, dicit insinuari per diem et noctem; nam dies et nox dicunt quamdam ordinationem lucis et tenebrarum. Per vesperam vero dicit intelligi consummati operis terminum. Per mane vero futuram operationis inchoationem, ut tamen futurum non accipiatur secundum ordinem temporis, sed solum ordine naturæ. In primo enim opere præexistit quasi quædam significatio futuri operis fiendi. Secundum hoc tamen oportet hos dies diversos intelligi, prout scilicet sunt diversæ formationes, et per consequens informitates. Sed quia ex hoc sequitur quod etiam dies septimus sit alius a sex primis, si sex primi sunt alii ab invicem (ex quo videtur sequi quod vel Deus diem septimum non fecerit, vel quod aliquid fecerit post septem dies in quibus opera perfecit), ideo consequenter ponit quod per omnes illos septem dies unus dies intelligatur, ipsa scilicet An-

gelorum cognitio, et numerus ille ad rerum cognitarum distinctionem pertineat magis quam ad distinctionem dierum; ut videlicet per sex dies intelligatur cognitio Angeli relata ad sex rerum genera divinitus producta, unus vero dies sit ipsa cognitio Angeli relata ad quietem artificis, prout in se ipso a rebus conditis requievit; et tunc per *vespere* intelligitur cognitio rei in propria natura, per *mane* vero cognitio in Verbo.

Secundum vero alios Sanctos per istos dies et temporalis ordo, et productionis rerum successio ostenditur. Secundum enim ipsos, in operibus sex dierum non solum ordo naturæ, sed etiam ordo temporis et durationis attenditur; ponunt enim, quod sicut informitas materiæ tempore præcessit formationem, ita etiam una formatio aliam formationem temporis duratione præcessit. Sed sicut, in præcedenti quæst. (art. præc.) dictum est, informitas materiæ secundum eos accipitur non secundum carentiam et exclusionem omnis formæ; quia jam erat cælum et aqua et terra, per quæ intelliguntur corpora cælestia, et substantiæ spirituales, et quatuor elementa sub propriis formis subsistentia; sed intelligunt informitatem materiæ, secundum quod dicit solum carentiam et exclusionem debitæ distinctionis et consummatæ cujusdam pulchritudinis; quia non habebat illam formositatem et decorem qui nunc in creatura corporea apparet. Et quantum ex littera Genesis accipi potest, triplex formositas deerat corporali naturæ, propter quod dicebatur informis. Deerat enim a cælo et a toto corpore diaphano decor et pulchritudo lucis, quæ designatur per tenebras. Deerat autem elemento aquæ debitus ordo, et debita distinctio ab elemento terræ; et hæc informitas designatur nomine abyssi, quia hoc nomen significat quamdam immensitatem inordinatam aquarum, ut Augustinus dicit (contra Faustum, lib. XXII, cap. xi). Terræ vero deerat duplex pulchritudo. Una quam habet ex hoc quod est aquis discooperata; et hæc informitas designatur per hoc quod dicitur: *Terra autem erat inanis sive invisibilis*; quia corporali aspectui patere non poterat propter aquas undique eam cooperientes. Alia vero quam habet ex hoc quod est or-

nata plantis; et hoc tangitur per hoc quod dicitur quod erat *vacua* sive *incomposita*, idest non ornata. Et sic ante opus distinctionis Scriptura tangit multiplicem distinctionem præfuisse in ipsis elementis mundi a principio suæ creationis. Primo tangit distinctionem cæli et terræ secundum quod per cælum intelligitur totum corpus diaphanum, sub quo comprehenditur ignis et aer propter diaphaneitatem, in qua conveniunt cum cælo. Secundo tangit distinctionem elementorum quantum ad suas formas substantiales per hoc quod nominat aquam et terram, quæ sunt magis sensui apparentia; per quæ dat intelligere etiam alia duo minus sensui apparentia. Tertio tangit distinctionem secundum situm; quia terra erat sub aquis, quibus invisibilis reddebatur; aer vero, qui est subjectum tenebrarum, significatur fuisse supra aquas per hoc quod dicitur: *Tenebræ*, idest aer tenebrosus, *erant super faciem abyssi*. Sic ergo formatio primi corporis, quod est cælum, facta est primo die per productionem lucis, per quam proprietas luciditatis collata est soli et corporibus cælestibus, quæ secundum suas formas substantiales præcesserant, per quam informitas tenebrarum remota est. Et per hujusmodi formationem facta est distinctio motus et temporis, scilicet noctis et diei; tempus enim sequitur motum supremi cæli. Unde distinxit lucem a tenebris; quia causa luminis erat in substantia solis, et causa tenebrarum erat in opacitate terræ; et in uno hemisphærio erat lumen, et in alio tenebræ; et in eodem hemisphærio in una parte temporis erat lumen, et in alia tenebræ; et hoc est quod dicit: *Lucem appellavit diem, et tenebras noctem*. Secunda vero die formatum et distinctum est medium corpus, scilicet aqua, per firmamenti formationem, accipiens quamdam distinctionem et ordinem, ita quod sub nomine aquæ omnia corpora diaphana intelliguntur; et ita firmamentum, idest cælum sidereum, secunda die productum, non secundum substantiam, sed secundum aliquam accidentalem perfectionem, dividit aquas quæ sunt supra firmamentum, id est cælum totum diaphanum et absque stellis, quod dicitur aqueum, sive crystallinum, de quo philosophi dicunt ipsum esse nonam spheram, et primum

mobile, quod revolvit totum cælum motu diurno, ut operetur suo motu continuitatem generationis; sicut cælum in quo sunt sidera, per motum, qui est secundum zodiacum, operatur diversitatem generationis et corruptionis per accessum et recessum ad nos, per diversas virtutes stellarum; per firmamentum, inquam, divisum est cælum chrySTALLINUM, quod est supra firmamentum, ab aquis, id est ab aliis corporibus diaphanis corruptibilibus quæ sunt infra firmamentum; et ita corpora diaphana inferiora nomine aquarum designata, acceperunt per firmamentum quemdam ordinem, et debitam distinctionem. Tertia vero die formatum est ultimum corpus, scilicet terra, per hoc quod discooperta est aquis, et facta est distinctio in infimo maris et aridæ. Unde satis congrue, sicut informitatem terræ expresserat dicens, quod *terra erat invisibilis* vel *inanis*; ita ejus formationem exprimit per hoc quod dicit: *Appareat, et arida. Congregatæque sunt aquæ in unum locum* seorsum a terra sicca: et *congregationes aquarum appellavit maria, et siccam appellavit terram*: quam (quia prius erat informis et vacua) decoravit plantis et herbis. Quarta vero die fuit prima pars creaturæ corporalis ornata, quæ prima die fuerat distincta, scilicet cælum per productionem luminarium: quæ quidem secundum substantiam suam fuerunt a principio creata; sed prius eorum substantiam erat informis, sed nunc quarto die formatur, non quidem forma substantiali, sed per collationem determinatæ virtutis, secundum quod attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus, secundum quod videmus alios effectus habere radium solis, et alios radium lunæ et stellarum. Et propter hanc determinationem virtutis dicit Dionysius (IV cap. de div. Nom.), quod lumen solis quod prius erat informæ, quarta die formatum est. Non autem fuit facta mentio de ipsis luminaribus a principio, ut dicit Chrysostomus, sed solum quarta die; ut per hoc Scriptura removeret populum ab idololatria, ostendens luminaria non esse deos, ex quo nec a principio fuerunt. Quinta vero die, secunda pars corporalis naturæ quæ secunda die fuit distincta, ornatur per productionem avium et piscium; et ideo in hac



quinta die facit Scriptura mentionem de aquis et de firmamento cæli, ut designet quod quinta dies respondet secundæ, in qua de aquis et firmamento fit mentio. In hoc ergo die per verbum Dei ex materia elementari prius creata, fuerunt aves et pisces in actu et in propria natura producti ad ornatum aeris et aquæ; in quibus apta nata sunt motu animali convenienter moveri. In sexto vero die ornatur tertia pars et ultimum corpus, videlicet terra, per productionem animalium terrestrium, quæ apta nata sunt moveri in terra motu animali. Unde sicut in opere creationis designantur tres partes creaturæ corporalis: prima videlicet, quæ significatur nomine cæli; media, quæ significatur nomine aquæ; et infima, quæ significatur nomine terræ; et prima pars, videlicet cælum, distinguitur prima die, et quarta die ornatur; media vero pars, videlicet aqua, distinguitur secunda die, et quinta ornatur, ut dictum est: ita conveniens fuit quod infima pars, videlicet terra, quæ tertia dies distincta est, hac sexta die per productionem animalium terrestrium in actu, et secundum species proprias ornaretur. Ex quibus patet quod in expositione operum sex dierum diversificatur Augustinus ab aliis Sanctis. Primo, quia Augustinus per terram et aquam prius opere creationis creatam, intelligit materiam primam totaliter informem; per productionem autem firmamenti et congregationem aquarum et apparitionem aridæ, intelligit impressionem formarum substantialium in materiam corporalem. Alii vero Sancti per terram et aquam primo creatas intelligunt ipsa elementa mundi sub propriis formis existentia; per sequentia vero opera aliquam distinctionem in corporibus prius existentibus per aliquas virtutes et proprietates accidentales eis collatas, ut supra dictum est. Secundo differunt quantum ad productionem plantarum et animalium: quia alii Sancti ponunt ea in opere sex dierum esse producta in actu, ut in propria natura. Augustinus autem ponit ea producta esse potentialiter tantum. In hoc autem quæ Augustinus ponit (IV super Genes., cap. xxxiv), omnia opera sex dierum esse simul facta, non videtur diversificari ab aliis quantum ad modum productionis rerum.

Primo, quia secundum utrosque in prima rerum productione materia erat sub formis substantialibus elementorum; ita quod materia prima non præcessit duratione formas substantiales elementorum mundi. Secundo, quia secundum utrorumque opinionem in prima rerum institutione per opus creationis non fuerunt plantæ et animalia in actu sed tantum in potentia, ut ex ipsis elementis per virtutem verbi possent produci. Sed remanet adhuc differentia inter eos quantum ad quartum: quia secundum alios Sanctos, post primam productionem creaturæ, qua producta sunt elementa mundi et corpora cælestia secundum suas formas substantiales, fuit aliquod tempus in quo non erat lux: item in quo non erat firmamentum formatum, et corpus diaphanum ordinatum et distinctum: item in quo non erat terram discooperta aquis, et in quo non erant luminaria cæli formata, quod est quartum, quæ non oportet ponere secundum expositionem Augustini (loc. cit.) qui posuit omnia prædicta simul et in eodem instanti temporis fuisse formata. Quod autem opera sex dierum, secundum alios Sanctos, non fuerint simul sed successive producta, non fuit ex defectu potentiæ Creatoris, qui simul, potuisset omnia producere; sed ut ordo divinæ sapientiæ in rerum institutione demonstraretur, qui res ex nihilo in esse producens non statim post nihilum in ultima perfectione naturæ eas instituit, sed primo fecit eas in quodam esse imperfecto, et postea eas ad perfectum adduxit, ut sic gradatim ex nihilo ad ultimam perfectionem mundus perveniret; et sic diversis gradibus perfectionis diversi dies deservirent; ut sic et eorum esse ostenderetur a Deo procedere, contra illos qui ponunt materiam increatam, et nihilominus perfectionis rerum ipse Deus auctor appareret, contra illos qui rerum inferiorum formationem causis aliis adscribunt. Harum igitur expositionum prima, scilicet Augustini, est subtilior, magis ab irrisione infidelium Scripturam defendens; secunda vero, scilicet aliorum Sanctorum, est planior, et magis verbis litteræ quantum ad superficiem consona. Quia tamen neutra earum a veritate fidei discordat, et utrumque sensum circumstantia litteræ patitur; ideo, ut neutri

harum expositionum præjudicetur, utramque opinionem sustententes utriusque rationibus respondendum est.

Ad primum igitur dicendum, quod in in productione divinorum operum ordo naturæ et originis, non autem durationis, servatus est. Nam prius natura et origine producta est natura spiritualis et corporalis informis, et postea formata est. Et licet simul tempore utraque natura sit formata; quia tamen natura spiritualis est corporali natura dignior, ideo ejus formatio naturæ corporalis formationem ordine naturæ debuit præcedere. Rursus, quia natura corporalis incorruptibilis dignior est natura corruptibili, debuit et ipsa ordine naturæ prius formari. Et ita, prima die designatur formatio naturæ spiritualis per productionem lucis, qua mens spiritualis creaturæ illuminata est per conversionem ad Verbum; secunda vero die designatur formatio naturæ corporalis cælestis et incorruptibilis per productionem firmamenti, per quod intelligimus omnia corpora cælestia fuisse producta, et secundum suas formas distincta; tertia autem die designatur formatio naturæ corporalis quatuor elementorum per congregationem aquarum et apparitionem aridæ; quarta vero die designatur ornatus cæli per productionem luminarium, qui ordine naturæ debet præcedere ornatum aquæ et terræ, qui factus est in subsequentibus diebus. Et sic divina opera quodam ordine, scilicet naturæ et non durationis, sunt facta.

Ad secundum dicendum, quod formatio rerum non est facta successive, nec in diversis partibus temporis; sed omnes illi sex dies, in quibus Dei opera facta leguntur, sunt unus dies sex rerum distinctionibus, secundum quas numeratur, præsentatus; sicut etiam unum est Verbum quo omnia facta sunt, scilicet Dei Filius, quamvis frequenter legatur: *Dixit Deus*. Et sicut illa opera salvantur in sequentibus, quæ ex eis propagantur operatione naturæ, ita etiam illi sex dies manent in tota successione temporis. Et hoc sic declaratur. Nam ipsa natura angelica intellectualis est, et lux proprie dicitur; ideo oportet quod ejus illustratio dies dicatur. Accepit autem angelica natura in principio conditionis rerum, earum cognitionem; et sic quodammodo lux intellectus

ejus rebus creatis præsentabatur, in quantum a luce mentis ejus cognoscantur, unde ipsa cognitio rerum præsentationem lucis mentis angelicæ super res cognitatas importans dies dicitur; et secundum diversa genera cognitorum et eorum ordinem distinguuntur dies et ordinantur, ut prima dies sit cognitio primi divini operis secundum formationem spiritualis creaturæ, per conversionem ad Verbum; secunda dies cognitio secundi operis secundum quod creatura corporalis superior formata est per productionem firmamenti; tertia dies sit cognitio tertii operis secundum formationem creaturæ corporalis quantum ad inferiorem partem, scilicet terræ, aquæ et aeris vicini; quarta dies cognitio quarti operis secundum quod superior pars, scilicet firmamentum, est per productionem luminarium ornatum; quinta dies cognitio quinti divini operis, secundum quod aer et aqua per productionem avium et piscium sunt ornata; sexta dies sit cognitio sexti operis divini, secundum quod terra est per productionem animalium terrestrium ornata; septima vero dies est ipsa cognitio Angeli relata ad quietem artificis qua in se ipso quievit a novis operibus condendis. Cum autem Deus lux sit plena, et in eo tenebræ non sint ullæ, cognitio ipsius Dei in se est plena lux: sed quia creatura ex hoc quod est ex nihilo habet in se tenebras possibilitatis et imperfectionis, ideo oportet quod cognitio qua creatura cognoscitur, sit tenebris admixta. Potest autem cognosci dupliciter: vel in Verbo secundum quod exit ab arte divina; et sic ejus cognitio dicitur matutina: quia sicut mane est finis tenebrarum et principium lucis, ita creatura a luce Verbi, postquam prius non fuerat, principium lucis sumit: cognoscitur etiam prout est in natura propria existens; et talis cognitio dicitur vespertina propter hoc quod sicut vespere est terminus lucis et tendit in noctem, ita et creatura in se subsistens est terminus operationis lucis divini Verbi, utpote facta per Verbum, et de se in tenebras defectus tendens, nisi Verbo portaretur. Et ideo talis cognitio per matutinam et vespertinam distincta dies dicitur: quia sicut per comparisonem ad cognitionem Verbi est tenebrosa, ita per compara-

tionem ad ignorantiam quæ modo tenebra est, lux dicitur: et sic attenditur quædam circulatio inter mane et vespere, secundum quod Angelus se ipsum cognoscens in propria natura hanc cognitionem retulit ad laudem Verbi sicut ad finem, in quo sequentis operis cognitionem sumpsit sicut in principio. Et sicut hujusmodi mane est finis diei præcedentis, ita est et principium diei sequentis: dies enim est pars temporis, et effectus lucis. Distinctio autem primorum dierum non sumitur secundum distinctionem temporis, sed ex parte spiritualis lucis secundum quod diversa et distincta genera rerum per lucem mentis angelicæ cognoscuntur.

Ad tertium negatur, quod lux proprie non sit in spiritualibus. Nam Augustinus (in IV super Genes., ad lit., cap. xxiv, a medio) dicit, quod in spiritualibus melior et certior est lux; et quod Christus non sic dicitur lux quomodo lapis; sed illud proprie est, hoc autem figurative. Nam *omne quod manifestatur, lumen est*, ut dicitur Ephes. v, vers. 13. Sed manifestatio magis proprie est in spiritualibus quam in corporalibus; unde Dionysius in IV cap. de divin. Nom., ponit lumen inter intelligibilia nomina Dei: nomina autem intelligibilia proprie dicuntur in spiritualibus. Et quando probatur oppositum, dicitur quod nomen lucis primo fuit impositum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus; et hoc modo lux est qualitas per se sensibilis, nec dicitur proprie in spiritualibus: secundo ex communi usu extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem, et sic est in communi usu loquentium; et hoc modo lux magis proprie dicitur in spiritualibus.

Ad quartum dicendum, quod dies illi distinguuntur non penes successione cognitionis, sed secundum naturalem ordinem rerum cognitarum, ut supra dictum est; unde Augustinus vult (lib. XI de Civ. Dei, c. vii et ix) quod isti septem dies sint unus dies septemplex rebus præsentatus. Et ideo ordo dierum referendus est ad naturalem ordinem operum, quæ diebus attribuuntur secundum quod lumine mentis angelicæ simul in Verbo cognoscuntur.

Ad quintum dicendum, quod per sex

dies, in quibus dicitur Deus creasse cælum et terram, mare et omnia quæ in eis sunt, intelligitur non aliqua temporalis successio, sed cognitio angelica relata ad sex genera rerum divinitus producta; septima vero dies est ipsa cognitio Angeli ad quietem artificis relata: dicitur enim, secundum Augustinum (lib. IV super Genes., cap. xv), Deus septima die quievisse, in quantum quietem propriam, qua in se ipso a rebus conditis quiescit, et beatus existit creaturis non indigens, sed sibi ipsi per se sufficiens, menti angelicæ monstravit, cujus cognitionem diem appellat. Et dicitur ab opere die septima cæssasse, quia postea nihil novum fecit, quod aliquo modo in operibus sex dierum non præcesserit vel materialiter vel causaliter, vel secundum aliquam similitudinem speciei vel generis. Et quia post omnia opera condita Deus septima die in se ipso quievit, propter hoc Scriptura et lex præcepit septimam diem sanctificari. Nam sanctificatio cujuslibet rei in hoc maxime consistit quod in Deo requiescit; unde res Deo dedicatæ (ut tabernaculum, vasa, ministri) sanctæ dicuntur. Dies autem septimus est ad Dei cultum dedicatus, ideo sanctificatus dicitur; ut scilicet sicut Deus, qui sex genera rerum condidit et menti angelicæ monstravit, non in ipsi rebus conditis quasi in fine quievit, sed a rebus conditis in se ipso, in quo sua beatitudo consistit, permansit (cum non sit beatus ex eo quod res fecerit, sed ex hoc quod in se ipso sufficientiam habens rebus factis non indiget); ita etiam et nos non in ejus operibus aut nostris discamus, sicut in fine, quiescere; sed ab operibus in ipso Deo, in quo nostra beatitudo consistit, quiescamus: propter hoc enim institutum est ut homo sex diebus laborans in operibus propriis, septima die quiesceret, cultui divino et quieti divinæ contemplationis vacans, in qua sanctificatio hominis maxime consistit. Novitas etiam mundi maxime demonstrat Deum esse, et creaturis non indigere: et ideo statutum est in lege ut septima die quiescerent et festum ducerent, in qua mundus consummatus est, ut per novitatem mundi simul producti, et per sex genera rerum distincta homo semper in Dei cognitione maneret, et de tam utili et præcipuo creationis bene-

facio, Deo gratias exhiberet, et in ipso tamquam in fine quietem suæ mentis poneret in præsentî per gratiam, et in futuro per gloriam.

Ad sextum dicendum, quod quodlibet opus novum a Deo productum ad cognitionem angelicam relatum dicitur dies: et quia fuerunt solum sex genera rerum a Deo primitus producta, et a mente angelica cognita, ut supra dictum est, propter hoc sunt solum sex dies; quibus additur dies septima, videlicet ipsa cognitio Angeli ad quietem Dei in se ipso relata. Nihil enim Deus produxit in rerum natura, cujus cognitionem ordine naturæ non prius impresserit in mente angelica.

Ad septimum dicendum, quod solutio patet ex prædictis; quia dies illi non distinguuntur secundum distinctionem angelicæ cognitionis, sed penes distinctionem primorum operum ad cognitionem angelicam relatorum; et ita distinctio operum, et non distinctio cognitionum, facit distinctionem primorum dierum; et ita illi sex dies distinguuntur secundum quod lumen mentis angelicæ sex rerum generibus cognoscendis applicatur.

Ad octavum dicendum, quod secundum Augustinum per illa tria significatur triplex esse rerum. Primo quidem esse rerum in Verbo; nam res prius habent esse in arte divina, quod est Verbum, quam in se ipsis; et hoc significatur cum dicitur: *Dixit autem Deus, fiat*; id est Verbum genuit, in quo res erat ut fieret. Secundo esse rerum in mente angelica; quia nihil Deus produxit in rerum natura cujus naturam non impresserit in mente angelica; et hoc significatur cum dicitur, *factum est*, scilicet per influentiam Verbi in mente angelica. Tertio esse rerum in propria natura; et hoc significatur per hoc quod dicitur, *fecit*. Sicut enim ratio qua creatura conditur, prius est in Verbo quam in ipsa creatura quæ conditur; ita et cognitio ejusdem rationis prius est ordine naturæ in mente angelica quam sit ipsa creatura productio; et sic Angelus triplicem cognitionem habet de rebus, videlicet prout sunt in Verbo, prout sunt in mente ejus, et prout sunt in propria natura; prima vocatur cognitio matutina, aliæ duæ sub vespertina cognitione comprehenduntur.

Et ad ostendendum hunc duplicem modum cognitionis rerum in creatura spirituali, dicitur: *Factum est vespere et mane dies unus*. Per hos ergo sex dies in quibus legitur Deus cuncta fecisse, intelligit Augustinus (lib. XI de Civ. Dei, cap. ix), non hos usitatos dies qui solis cursu peraguntur, cum sol quarto die factus esse legatur; sed unam diem, id est cognitionem angelicam sex rerum generibus præsentatam. Unde sicut præsentatio lucis corporalis super hæc inferiora, diem facit temporalem; ita præsentatio lucis spiritualis intellectus angelici super res creatas, diem facit spiritualem; ut secundum hoc isti sex dies distinguantur, secundum quod lumen intellectus angelici sex rerum generibus cognoscendis applicatur; ut prima dies sit cognitio primi divini operis, secunda dies cognitio secundi operis; et sic de aliis. Et sic distinguuntur illi sex dies non secundum ordinem temporis aut successionis rerum, sed secundum ordinem naturalem rerum cognitarum, prout unum opus cognitum est prius altero, ordine naturæ. Et sicut in die naturali et materiali, mane est principium diei et vespere est finis et terminus; ita cognitio uniuscujusque operis, secundum suum esse primordiale, prout videlicet habet esse in Verbo, dicitur matutina; cognitio autem ejus secundum esse ultimum, prout subsistit in propria natura, dicitur vespertina. Nam principium esse cujuslibet rei est in sua causa a qua fluit; terminus autem ipsius est in ipsa re in qua recipitur, et ad quam actio causæ terminatur; unde primitiva alicujus cognitio est secundum quod res in sua causa a qua fluit, consideratur; ultima autem rei cognitio est secundum quod in se ipsa consideratur. Cum ergo a Verbo æterno fluat esse rerum sicut a quodam primordiali principio, et hic effluxus terminetur ad esse rerum quod habent in propria natura; sequitur quod cognitio rerum in Verbo, quæ ad esse primitivum et primordiale earum pertinet, dici debeat matutina, per similitudinem ad mane quod est principium diei; cognitio vero rei in propria natura, quæ pertinet ad esse ejus ultimum et terminatum dici debet vespertina, quia vespere est terminus diei. Unde sicut sex genera rerum ad cognitionem angelicam relata distinguunt dies; ita u-

nitatis rei cognitæ, quæ diversis cognitionibus cognosci potest, unitatem diei constituit, et diem per vespere et mane distinguit.

Ad nonum dicendum, quod Angelus non potest in propria natura plura intelligere primo et principaliter; sed bene potest intelligere plura ex consequenti, ut habent ordinem ad unum intelligibile. Et quia omnia quæ sunt producta in propria natura, prius ordine naturæ secundum suas similitudines fuerunt menti angelicæ impressa, Angelus cognoscendo se, simul quodammodo cognoscit illa sex genera rerum quæ inter se naturalem habent ordinem; nam cognoscendo se, cognoscit omnia quæ habent esse in ipso.

Ad decimum dicendum, quod duæ operationes possunt simul esse unius potentiae, quarum una ad aliam refertur et ordinatur; et patet quod voluntas simul vult finem et ea quæ sunt ad finem; et intellectus simul intelligit principia et conclusiones per principia, quando tamen scientiam acquisivit. Cognitio autem vespertina in Angelis refertur ad matutinam, ut Augustinus dicit (in dial. 65, QQ., quæst. 26, et lib. II super Genes. cap. III et VIII), sicut cognitio et dilectio naturalis ordinatur ad cognitionem et dilectionem gloriæ. Unde nihil prohibet in Angelo simul esse cognitionem matutinam et vespertinam, sicut simul est cognitio naturalis et cognitio gloriæ. Duæ enim operationes unius potentiae, quæ procedunt a duabus speciebus ejusdem generis, quarum una non habet ordinem ad aliam (quales sunt omnes species creati intellectui inhærentes) non possunt esse simul; unde Angelus non potest simul per diversas species concreatas diversas intellectiones producere. Sed si illæ duæ operationes procedant a formis diversorum generum et diversarum rationum et quarum una ordinatur ad aliam (quales sunt forma increata subsistens, et forma creata inhærens), poterunt esse simul. Et quia cognitio qua videt Angelus res in propria natura, quæ dicitur vespertina, fit per speciem intelligibilem creatam et inhærentem; cognitio vero qua videt res in Verbo, quæ dicitur matutina, fit per essentiam Verbi, quæ non est inhærens; quæ sunt alterius generis et alterius rationis, et una or-

dinatur ad alteram; utraque cognitio poterit esse simul. Nam species concreata inhærens intellectui non repugnat unioni intellectus ad essentiam Verbi, quæ non actuat intellectum quantum ad esse, sed solum quantum ad intelligere; cum non sit unius rationis, sed altioris ordinis; et ipsa species inhærens, et quidquid perfectionis est in intellectu creato, est quasi materialis dispositio ad illam unionem et visionem beatam qua videntur res Verbo; ideo sicut dispositio ad aliquam formam et forma illa possunt esse simul in actu perfecto, ita species intelligibilis inhærens stat simul in actu perfecto cum unione ad essentiam Verbi; unde simul ex intellectu Angeli beati procedit duplex operatio; una, ratione unionis ad essentiam Verbi, qua videt res in Verbo, quæ dicitur cognitio matutina; et alia ratione speciei sibi inhærentis, quæ videt res in propria natura, quæ dicitur cognitio vespertina. Nec una harum actionum debilitatur seu attenuatur per attentionem ad alteram; sed magis confortatur, cum una earum sit ratio alterius; sicut imaginatio rei visæ confortatur cum actu ostenditur oculo exteriori. Actio enim qua beati vident Verbum, et res in Verbo, est ratio cujuslibet actionis in eis inventæ. Duæ autem actiones quarum una est ratio alterius, vel ordinatur ad alteram, possunt esse simul unius potentiae. Et tunc una potentia secundum diversas species ad invicem ordinatas, terminatur ad diversos actus, non secundum idem, sed secundum diversa. Species enim diversorum generum et ordinum, sive diversarum rationum, possunt simul uniri secundum actum perfectum; ut patet de colore et odore et sapore in pomo. Essentia autem divina, qua intellectus angelicus videt res in Verbo (cum sit increata et per se subsistens) et essentia Angeli, qua semper videt se et res secundum quod habent esse in ipso (cum sit creata et per se subsistens per esse receptum quo subsistit intellectus ejus) et species infusa, vel concreata, qua videt res in propria natura (cum sit inhærens intellectui) dicuntur esse diversorum ordinum et generum, et diversarum rationum; ita ut prima sit quasi ratio aliarum, et secunda quasi ratio tertiæ; ideo poterit simul intelle-

ctus angelicus, secundum illas tres formas, tres operationes habere; sicut et anima Christi simul intelligit res per speciem Verbi et per species infusas et per species acquisitas.

Ad decimumprimum dicendum, quod sicut secundum Augustinum (ad Orosium, quæst. 21), informitas materiæ præcessit formationem, non tempore, sed ordine, sicut sonus et vox præcedit cantum; ita formatio naturæ spiritualis, quæ designatur in productione lucis, cum sit dignior quam corporalis, præcessit formationem creaturæ corporalis, ordine naturæ et origine, et non ordine temporis. Formatio autem spiritualis naturæ est per hoc quod illuminatur ut adhæreat verbo, non quidem per gloriam perfectam cum qua creata non fuit, sed per gratiam perfectam cum qua creata fuit. Per hanc ergo lucem facta est distinctio a tenebris, id est ab informitate creaturæ corporalis, nondum formatæ, sed ordine naturæ posteriori formandæ. Formatio enim spiritualis creaturæ dupliciter potest intelligi; uno modo per gratiæ infusionem; alio modo per gloriæ conservationem. Prima, secundum Augustinum, statim creaturæ spirituali affuit in sui creationis principio; et tunc per tenebras, a quibus lux distinguitur, non intelligitur peccatum malorum Angelorum, sed informitas naturæ, quæ nondum erat formata, sed erat ordinem naturæ in consequentibus operibus formanda, ut dicitur in I super Genes. ad litteram (cap. v, vi et vii). Vel sicut dicitur in IV libro super Genes. (cap. xxii et xxiii), per diem significatur Dei cognitio, per noctem cognitio creaturæ: quæ quidem est tenebra respectu divinæ cognitionis, sicut in eodem libro dicitur. Vel si per tenebras intelligamus Angelos peccantes, ista divisio non ad præsens peccatum refertur, sed ad futurum, quod erat in Dei præscientia. Unde in lib. ad Orosium (quæst. 24, a med.) dicit: *Quia Deus ex Angelis quosdam per superbiam præsciebat casuros, per incommutabilem præscientiæ suæ ordinem divisit inter bonos et malos; malos tenebras appellans, et bonos lucem.* Secunda vero formatio naturæ spiritualis non pertinet ad principium institutionis rerum, sed magis ad rerum decursum, quo per divinam providentiam gubernantur. Distinctio

ergo lucis et tenebrarum, secundum quod per tenebras peccata dæmonum intelliguntur, accipienda est secundum Dei præscientiam. Unde dicit Augustinus in XI de Civit. Dei (cap. xix, in med.), quod solus lucem a tenebris discernere potuit qui potuit priusquam caderent præscire casuros. Secundum vero quod per tenebras intelligitur informitas naturæ corporalis formandæ, designatur ordo, non temporis, sed naturæ inter formationem utriusque naturæ.

Ad decimumsecundum dicendum, quod posito quod omnia simul sint creata in forma et materia, Angelus dicitur habuisse cognitionem creaturæ corporalis fiendæ, non quia creatura corporalis esset tempore futura, sed quia cognoscatur ut futura prout considerabatur in sua causa, in qua erat ut ex ea posset procedere; sicut qui cognoscit arcam in artificiis ex quibus fit, potest dici cognoscere eam ut futuram. Cognitio enim rerum in Verbo vocatur matutina, sive res sit jam facta, sive fienda; et indifferenter se habet ad præsentia et futura; quia est conformis divinæ cognitioni qua cognoscit omnia simpliciter antequam fiant, sicut postquam facta sunt. Et tamen omnis cognitio rei in Verbo, est rei ut fiendæ; sive sit res jam facta, sive non, ut ly *fiendum* non dicat tempus, sed exitum creaturæ a Creatore; sicut est cognitio artificiati in arte, quæ est ejus secundum suum fieri; quamvis etiam ipsum artificiatum jam sit factum. Unde quamvis creatura corporalis simul sit facta cum natura spirituali, dicitur tamen Angelus accepisse in Verbo cognitionem ipsius ut fiendæ, ratione jam dicta.

Ad decimumtertium dicendum, quod sicut mane præcedit vespere, ita cognitio matutina præcedit vespertinam ordine naturæ, non respectu unius et ejusdem operis, sed respectu diversorum operum; sed vespertina cognitio prioris operis, intelligitur esse prior ordine naturæ, cognitione matutina posterioris. Opus enim primæ diei est productio lucis, per quam intelligitur formatio naturæ angelicæ per illustrationem gratiæ; cognitio autem qua creatura spiritualis cognoscit se ipsam naturaliter, sequitur esse ejus in propria natura. Et ideo spiritualis creatura naturali or-

dine prius cognovit se in propria natura per cognitionem vespertinam, per quam cognovit se ut jam factam, quam cognoverit se in Verbo, in quo cognoscitur opus Dei ut fiendum. In hac ergo cognitione, qua Angeli boni cognoverunt se ipsos, non perstiterunt quasi se ipsis fruantes et in se finem ponentes, quia efficerentur nox, ut mali Angeli qui peccaverunt; sed cognitionem suam ad Dei laudem retulerunt; et sic ex sui cognitione bonus Angelus conversus est ad Verbi contemplationem, in quo est mane sequentis diei, secundum quod in Verbo accepit cognitionem sequentis operis, scilicet firmamenti. Sicut autem videmus in tempore continuo, quod idem *nunc* est duorum temporum, prout est finis præteriti et principium futuri; ita matutina cognitio secundæ diei est primæ diei terminus, et secundæ diei initium, et sic deinceps usque ad diem septimum. Et ideo in prima die, vespere solum nominatur; quia Angelus sui ipsius primo habuit cognitionem vespertinam, et vespertina profecit in matutinam, secundum quod ex contemplatione sui conversus est ad contemplationem Verbi, in quo est mane sequentis diei, secundum quod in Verbo accepit cognitionem matutinam sequentis operis. Ideo cognitio matutina respectu unius et ejusdem operis post primum naturaliter præcedit cognitionem vespertinam ejusdem; sed cognitio vespertina prioris operis naturaliter præcedit cognitionem matutinam posterioris; unde sicut prima dies habet tantum vespere, ita septima dies quæ significat contemplationem Dei, habet tantum mane: hæc enim nullo defectu clauditur.

Ad decimumquartum dicendum, quod Augustinus nominat cognitionem matutinam illam quæ est in plena luce; unde continet sub se meridianam. Nam talem cognitionem aliquando vocat diurnam, quandoque autem matutinam. Vel potest dici, quod omnis cognitio intellectus angelici habet tenebras admixtas ex parte cognoscenti; unde nulla cognitio alicujus intellectus angelici potest dici meridiana, sed sola cognitio qua Deus omnia cognoscit in se ipso. Item cum Deus sit lux plena, et tenebræ in eo non sint ullæ, cognitio ipsius Dei in se et absolute, cum sit plena

lux, potest dici meridiana; sed quia creatura, ex eo quod est ex nihilo, habet tenebras possibilitatis et imperfectionis, ideo ipsa cognitio creaturæ, tenebris est admixta; quæ admixtio significatur per mane et vespere, secundum quod ipsa creatura potest dupliciter cognosci: vel in Verbo, secundum quod exit ab arte divina, et sic ejus cognitio dicitur matutina; quia sicut mane est finis tenebrarum et principium lucis; ita et creatura post tenebras, id est postquam fuit, ab ipso Verbo principium lucis sumit. Potest enim cognosci in propria natura existens per speciem creatam; et talis cognitio dicitur vespertina; quia sicut vespere est terminus lucis, et tendit in noctem; ita creatura in se subsistens est terminus operationis Verbi, quod est lux, quasi facta per Verbum, et quantum est de se tendit in tenebras defectus, nisi Verbo portaretur. Nihilominus hic cognitio dies dicitur, quia sicut in comparatione ad cognitionem Verbi est tenebrosa, ita per comparationem ad ignorantiam, quæ omnino tenebrosa est, lux dicitur; sicut et vita justorum dicitur caliginosa per comparationem ad vitam gloriæ, quæ tamen dicitur lux per respectum ad vitam peccatorum. Item cum mane et vespere sint partes diei, dies autem in Angelis sit cognitio illustrata lumine gratiæ; ideo cognitio matutina et vespertina se extendit solum ad cognitionem gratuitam bonorum; unde ipsa cognitio divinorum operum ab Angelo illuminato dies dicitur, et secundum diversa genera divinorum operum cognitorum distinguuntur dies, et secundum illorum ordinem ordinantur. Unumquodque autem illorum operum dupliciter cognoscitur ab Angelo illuminato; uno modo in Verbo, sive per speciem Verbi; et sic talis cognitio dicitur matutina; alio modo in propria natura, sive per speciem creatam; et in hac cognitione non sistunt boni quasi ponentes finem in ea, quia efficerentur nox, ut mali Angeli; sed cum referunt ad laudem Verbi, et lucem Dei, in quo sicut in principio omnia cognoscunt; ideo talis cognitio creaturæ ad laudem Dei relata non dicitur nocturna; quod utique esset si in ea sisterent, quia tunc efficerentur nox, quasi ipsa creatura fruantes. Cognitio igitur ma-

tutina et vespertina distinguunt diem, id est cognitionem quam habent boni Angeli illuminati de operibus creatis. Cognitio autem creaturæ ipsorum Angelorum bonorum, sive per medium creatum sive per medium increatum, semper habet aliquid obscuritatis admixtum; ideo non dicitur meridiana, sicut cognitio Dei in se ipso; nec nocturna, sicut cognitio creaturæ non relata ad divinam lucem; sed dicitur tantum matutina et vespertina; nam vespere, in quantum hujusmodi, terminatur ad mane. Et ideo non quælibet cognitio rerum in propria natura potest dici vespertina, sed solum illa quæ refertur ad laudem Creatoris. Unde cognitio quam habent dæmones de rebus, nec matutina proprie dicitur nec vespertina. Mane enim et vespere non accipiuntur in cognitione angelica secundum omnem similitudinem, sed solum secundum similitudinem quantum ad rationem principii et termini.

Ad decimumquintum dicendum, quod Angelus, licet fuerit creatus in gratia, tamen in principio suæ creationis non fuit beatus, nec per essentiam Verbum Dei vidit; unde nec cognitionem matutinam sui ipsius habuit, quæ dicit cognitionem rei per speciem Verbi; sed primo habuit sui ipsius cognitionem vespertinam, secundum quod cognovit se ipsum in se ipso naturaliter, eo quod in unoquoque cognitio naturalis præcedit cognitionem supernaturalem, tamquam fundamentum ejus, et Angeli cognitio naturaliter sequitur esse ipsius in propria natura; ideo sui ipsius cognitionem matutinam non habuit, sed vespertinam in principio suæ creationis. Hanc autem cognitionem retulit ad laudem Verbi, et per hanc relationem meruit pervenire ad cognitionem matutinam. Unde significanter primus dies dicitur habuisse solum vespere, et non mane; quod vespere transivit in mane; quia lux illa spiritualis, quæ prima die facta legitur, statim facta se ipsam cognovit, quod fuit cognitionis vespertinæ, et hanc cognitionem retulit ad laudem Verbi, per quod meruit accipere cognitionem matutinam sequentis operis. Non enim quælibet cognitio rerum in propria natura potest dici vespertina, sed illa tantum quæ refertur ad laudem Creatoris; vespere enim redit, et terminatur ad mane. Unde cognitio dæmonum quam

habent a se ipsis de rebus, nec est matutina nec vespertina; sed solummodo cognitio gratuita, quæ est in bonis Angelis. Et sic cognitio rerum in propria natura, relata ad laudem Verbi semper est vespertina; nec talis relatio facit eam esse matutinam, sed facit eam terminari ad matutinam; et ex tali relatione meretur cognitionem matutinam accipere. Et sicut prima dies, quæ significat formationem et cognitionem naturæ spiritualis in propria natura, habet tantum vespere; ita et septima dies, quæ significat contemplationem Dei, quæ nullo defectu clauditur, et quæ correspondet cognitioni angelicæ relatae ad quietem Dei in se ipso, in qua consistit illuminatio et sanctificatio cujuslibet rei, habet tantum mane. Nam ex hoc ipso quod Deus cessavit novas creaturas condere, dicitur opus suum consummasse, et a suis operibus in se ipso requiescere. Et sicut Deus in se solo requiescit, et se ipso fruendo beatus est, ita et nos per solam sui fruitionem beati efficimur, et sic etiam facit nos a suis et nostris operibus in se ipso requiescere. Prima ergo dies, quæ correspondet cognitioni quam habuit natura spiritualis lumine gratiæ illustrata de se ipsa, habet tantum vespere; septima vero dies, quæ correspondet cognitioni angelicæ relatae ad quietem et fruitionem Dei in se ipso, habet tantum mane; quia in Deo tenebræ non sunt ullæ. Dicitur enim Deus septima die quiescere, in quantum quietem propriam, qua in se ipso a rebus conditis quiescit, naturæ angelicæ monstravit; cujus cognitionem, diem Augustinus appellat (in dial. 65, quæst. 26); et quia quies creaturæ, secundum quod in Deo stabilitur, finem non habet, similiter nec quies Dei qua in se ipso a rebus conditis quiescit, eis non egendo, finem non habet, quia eis nunquam egebit; ideo septima dies quæ respondet tali quieti, non habet vespere, sed tantum mane; alii vero dies, qui correspondent cognitioni angelicæ relatae ad alias res, habent mane et vespere, ut supra dictum est.

Ad decimumsextum dicendum, ut ex prædictis patet, quod de re jam facta potest accipi cognitio ejus ut fiendæ, si consideretur in causis suis ex quibus processit; et sic Angeli susceperunt cognitionem rerum fiendarum in Verbo, quod est ars optima rerum. Omnis enim co-



gnitio rei in Verbo quæ matutina vocatur, dicitur esse rei ut fiendæ, sive sit res jam facta, sive non; ut *ly fiendum* non dicat tempus, sed exitum creaturæ a Creatore, sicut supra (in sol. ad 14 arg.) dictum est. Et ideo quamvis creatura corporalis simul facta sit cum natura spirituali, dicitur tamen Angelus per cognitionem matutinam accepisse in Verbo cognitionem ipsius ut fiendæ. Quare autem prima dies non habuerit mane, sed tantum vespere, in superiori responsione declaratum est.

Ad decimumseptimum dicendum quod, creatura spiritualis non accipit cognitionem a rebus: sed illas per species innatas seu concreatas naturaliter intelligit; ipsæ autem species quæ sunt in mente Angeli, non se habent æqualiter ad præsentia et futura; quia illa quæ sunt præsentia assimilantur in actu formis quæ sunt in Angelis, et sic per eas possunt cognosci: illa vero quæ sunt futura nondum sunt actu similia illis formis; ideo per prædictas formas futura non cognoscuntur, cum cognitio fiat per actualem assimilationem cognoscentis et cogniti. Et sic, cum Angelus non cognoscat futura ut futura, indiget præsentia rerum, ut illas in propria natura per species sibi inditas cognoscat; quia antequam fiant, non assimilantur res illis formis. Dicitur ulterius, quod cognitio vespertina et matutina distinguuntur non ex parte rei cognitæ, sed ex parte mediæ cognoscendi. Nam cognitio matutina fit per medium increatum, superexcedens naturam cognoscentis et rei cognitæ; unde cognitio rerum per speciem Verbi dicitur matutina, sive res sit jam facta, sive fienda; cognitio vero vespertina fit per medium creatum proportionatum cognoscenti et rei cognitæ, sive sit jam facta, sive fienda.

Ad decimumoctavum dicendum, quod licet Angelus prius habeat esse in Verbo quam in propria natura; quia tamen cognitio præsupponit esse cognoscentis, non potuit se cognoscere antequam esset; cognitio autem sui ipsius in propria natura, est sibi naturalis; cognitio vero Verbi est supernaturalis; ideo oportuit quod prius se ipsum cognosceret in propria natura quam in Verbo; cum cognitio naturalis in unoquoque præcedat origine cognitionem supernaturalem, ut fundamentum ejus. Alias autem res

prius ordine naturæ cognovit in Verbo per cognitionem matutinam quam in propria natura per cognitionem vespertinam; unde respectu subsequentium operum mane præcedit vespere; ut supra dictum est.

Ad decimumnonum dicendum, quod sicut una tota scientia comprehendit sub se diversas scientias particulares, quibus conclusiones diversæ cognoscuntur; ita etiam ipsa una cognitio Angeli, quæ est quasi quoddam totum, comprehendit sub se cognitionem matutinam et vespertinam quasi partes, sicut mane et vespere sunt partes diei, licet sint diversarum rationum. Nam illa quæ sunt diversarum rationum, si sint ad invicem ordinata, possunt aliquod unum constituere; unde materia et forma, quæ sunt diversarum rationum, constituunt unum compositum; et carnes et ossa et nervi sunt partes unius compositi. Nam essentia divina, per quam res cognoscuntur in Verbo cognitione matutina, est ratio omnium formarum concreatarum in mente Angeli; cum ex ea veluti exemplatæ deriventur, per quas res cognoscuntur in propria natura, cognitione vespertina; sicut et essentia Angeli est sibi ratio intelligendi esse quod cognoscit, quamvis non perfecta; propter quod indiget aliis formis superadditis; et ideo quando Angelus videt Deum per essentiam, et se ipsum et alia per species concreatas, quodammodo intelligit unum: sicut quia lumen est ratio videndi colorem, propter hoc quando oculus videt lumen et colorem, videt quodammodo unum visibile. Et quamvis illæ operationes sint realiter distinctæ cum operatio qua videt Deum, semper maneat, et mensuretur æternitate participata; operatio etiam qua intelligit se, semper maneat, et mensuretur ævo; operatio vero qua intelligit alia per species innatas, non semper maneat, sed alteri succedat: tamen, quia una ordinatur ad aliam, et una est quasi ratio formalis alterius, ideo sunt quodammodo unum: quia ubi est unum propter aliud, ibi est tantum unum, ut dicitur in III Topic. (cap. II parum a princ.); et propter hoc illæ operationes quarum una ordinatur ad aliam, possunt esse simul, et unum totum constituere.

Ad vicesimum dicendum, quod cum

intellectus sit locus specierum intelligibilium, oportet dicere, quod scientia, quæ importat ordinationem specierum intelligibilium, seu facultatem et habilitatem quamdam ipsius intellectus ad utendum huiusmodi speciebus, remanet post mortem, sicut et intellectus, qui est huiusmodi specierum subjectum; sed modus quo actu utitur huiusmodi speciebus in statu præsentis vitæ, qui est per conversionem ad phantasmata quæ sunt in viribus sensitivis, non remanebit; quia, cum vires sensitivæ corrumpantur, non poterit anima per species quas hic acquisivit, nec per species sibi in ipsa separatione impressas, intelligere per conversionem ad phantasmata, sed per illas intelligere per modum convenientem sibi quantum ad modum essendi quem habebit similem Angelis. Destruetur ergo scientia non quantum ad habitum, nec quantum ad substantiam actus cognoscendi qui specificatur ex specie objecti, sed quantum ad modum cognoscendi, qui non erit per conversionem ad phantasmata; et sic intelligit Apostolus.

Ad vicesimum primum dicendum, quod lumen causatum a sole et a candela in aere, est ejusdem rationis. Duæ autem formæ unius rationis non possunt simul actu perfecto esse in eodem subjecto; ideo ex illis causatur unum lumen, et non duo, in aere. Divina autem essentia per quam cognoscuntur res in Verbo, est alterius rationis a speciebus per quas cognoscit Angelus res in propria natura: ideo non est similis ratio. Adveniente enim perfecto, evacuatur imperfectum quod ei opponitur; sicut adveniente visione Dei, evacuatur fides, quæ est eorum quæ non videntur. Sed imperfectio vespertinæ cognitionis non opponitur perfectioni cognitionis matutinæ: quod enim aliquid cognoscatur in se ipso, non est oppositum, et quod cognoscatur in sua causa: nec iterum quod aliquid cognoscatur per duo media, quorum unum sit altero perfectius, nihil repugnans habet; sicut ad eandem conclusionem habere possumus et medium demonstrativum et dialecticum. Et similiter eadem res potest sciri ab Angelo per Verbum increatum, et per speciem innatam; cum unum non sit alteri oppositum, sed potius se habeat ut materialis dispositio ad alte-

rum: perfectio enim adveniens tollit imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturæ non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei, sicut imperfectio potentiæ substernitur perfectioni formæ: et non tollitur potentia per formam, sed tollitur privatio, quæ ei opponitur: similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriæ, sed ei substernitur tamquam materialis dispositio. Et ideo Angelus potest simul cognoscere res per medium creatum et in propria natura, quod pertinet ad cognitionem vespertinam et naturalem; et per essentiam Verbi, quod pertinet ad cognitionem gloriæ et matutinam: nec una istarum operationum habet aliam impedire; cum una ordinetur ad alteram, et sit quasi materialis dispositio alterius.

Ad vicesimum secundum dicendum, quod Augustinus vult (lib. V super Gen., cap. XII et XIV) in ipso creationi principio quasdam res per species suas distinctas, fuisse productas in natura propria, ut quatuor elementa, quæ ex nihilo producta sunt, et corpora cælestia, et substantias spirituales. Huiusmodi enim productio non præsupponit materiam ex qua, nec in qua. Alia vero dicuntur esse producta in rationibus seminalibus tantum, ut animalia, plantæ et homines; quæ omnia postmodum in naturis propriis producta sunt illo opere quo post senarium illorum dierum numerum Deus naturam prius conditam administrat; de quo opere dicitur Joan. v, 17: *Pater meus usque modo operatur*. Nec in productione et distinctione rerum vult attendendum esse ordinem temporis, sed naturæ. Nam omnia opera sex dierum in eodem instanti temporis simul sunt facta vel in actu vel in potentia, secundum rationes causales, ut videlicet de materia præexistenti postea fieri possent vel per Verbum, vel per virtutes activas in ipsa creatione creaturæ impressas. Unde animam primi hominis, quam inquirendo et non asserendo dicit simul creatam cum Angelis in actu, non ponit factam ante sextum diem, licet in ipso sexto die ponat factam animam primi hominis in actu, et corpus ejus secundum causales rationes: quia Deus impressit virtutem passivam terræ, ut per potentiam activam Creatoris posset

ex ea corpus hominis formari. Et sic simul anima in actu et corpus in potentia passiva in ordine ad potentiam activam Dei sunt facta. Vel posito secundum veritatem quod anima non habeat per se speciem completam, sed uniatu corpori ut forma, et sit naturaliter pars humanæ naturæ, sicut vult Aristoteles, oportet dicere, quod anima primi hominis non sit producta in actu ante formationem corporis; sed simul cum formatione corporis sit creata et corpori infusa, sicut de aliis animabus Augustinus expresse tenet (lib. X super Genes., cap. xvii et seq.). Nam Deus primas res instituit in perfecto statu suæ naturæ, secundum quod species uniuscujusque rei exigebat. Anima autem rationalis cum sit pars humanæ naturæ, non habet naturalem perfectionem nisi secundum quod est corpori unita. Unde naturaliter habet esse in corpore, et esse extra corpus est ei præter naturam; ideo non fuisset conveniens animam sine corpore creari. Sustinendo ergo opinionem Augustini de operibus sex dierum, dici potest, quod sicut in illis sex diebus corpus primi hominis non fuit formatum et productum in actu, sed in potentia tantum secundum rationes causales; ita et anima ejus non fuit producta tunc in actu et in se ipsa, sed in suo simili secundum genus; et sic præcessit in illis sex diebus non in actu et in se ipsa, sed secundum quamdam similitudinem generis, prout convenit cum Angelis in intellectuali natura. Postea autem opere quo Deus creaturam primo conditam administrat, fuit simul anima in actu cum corpore formato producta.

Ad vicesimumtertium patet responsio ex dictis: quia corpus humanum non fuit productum in actu in illis sex diebus, sicut nec corpora aliorum animalium, sed tantum secundum rationes causales, quia Deus in ipsa creatione indidit ipsis elementis virtutem, seu rationes quasdam, ut ex eis virtute Dei, vel stellarum, vel seminis possent animalia produci. Illa ergo quæ in illis sex diebus fuerunt in actu producta, non successive sed simul creata sunt; alia vero simul secundum rationes seminales in suo simili fuerunt producta.

Ad vicesimumquartum dicendum, sicut ad decimumsextum, quod cognitio

rerum per species inditas et rebus proportionatas dicitur vespertina et in propria natura; sive res sit facta, sive fienda; et quamvis illæ species æqualiter se habeant ad præsentia et futura, non tamen futura et præsentia æqualiter se habent ad ipsas species: quia præsentia actu assimilantur ipsis speciebus, ideo possunt actu per ipsas cognosci; futura autem non eis assimilantur in actu, ideo non est necesse quod per ipsas cognoscantur. Cognitio autem vespertina, quæ est rerum in propria natura, non dicitur ex eo quod Angeli ab ipsis rebus species per quas cognoscunt, sumant; sed quia per species quas a creatione receperunt, res cognoscunt prout in propria natura subsistunt.

Ad vicesimumquintum dicendum, quod secundum Augustinum (super Genes. ad lit., lib. II, cap. viii), Angeli a principio viderunt creaturas fiendas in Verbo. Nam illa quæ leguntur facta in operibus sex dierum, simul facta fuerunt; unde statim a principio creationis rerum fuerunt illi sex dies, et per consequens oportet quod a principio Angelus bonus cognoverit Verbum, et res creatas in Verbo. Nam res creatæ habent triplex esse, ut supra dictum est. Primum habent esse in arte divina, quæ est Verbum; et tale esse significatur cum dicitur: *Dixit Deus, Fiat*: id est Verbum genuit, in quo erat ut tale opus fieret. Secundum habent esse in intelligentia angelica, quod significatur in hoc quod dicitur: *Factum est*, scilicet per influentiam Verbi. Tertium esse habent in ipsis rebus et propria natura. Ita etiam Angelus triplicem de rebus habet cognitionem; videlicet prout in Verbo sunt, et prout sunt in mente ejus, et prout sunt in propria natura. Angelus etiam duplicem habet Verbi cognitionem; unam naturalem, qua cognoscit Verbum per ejus similitudinem in natura sua relucentem, in qua consistit sua naturalis beatitudo, ad quam virtute suæ naturæ potest pervenire; aliam autem habet Verbi cognitionem supernaturalem et gloriæ, qua cognoscit Verbum per suam essentiam, in qua consistit sua beatitudo supernaturalis, quæ facultatem naturæ excedit. Et per utramque cognosci Angelus bonus res seu creaturas in Verbo: sed naturali quidem cognitione cognoscit in Verbo res imperfecte: cognitione

vero gloriæ cognoscit ipsas res in Verbo plenius et perfectius. Prima cognitio rerum in Verbo affuit Angelo in principio suæ creationis, unde in lib. de Eccl. dogmatibus dicitur quod *Angeli qui in illa qua creati sunt beatitudine perseverant, non natura sed gratia possident bonum quod habent.* Item, Augustinus (Fulgentius) de fide ad Petrum (cap. III, ante med.): *Angelici, inquit, spiritus æternitatis et beatitudinis donum in ipsa nature suæ spirituali creatione divinilus acceperunt.* Per hanc tamen non erant beati simpliciter, cum majoris perfectionis essent capaces, sed secundum quid, scilicet secundum tempus illud, sicut Philosophus (in I Ethic., cap. x, in fin.) dicit, aliquos in hac vita beatos, non simpliciter, sed ut homines. Secunda vero cognitio, videlicet gloriæ, non affuit Angelo a principio suæ conditionis, quia non fuerunt creati leati beatitudine perfecta; sed eis affuit a principio quando beati facti sunt per conversionem perfectam ad bonum. Omnia ergo illa sex genera rerum simul cum Angelo creata sunt, et in eodem instanti omnia illa cognovit in Verbo cognitione naturali quæ postmodum plenius cognovit in Verbo cognitione supernaturali, quam cognitionem Angeli acceperunt statim, postquam cognitionem sui naturalem retulerunt ad laudem Verbi; quæ quidem naturalis cognitio cum mensuretur ævo, semper coexistit cognitioni supernaturali ipsius Verbi, et cognitioni qua per species sibi inditas cognoscit creaturas in propria natura; unde illæ tres cognitiones simul existunt, nec una proprie alteri succedit. Cognitio enim rerum in Verbo, sive res sit jam facta sive fienda, dicitur matutina; et cognitio rerum per medium creatum, sive sit præsens sive futura, dicitur vespertina.

Ad vicesimumsextum dicendum, quod non est possibile quod Angelus videat Verbum, seu divinam essentiam ut est ratio fiendorum, et non prout est finis beatorum et objectum beatitudinis; cum ipsa divina essentia secundum se sit objectum beatitudinis et finis beatorum. Non autem est possibile quod aliquis videat divinam essentiam ut est ratio fiendorum et non videat eam secundum se: et ideo totum argumentum conceditur.

Ad vicesimumseptimum dicendum, quod fuerunt quidam, cognitionem propheticam a cognitione beatorum distinguere volentes, qui dixerunt, quod Prophetæ vident ipsam divinam essentiam, quam vocant speculum æternitatis; non tamen secundum quod est objectum beatorum et finis beatitudinis; sed prout est ratio fiendorum, secundum quod sunt in ea rationes futurorum eventum, ut in argumento dicitur. Sed hoc est omnino impossibile. Nam Deus est objectum beatitudinis finis et beatorum secundum ipsam sui essentiam; secundum illud Augustini in V Confess. (cap. IV, in princ.): *Beatus est qui te scit, etiam si illa, scilicet creaturas, nesciat.* Non est autem possibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia ita quod eam non videat; tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum quæ fiunt (ratio enim idealis, quæ ratio rei fiendæ, non addit supra divinam essentiam nisi respectum ad creaturam); tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se (quod est cognoscere Deum ut objectum beatitudinis) quam cognoscere illud per comparisonem ad alterum (quod est cognoscere Deum secundum rationes in eo existentes); et ideo non potest esse quod Prophetæ videant Deum secundum rationes creaturarum et non prout est objectum beatitudinis. Cum autem non videant divinam essentiam ut objectum beatitudinis (tum quia visio evacuat prophetiam, ut dicitur I ad Corinth. XIII, tum quia illa visio non importat divinam cognitionem ut procul existentem, sed ut de propinquo, cum videant faciem ad faciem), sequitur ergo quod Prophetæ non cognoscunt divinam essentiam ut est ratio fiendorum, nec res in Verbo, sicut cognoverunt Angeli per cognitionem matutinam. Visio enim prophetica non est visio ipsius divinæ essentiæ, nec in ipsa divina essentia vident Prophetæ ea quæ vident, sicut viderunt Angeli; sed in quibusdam similitudinibus secundum illustrationem divini luminis, ut dicit Dionysius (in IV cap. cæl. Hierar.); et hujusmodi similitudines divino lumine illustratæ magis habent rationem speculi quam Dei essentia; nam speculum est in quo resultant species ab alii rebus, quod non potest dici de Deo; sed hujusmodi illustratio mentis

propheticæ potest dici speculum, in quantum resultat ibi similitudo veritatis divinæ præscientiæ; et propter hoc mens Prophetæ dicitur speculum æternitatis, quasi per species illas repræsentans Dei præscientiam, qui in sua æternitate omnia præsentialiter videt. Unde cognitio Prophetæ magis habet similitudinem cum cognitione vespertina Angeli quam cum cognitione matutina; cum cognitio matutina fiat per medium increatum; cognitio vero Prophetæ per medium creatum, videlicet per species impressas, vel divinc lumine illustratas, ut dictum est.

Ad vicesimum octavum dicendum, quod, secundum Augustinum, cum dicitur: *Producat terra herbam virentem*, non intelligitur tunc plantas esse productas in actu et in propria natura, sed tunc terræ datam esse virtutem germinativam ad producendum plantas opere propagationis; ut dicatur tunc taliter produxisse terra herbam virentem et lignum pomiferum, id est producendi accepisse virtutem. Et hoc quidem confirmat auctoritate Scripturæ, Gen. II, 4, ubi dicitur: *Istæ sunt generationes cæli et terræ, quando creata sunt, in die quo fecit Deus cælum et terram, et omne virgultum agri antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis priusquam germinaret.* Ex quo eliciuntur duo. Primo, quod omnia opera sex dierum creata sunt in die quo Deus fecit cælum et terram et omne virgultum agri; et sic plantæ, quæ tertia die factæ leguntur, simul sunt productæ quando Deus creavit cælum et terram. Secundo, quod plantæ tunc fuerunt productæ non in actu, sed secundum rationes causales tantum, quia data fuit virtus terræ producendi illas; et hoc significatur cum dicitur, quod produxit *omne virgultum agri antequam actu oriretur in terra* per opus administrationis, et *omnem herbam regionis, priusquam actu germinaret.* Ante ergo quam actu orirentur super terram facta sunt causaliter in terra. Confirmatur etiam hoc ratione; quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam causaliter vel originaliter vel actualiter opere a quo postmodum requievit, qui tamen postmodum secundum administrationem rerum conditarum per opus propagationis usque modo operatur. Producere autem plantas in actu ex

terra, ad opus propagationis pertinet: quia ad earum productionem sufficit virtus cælestis tamquam pater, et virtus terræ loco matris; ideo non fuerunt plantæ tertia die productæ in actu, sed causaliter tantum; post sex vero dies fuerunt in actu secundum proprias species et in propria natura per opus administrationis productæ; et ita antequam causaliter plantæ essent productæ, nihil fuit productum, sed simul cum cælo et terra productæ sunt; similiter pisces, aves et animalia in illis sex diebus causaliter, et non actualiter producta sunt.

Ad vicesimum nonum dicendum, quod ad sapientiam artificis cujus omnia opera sunt perfecta, qualis est Deus, pertinet ut nec totum a parte principali, nec partes a toto separatas producat; quia nec totum separatum a principali parte, nec partes a toto separatæ habent esse perfectum. Cum igitur Angeli secundum species suas, et corpora cælestia et quatuor elementa sint partes principales constituentes unum universum, cum habeant ordinem ad invicem, et sibi invicem deserviant; ideo ad sapientiam Dei pertinet quod totum universum simul et non successive cum omnibus suis partibus produxerit. Unius enim totius et omnium partium ejus debet esse unica productio, et unum non producitur ante alterum, nisi propter defectum agentis. Deus autem est infinitæ potentiæ nullum habens defectum, cujus principalis effectus est totum universum. Igitur totum universum cum omnibus suis principalibus partibus simul unica productione creavit Deus. Et quamvis non fuerit in productione universi servatus ullus ordo temporis, fuit tamen servatus ordo originis et naturæ. Nam, secundum Augustinum, opus creationis præcedit opus distinctionis, ordine naturæ et non temporis; similiter et opus distinctionis præcedit ordine naturæ opus ornatus. Ad opus creationis pertinet creatio cæli et terræ. Per cælum autem intelligitur productio naturæ spiritualis informis; per terram vero materia corporalium informis; quæ quidem duo cum sint extra tempus, secundum essentiam suam considerata alternationibus temporum non subjacent, ut dicit Augustinus (in XII Conf. cap. VIII); ideo creatio utriusque poni-

tur ante omnem diem; non quod hæc informitas præcesserit formationem tempore, sed ordine originis et naturæ tantum, sicut sonus præcedit cantum. Nec etiam una formatio, secundum eum, præcessit aliam duratione, sed solum naturæ ordine: secundum quem ordinem necesse est ut poneretur primo formatio supremæ naturæ spiritualis, per hoc quod legitur lux prima die facta; quia natura spiritualis dignior est, et præeminet corporali; ideo prius fuit formanda. Formatur autem per hoc quod illuminatur, ut adhæreat Verbo Dei. Sicut autem lux spiritualis et divina naturali ordine dignior est, et præeminet naturæ corporali, ita et superiora corpora præminent inferioribus; unde secunda die tangitur formatio superiorum corporum, cum dicitur: *Fiat firmamentum*, per quod intelligitur impressio formæ cælestis in materiam informem, non prius existentem tempore, sed origine tantum. Tertio vero loco ponitur impressio formarum elementarium in materiam informem non prius existentem tempore, sed origine et naturæ ordine præcedentem. Unde per hoc quod dicit: *Congregentur aquæ et appareat arida*, intelligitur quod materiæ corporali impressa est forma substantialis aquæ, per quam competit sibi talis motus, et forma substantialis terræ, per quam competit sibi sic videri: aqua enim est labiliter fluxa, terra autem stabiliter fixa, ut ipse dicit (II super Gen. ad litteram, cap. xi, in fin.); sub nomine enim aquæ etiam alia elementa superiora formata intelliguntur secundum Augustinum. In subsequentibus autem tribus diebus ponitur ornatus naturæ corporalis. Oportuit enim partes mundi prius ordine naturæ formari et distinguui, et postmodum singulas partes ornari per hoc quod quasi suis habitatoribus replentur. Prima enim die, ut dictum est, formatur et distinguitur natura spiritualis; secunda die formantur et distinguuntur corpora cælestia, et quarta die ornantur; tertia vero die formantur et distinguuntur corpora inferiora, videlicet aer, aqua et terra; quorum aer et aqua tamquam digniora ornantur quinta die; terra vero, quæ est infimum corpus, sexta die ornatur. Et sic perfectio divinorum operum respondet perfectioni senarii numeri, qui

consurgit ex suis partibus aliquoties simul et conjunctim sumptis; quæ quidem sunt unum, duo, tria. Una enim dies deputatur formationi et distinctioni creaturæ spiritualis; duo dies formationi et distinctioni naturæ corporalis, et tres ornati. Nam unum, duo et tria sunt sex, et sexies unum sunt sex, et bis tria sunt sex, et ter duo sunt sex. Quia ergo senarius numerus est primus numerus perfectus, ideo per ipsum senarium designatur perfectio rerum et divinorum operum. Salvatur ergo ordo naturæ et non durationis in productione divinorum operum.

Ad tricesimum dicendum, quod luminaria facta sunt in actu, et non in virtute tantum, sicut plantæ: non enim habet firmamentum virtutem productivam luminarium, sicut habet terra virtutem productivam plantarum: unde Scriptura non dicit: Producat firmamentum luminaria, sicut dicit: *Germinet terra herbam virentem*, id est producendi accipiat virtutem. Prius ergo producta sunt luminaria in actu quam plantæ in actu; licet prius sint plantæ in virtute et causaliter productæ, quam luminaria in actu. Item dictum est, quod opus distinctionis ordine naturæ præcedit opus ornatus: luminaria autem pertinent ad ornatum cæli: plantæ vero, maxime secundum esse virtuale, non pertinent ad ornatum terræ, sed potius ad perfectionem ejus. Nam ad perfectionem cæli et terræ pertinere videntur ea solum quæ sunt cælo et terræ intrinseca; ornatus vero ad ea pertinet quæ sunt a cælo et terra distincta: sicut homo perficitur per proprias partes et formas; ornatur autem per vestimenta, vel aliquid hujusmodi. Distinctio autem aliquorum maxime manifestatur per motum localem, quo ab invicem separantur. Et ideo ad opus ornatus pertinet: productio illarum rerum quæ habent motum in cælo vel in terra. Luminaria autem, secundum Ptolomæum, non sunt fixa in sphaeris, sed habent motum seorsum a motu sphaerarum; secundum vero sententiam Aristotelis, stellæ fixæ sunt in orbibus, et non moventur nisi motu orbium secundum rei veritatem: tamen motus luminarium et stellarum sensu percipitur, non autem motus sphaerarum. Moyses autem rudi populo condescendens, secutus est quæ sensibilibus ap-

parent, dicens luminaria ad ornamentum firmamenti pertinere. Plantæ autem non pertinent ad ornamentum terræ, sed solum animalia. Nam quælibet res pertinet ad ornatum illius loci in quo movetur vel vere vel apparenter, et non in quo quiescit. Plantæ autem radicitus infixæ terræ adhærent: ideo ad ornatum ipsius non pertinent, sed cum ipsa et ejus perfectione computantur. Stellæ autem etsi non moventur in cælo per se, moventur tamen per accidens et apparenter; plantæ autem nullo modo moventur. Et ideo ordine naturæ prius debuerunt produci plantæ quæ pertinent ad perfectionem intrinsecam partium universi, videlicet terræ, quam luminaria quæ pertinent ad ornatum cæli.

— Ad tricesimum primum dicendum, quod terra et aqua, de quibus fit mentio in principio ante productionem firmamenti, non accipiuntur, secundum Augustinum (lib. I sup. Genes., contra Manich., cap. VII a med., et cap. v), pro elemento terræ et aquæ; sed nomine terræ et aquæ in prædicto loco intelligitur materia prima informis carens omni specie. Non enim poterat Moyses, rudi populo loquens, primam materiam exprimere, nisi sub similitudine rerum eis notarum, et quæ sunt propinquiora informitati, utpote plus de materia habentia et minus de forma; unde et sub multiplici similitudine eam exprimit, non vocans eam tantum terram vel aquam, sed terram et aquam; ne si alterum tantum expressisset, crederetur veraciter illud esse materiam primam. Habet tamen similitudinem cum terra, in quantum substat et subsidet formis, sicut terra plantis et aliis rebus. Terra etiam inter omnia elementa minus habet de specie, cum sit elementum concretius, multum habens de materia, et parum de forma. Habet etiam similitudinem cum aqua, in quantum est apta nata recipere diversas formas. Humidum enim, quod convenit aquæ, est bene receptibile et terminabile. Et secundum hoc terra dicitur *inanis et vacua*, vel *invisibilis et incomposita*, quia materia per formam cognoscitur; unde, in se considerata, dicitur *invisibilis*, id est non cognoscibilis, et *inanis*, in quantum forma est finis in quem tendit appetitus materiæ: inane enim dicitur quod est suo fine privatum: vel dicitur *inanis* per

comparationem ejus ad compositum in quo subsistit: nam inanitas firmitati et soliditati opponitur. *Incomposita* autem dicitur, quia sine composito non subsistit, nec formositatem actualitatis habet. Dicitur autem *vacua*, quia potentia materiæ per formam impletur; unde Plato (in Timæo, non multum ante med.) materiam dixit esse locum, quia receptibilitas materiæ est quodammodo similis receptibilitati loci, in quantum in una materia manente succedunt sibi diversæ formæ, sicut in uno loco diversa corpora: ideo ea quæ sunt loci, similitudinarie de materia dicuntur; et ita materia dicitur vacua, quia caret forma, quæ implet capacitatem et potentiam materiæ. Materia igitur prima informis, origine et natura est prior quam formatio firmamenti; quod tamen prius natura formatum est quam terra et aqua, de quibus fit mentio tertia die, ut supra dictum est.

Ad tricesimum secundum dicendum, quod Augustinus (lib. XI de Civit. Dei, cap. xxxiii) vult quod non fuerit conveniens Moysen prætermisisse spiritualis creaturæ productionem; et ideo dicit, quod cum dicitur: *In principio creavit Deus cælum et terram*, per cælum intelligitur spiritualis creatura adhuc informis, per terram vero intelligitur materia corporalis adhuc informis. Et quia natura spiritualis dignior est quam corporalis, fuit prius formanda. Formatio igitur spiritualis naturæ significatur in productione lucis, ut intelligatur de luce spirituali; formatio enim spiritualis naturæ est per hoc quod illuminatur ut adhæreat verbo Dei, non per gloriam perfectam, cum qua non fuit creata, sed quæ est per lumen gratiæ, cum qua fuit creata. Talis autem lux spiritualis præcedit firmamentum ordine naturæ. Secundum vero alios Doctores lux prima die producta, fuit corporalis; quæ quidem producta est in cælo prima die facto cum substantia solis secundum communem lucis naturam; quarta vero die determinata est ejus virtus ad determinatos effectus.

Ad tricesimum tertium dicendum, quod productio horum animalium, cum pertineant ad ornatum partium universi, ordinatur secundum ordinem illarum partium quæ eis ornantur, magis quam secundum propriam dignitatem. Modo

aer et aqua, ad quorum ornatum pertinent pisces et aves, sunt ordine naturæ priora et digniora quam terra, ad cujus ornatum pertinent animalia gressibilia; ideo prius debuit describi productio volatiliū et piscium, seu natatiliū, quam gressibiliū. Posset etiam dici, quod via generationis ab imperfectioribus ad perfectiora pervenitur, et hoc ordine quod quæ imperfectiora sunt, prius ordine naturæ producuntur. In via enim generationis quanto aliquid perfectius est, et magis assimilatur agenti, tanto tempore posterius est; quamvis sit prius natura et dignitate. Et ideo, quia homo perfectissimum animalium est, ultimo inter animalia fieri debuit, et non immediate post corpora cælestia, quæ cum corporibus inferioribus non ordinantur secundum viam generationis, cum non communicent in materia cum ipsis, sed habeant materiam alterius rationis.

Ad tricesimumquartum dicendum, quod aves et pisces magis conveniunt inter se quantum ad materiam ex qua producuntur, quam cum animalibus terrestribus. Nam pisces et aves dicuntur constare ex aqua: pisces quidem quantum ad id quod in ipsa aqua spissius est; aves autem quantum ad id quod in ea subtilius est, quod quidem in vaporem resolutum est quasi medium inter aerem et aquam; et propter hoc aves in aere elevantur, et pisces gurgiti remittuntur. Animalia autem deputantur diversis diebus vel uni, secundum unitatem vel diversitatem materiæ ex qua corpus eorum producitur. Cum igitur pisces et aves dicantur constare ex aqua, eo quod, pensata eorum propria complexionem per comparationem ad complexionem debitam generi communi, plus habent in sui compositione de aqua quam cetera animalia: animalia vero terrestria dicuntur constare ex terra; propter hoc una dies computatur productioni piscium et avium, et alia productioni animalium terrestrium. Item productio animalium recitatur solum secundum quod sunt in ornamentum partium mundi; et ideo dies productionis animalium distinguuntur solum secundum hanc convenientiam vel differentiam qua conveniunt vel differunt in ornando aliquam partem mundi. Ignis autem et aqua, quia non distin-

guuntur a vulgo inter partes mundi, non sunt expresse nominata a Moyse, sed computantur cum medio, scilicet aqua, maxime quantum ad inferiorem aeris partem. Ideo avibus et piscibus, quæ pertinent ad ornatum aquæ et aeris, quantum ad inferiorem aeris partem, quæ convenit cum aqua, deputatur una dies. Omnibus autem animalibus terrestribus, quæ pertinent ad ornatum terræ, deputatur una alia dies.

Ad argumenta vero quæ fiunt in oppositum, si quis vult sustinere opinionem Gregorii et aliorum, qui ponunt inter illos dies fuisse temporalem successionem, et productionem rerum factam fuisse successive (ita quod quando creatum fuit cælum et terra, non erat adhuc lux nec firmamentum formatum, nec terra discooperata aquis, nec cæli luminaria formata), potest sic responderi.

Ad primum argumentum dicitur quod in die quo creavit Deus cælum et terram, videlicet corpora cælestia, et quatuor elementa secundum suas formas substantiales, creavit etiam omne virgultum agri non in actu, antequam oriretur super terram, sed potentialiter, quod postea tertia die fuit in actuali existentia productum.

Ad secundum dicendum, quod, secundum Gregorium (lib. XXXII Moralium, cap. ix, in novis exempl.), quando creavit Deus Angelum, creavit etiam hominem, non in actu, vel in se ipso, sed in potentia, vel in sui similitudine, in quantum convenit cum Angelis secundum intellectum; sed postmodum sexta die fuit in actu et in se ipso productus.

Ad tertium dicendum, quod non est eadem dispositio rei jam perfectæ, et prout est in suo fieri; et ideo quamvis natura mundi perfecti et completi hoc exigat quod omnes partes essentielles universi sint simul, potuit tamen aliter esse in ipsa mundi incoptione; sicut in homine perfecto non potest cor esse sine aliis partibus, et tamen in formatione embrionis cor ante omnia membra generatur. Vel potest dici, quod in illo rerum principio fuerunt corpora cælestia et omnia elementa secundum suas formas substantiales cum Angelis simul producta, quæ sunt partes principales universi; in subsequentibus autem diebus fuit in ipsa natura jam producta aliquid factum, pertinens ad perfectio-



nem et decorem ipsarum partium jam productarum.

Ad quartum dicendum, quod quamvis doctores græci tenuerint creaturam spirituales prius fuisse creatam quam corporalem; doctores tamen latini ponunt Angelos simul cum corporali natura fuisse productos, ut salvent universum quo ad suas partes principales simul fuisse productum. Nam cum creaturæ corporeæ sint unum in materia creata, et materia corporalis creaturæ sit cum Angelis simul creata, omnia quodammodo possunt dici simul creata in actu vel in potentia. Angeli autem non conveniunt in materia cum creatura corporea; ideo, creatis Angelis, non esset aliquo modo natura corporea creata, nec per consequens ipsum universum; ideo rationabile est quod simul cum natura corporali fuerint producti. Et sic omnia corporalia sunt creata simul non in actu, sed quantum ad materiam quodammodo informem; postmodum successive per distinctionem et ornatum creaturæ jam præexistentis in actu, quodammodo producta sunt.

Ad quintum dicendum, quod sicut creatura non habet esse ex se, ita nec perfectionem habet ex se, sed ex Deo; ideo sicut ad ostendendum quod creatura habet esse a Deo et non ex se, voluit ut prius non esset et postmodum esset; ita etiam ad ostendendum quod creatura suam perfectionem non haberet ex se, voluit ut prius esset imperfecta, et postmodum successive per opus distinctionis et ornatus perficeretur. Vel dicendum est, quod in creatione rerum non solum debet ostendi potentia virtus, sed etiam divinæ sapientiæ ordo, ut quæ prius natura sunt, prius etiam instituerentur; et sic non est ex impotentia Dei, quasi indigentis tempore ad operandum, quod omnia non sint simul producta et distincta et ornata; sed ut ordo sapientiæ servaretur in rerum institutione. Et ideo oportuit ut diversis statibus mundi diversi dies deservirent. Post opus enim creationis, semper per sequens opus novus perfectionis status mundo est additus; ideo ad hanc status perfectionem et novitatem ostendendam voluit Deus et unicuique rerum distinctioni et ornatui dies unus responderet, et non ex aliqua impotentia vel lassitudine agentis.

Ad sextum dicendum, quod lux illa quæ legitur primo die facta, secundum Gregorium et Dionysium, est lux solis; quæ simul cum substantia luminarium, quæ est subjectum ejus, fuit prima die producta secundum communem lucis naturam. Quartum autem die attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus, secundum quod videmus alios effectus habere radium solis, et alios radium lunæ, et sic de aliis. Et propter hoc Dionysius (in c. iv de divin. Nomin.) dicit, quod lux illa fuit lux solis, sed adhuc informis quantum ad hoc quod jam erat substantia solis, et habebat virtutem illuminativam in communi; sed postmodum quarta die formata est, non quidem forma substantiali quam prima die habuit; sed secundum aliquas conditiones accidentales per collationem determinatæ virtutis, secundum quod postmodum data est ei specialis et determinata virtus ad particulares effectus. Et secundum hoc in productione hujus lucis distincta lux est a tenebris quantum ad tria. Primo quidem quantum ad causam, secundum quod causa luminis erat in substantia solis, causa vero tenebrarum in opacitate terræ. Secundo distincta est quantum ad locum, quia in uno hemisphærio erat lumen, et in alio tenebræ. Tertio quantum ad tempus, quia in eodem hemisphærio secundum unam partem temporis erat lumen, et secundum aliam partem erant tenebræ. Et hoc est quod dicitur (Gen. 1, 5): *Lucem vocavit diem, et tenebras noctem.* Sic nec lux illa undique terram complectebatur quia in uno hemisphærio erat lumen, et in alio tenebræ; nec semper ex una parte erat dies, et ex alia nox; sed in eodem hemisphærio secundum unam partem temporis erat dies, et secundum aliam erat nox.

Ad septimum dicendum, quod duplex est motus in cælo. Unus communis toti cælo, qui dicitur diurnus, et facit diem et noctem: et iste motus videtur institutus prima die, in qua producta est substantia solis et aliorum luminarium informis, ut dictum est. Alius autem est motus proprius, qui diversificatur secundum diversa corpora cælestia; secundum quos motus fit diversitas dierum ad invicem, et mensium et annorum. Prima die facta est distinctio com-

munis temporis per diem et noctem secundum motum diurnum, qui est communis totius cæli, qui potest intelligi incepisse prima die; et ideo in prima die fit mentio de sola distinctione noctis et diei quæ fit per motum diurnum communem omnibus cælis. Quarta vero die facta est distinctio secundum speciales distinctiones dierum et temporum, secundum quod una dies est calidior alia, et unum tempus alio tempore et unus annus alio anno: quæ fit secundum speciales et proprios motus stellarum, qui possunt intelligi incepisse quarta die. Unde in quarta die fit mentio de diversitate dierum et temporum et annorum, cum dicitur (ibid. 14): *Et sint in tempora et dies et annos; quæ quidem diversitas fit per motus proprios. Et ita illi primi tres dies qui præcesserunt formationem luminarium, fuerunt ejusdem rationis cum diebus qui nunc sole aguntur quantum ad communem distinctionem temporis secundum diem et noctem, quæ fit per motum diurnum communem toti cælo, sed non quantum ad speciales distinctiones dierum quæ fit secundum motus proprios.*

Ad octavum dicendum, quod quidam dicunt, lucem illam quæ prima die legitur facta, fuisse nubem quamdam lucidam; quæ postmodum facto sole in materiam præjacentem rediit. Sed istud non est conveniens; quia Scriptura in principio Genesis commemorat institutionem naturæ, quæ postmodum perseverat; unde non debet dici quod aliquid tunc factum fuerit quod post modicum esse desierit. Et ideo alii dicunt, quod illa nubes lucida adhuc remanet, et est conjuncta soli, ut ab eo discerni non possit. Sed secundum hoc, illa nubes superflua remaneret; nihil autem est vanum vel superfluum in operibus Dei. Et ideo alii dicunt, quod ex illa nube formatum est corpus solis. Sed etiam hoc dici non potest, si ponatur corpus solis non esse de natura quatuor elementorum, sed esse incorruptibile per naturam: quia tunc materia ejus non potest esse sub alia forma. Et ideo dicendum est, ut Dionysius dicit (in c. iv de div. Nomiu.), quod lux illa fuit lux solis, sed adhuc informis, quantum ad hoc quod jam erat substantia solis et habebat virtutem illuminativam in communi, sed postmodum data est ei quarta

die specialis et determinata virtus ad proprios et particulares effectus. Et sic dies et nox fiebat per motum circula-rem illius lucis quo accedebat et recedebat. Nec est inconveniens substantias sphærarum quæ motu communi et diurno lucem illam revolverent, a principio creationis fuisse, quibus postmodum aliquæ virtutes collatæ sunt in operibus distinctionis et ornatus.

Ad nonum dicendum, quod in lucis productione intelligitur proprietas luciditatis et diaphaneitatis, quæ ad lucis genus reducit, tunc omnibus corporibus lucidis et diaphanis collata fuisse. Et quia sol est principium et fons luminis, illuminans superiora et inferiora corpora; ideo per lucem illam intelligit Dionysius lucem solis informem, quæ motu communi et diurno distinguebat diem et noctem, sicut et nunc facit.

Et per hoc patet responsio ad decimum, quia lux illa non fuit nubes secundum veritatem substantiæ, quæ postea desierit esse; sed potuit dici nubes secundum similitudinem proprietatis: quia sicut nubes lucida recipit lumen a sole in minori claritate quam sit in ipso fonte; ita etiam substantia solis habuit primo in illis primis tribus diebus lumen imperfectum et quasi informe, quod postmodum quarta die consummatum est; unde ipsa lucida substantia solis fuit, quia a principio creationis formam substantialem habuit; sed dicitur ex ea sol quarta die factus, non secundum substantiam, sed per additionem novæ virtutis, sicut ex homine non musico dicitur fieri homo musicus, non secundum substantiam, sed secundum virtutem.

## QUÆSTIO V.

### DE CONSERVATIONE RERUM IN ESSE

#### A DEO.

(*Et habet decem articulos.*)

Primo enim quæritur, utrum res conserventur in esse a Deo, an etiam circumscripta omni Dei actione, per se in esse remaneant; 2<sup>o</sup> utrum Deus possit alicui creaturæ communicare quod per se in esse conservetur absque Deo; 3<sup>o</sup> utrum Deus possit creaturam in nihilum redigere; 4<sup>o</sup> utrum aliqua creatura in nihilum sit redigenda, vel etiam in nihilum redigatur; 5<sup>o</sup> utrum motus cæli quandoque

deficiat; 6<sup>o</sup> utrum sciri possit ab homine quando motus cæli finiat; 7<sup>o</sup> utrum cessante motu cæli elementa remaneant; 8<sup>o</sup> utrum cessante motu cæli remaneat actio et passio in elementis; 9<sup>o</sup> utrum plantæ et animalia bruta et corpora mineralia remaneant post finem mundi; 10<sup>o</sup> utrum corpora humana remaneant. motu cæli cessante.

**ART. I. — UTRUM RES CONSERVENTUR IN ESSE A DEO.**

(1 p., qu. 104, art. 1; et 2. 2., qu. 109, art. 2, 8 et 9; et 3 Contr. Gent. cap. 65, 67 et 94).

Quæstio est de conservatione rerum in esse a Deo. Et primo quæritur, an etiam circumscripta omni Dei actione, per se in esse remaneant. Et videtur quod sic. Dicitur enim Deut. xxxii, 4: *Dei perfecta sunt opera.* Ex hoc sic arguitur. Perfectum est cui nihil deest, secundum Philosophum (III Phys., comment. 63 et 64). Ei autem aliquid deest ad suum esse quod non potest esse nisi aliquo exteriori agente. Ergo hujusmodi perfectum non est; Dei ergo talia opera non sunt.

2. Sed dicebat, quod opera Dei non sunt perfecta simpliciter, sed secundum suam naturam. — Sed contra, perfectum secundum suam naturam est quod habet illud cuius sua natura est capax. Sed quidquid habet totum illud cuius sua natura est capax, potest remanere in esse, omni Dei conservatione exteriori cessante. Ergo si creaturæ aliquæ sunt perfectæ secundum suam naturam, possunt remanere in esse, Deo non conservante. Probatio mediæ. Deus conservando res, aliquid agit: propter quod dicitur Joan. v, 17: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor*, ut dicit Augustinus (X super Gen. ad litteram). Agente autem aliquid operante, effectus aliquid recipit. Ergo quamdiu Deus conservat res, semper res conservatæ aliquid a Deo recipiunt: quamdiu ergo res conservatione indiget, nondum totum habet cuius est capax.

3. Præterea, unumquodque non est perfectum nisi perficiat hoc ad quod est. Sed principia ad hoc sunt, ut rem in esse conservent. Si ergo principia creata rerum non possunt rem in esse tenere, sequitur ea esse imperfecta, et ita non esse Dei opera: quod est absurdum.

4. Præterea, Deus est causa rerum sicut efficiens. Sed cessante actione

causæ efficientis, remanet effectus; sicut cessante actione ædificatoris, remanet domus, et cessante actione ignis generantis, adhuc remanet ignis generatus. Ergo et cessante omni Dei actione, adhuc possunt creaturæ in esse remanere.

5. Sed dicebat, quod agentia inferiora sunt causa fieri et non essendi; unde esse effectuum remanet remota actione causarum fieri. Deus autem est causa rebus non solum fieri, sed essendi. Unde esse rerum remanere non potest, divina actione cessante. — Sed contra, omnis res generata habet esse per suam formam. Si ergo causæ inferiores generantes non sunt causæ essendi, non erunt causæ formarum; et ita formæ quæ sunt in materia, non sunt a formis quæ sunt in materia secundum sententiam Philosophi, qui (in VII Metaph., comm. 28) dicit, quod forma quæ est in his carnibus et ossibus, est a forma quæ est in his carnibus et ossibus: sed sequitur quod formæ in materia sint a formis sine materia, secundum sententiam Platonis, vel a datore formarum, secundum sententiam Avicennæ (lib. IX Metaph., cap. iv et v).

6. Præterea, ea quorum esse est in fieri, non possunt remanere cessante actione agentis, ut patet de motu et de agone, et similibus; illa vero quorum esse est in facto esse, possunt remanere etiam agentibus remotis. Unde Augustinus dicit (VIII super Genes. ad litteram, cap. xii): *Præsente lumine non factus est aer lucidus, sed fit; quia si factus esset, non fieret; sed absente lumine lucidus remaneret.* Multæ autem creaturæ sunt quorum esse non est in fieri, sed in facto esse; ut patet de Angelis, et de corporibus etiam omnibus. Ergo, cessante actione Dei agentis, creaturæ possunt remanere in esse.

7. Præterea, causæ inferiores generantes sunt rebus generatis causæ essendi, ut supra probatum est; non tamen sicut causæ principales et primæ, sed sicut causæ secundæ. Causa autem prima essendi, quæ Deus est, rebus generatis non dat principium essendi, nisi mediantibus causis secundis prædictis. Ergo nec permanentiam in esse, quia eadem res per idem habet esse et in esse conservatur. Sed esse generatorum conservatur ex ipsis principiis essentialibus generatorum, cessantibus causis secun-

dis agentibus. Ergo etiam cessante causa prima agente, quæ Deus est.

8. Præterea, si res aliqua deficit esse, aut hoc est propter materiam, aut propter hoc quod est ex nihilo. Materia autem non est causa corruptionis nisi secundum quod est subjecta contrarietati; non autem in omnibus creaturis est materia contrarietati subjecta. Ergo illa in quibus non est materia contrarietati subjecta, sicut sunt corpora cælestia et Angeli, non possunt deficere ratione materiæ, nec iterum ratione ejus quod sunt ex nihilo, quia ex nihilo nihil sequitur et nihilum nihil agit, et ita non corrumpit. Ergo cessante omni actione divina, hujusmodi res esse non deficerent.

9. Præterea, forma incipit esse in materia in instanti quod est ultimum factio- nis, in quo res non est in fieri, sed in facto esse. Sed secundum Avicennæ sententiam (lib. IX Metaph., c. iv et v), formæ rerum generatarum infunduntur in materia ab intelligentia agente, quæ est datrix formarum. Ergo illa intelligentia est causa essendi, non tantum fiendi; et ita per actionem ejus res possunt conservari in esse, etiam circumscripta Dei conservatione.

10. Præterea, etiam forma substantialis est causa essendi. Si ergo causæ essendi sunt quæ conservant res in esse, ipsa forma rei sufficit ad hoc quod res in esse conservetur.

11. Præterea, res conservantur in esse per materiam, in quantum sustinet formam. Sed materia, secundum Philosophum, est ingenita et incorruptibilis, et ita non est causata ab aliqua causa; et sic remanet, omni actione causæ efficientis remota. Ergo adhuc res poterunt conservari in esse, cessante actione primæ causæ efficientis, scilicet Dei.

12. Præterea, Eccli. xxxiii, 15, dicitur: *Intuere in omnia opera Altissimi: duo contra duo, unum contra unum.* Sed inter opera Altissimi invenitur aliquid quod indiget Dei conservatione. Ergo etiam invenitur inter opera Dei ejus oppositum, scilicet quod non indiget Dei conservatione.

13. Præterea, appetitus naturalis non potest esse cassus et vanus. Sed quælibet res naturaliter conservationem sui esse appetit. Potest ergo res per se ipsam conservari in esse; alias appetitus naturalis esset vanus.

14. Præterea, Augustinus dicit (in Ench., cap. x), quod Deus fecit singula bona, simul autem omnia valde bona: propter quod dicitur Genes. i, 31: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.* Ipsa ergo creaturarum universitas est valde bona et optima; optimi enim est optima adducere, secundum Platonem in Timæo (circa fin.). Sed melius est quod non indiget aliquo exteriori ad sui conservationem, eo quod indiget. Ergo universitas creaturarum non indiget aliquo exteriori conservante.

15. Præterea, beatitudo est aliquid creatum in natura beatorum. Sed beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus, ut Boetius dicit (in III de Consol., proza 2); quod non esset, nisi in se includeret sui conservationem, quod est unum de maxime bonis. Ergo aliquid creatum est quod per se ipsum potest conservari in esse.

16. Præterea, dicit Augustinus (VII de Civitate Dei, cap. xxx), quod Deus ita administrat res sua providentia, quod tamen sinit eas agere proprios motus. Sed proprius motus naturæ ex nihilo existentis est ut in nihilum tendat. Ergo Dominus permittit naturam quæ est ex nihilo, in nihilum tendere. Non ergo conservat res in esse.

17. Præterea, recipiens quod est contrarium recepto, non conservat receptum, sed magis ipsum destruit. Videmus enim quod quæ recipiuntur ab agentibus naturalibus per violentiam in suis contrariis, remanent ad horam, cessante actione naturalium agentium; sicut calor remanet in aqua calefacta, cessante actione ignis, ad horam. Effectus autem Dei non recipiuntur in aliquo contrario, sed in nihilo; quia ipse est auctor totius substantiæ rei. Ergo multo magis remanebunt divini effectus vel ad horam, divina actione cessante.

18. Præterea, forma est principium cognoscendi operandi et essendi. Sed forma absque exteriori adminiculo potest esse operandi principium et cognoscendi. Ergo et essendi; et ita cessante omni Dei actione, res per formam potest conservari in esse.

Sed contra est quod dicitur Heb. i, 3: *Portans omnia verbo virtutis suæ;* ubi dicit Glossa (ord. ibi, et interlinearis): *Sicut ab eo creata sunt, ita per eum immutabilia conservantur.*

Præterea, Augustinus dicit (IV super Genes. ad litt., cap. XII): *Creatoris potentia et omnipotentis virtus causa subsistendi est omni creaturæ; quæ virtus ab eis quæ creata sunt regendis si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret.* Et infra: *Mundus nec in ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen suum subtraxerit.*

Præterea, Gregorius dicit (lib. VI Mor., cap. XVIII), quod *omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus Omnipotentis contineret*

Præterea, in lib. de Causis (prop. IX), dicitur: *Omnis intelligentiæ fixio, id est permanentia et essentia, est per bonitatem quæ est causa prima.* Multo ergo fortius aliæ creaturæ non fiuntur in esse nisi per Deum.

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio concedendum est, quod res conservantur in esse a Deo, et quod in momento in nihilum redigerentur, cum a Deo desererentur. Cujus ratio hinc accipi potest. Effectum enim a sua causa dependere oportet. Hoc enim est de ratione effectus et causæ: quod quidem in causis formalibus et materialibus manifeste apparet. Quocumque enim materiali vel formalis principio subtracto, res statim esse desinit, cum hujusmodi principia intrent essentiam rei. Idem autem iudicium oportet esse de causis efficientibus, et formalibus vel materialibus. Nam efficiens est causa rei secundum quod formam inducit, vel materiam disponit. Unde eadem dependentia rei est ad efficiens, et ad materiam et formam, cum per unum eorum ab altero dependeat. De finalibus autem causis oportet etiam idem esse iudicium quod de causa efficiente. Nam finis non est causa, nisi secundum quod movet efficientem ad agendum; non enim est primum in esse, sed in intentione solum. Unde et ubi non est actio, non est causa finalis, ut patet in III Metaph. (com. 12). Secundum hoc ergo esse rei factæ dependet a causa efficiente secundum quod dependet ab ipsa forma rei factæ. Est autem aliquod efficiens a quo forma rei factæ non dependet per se et secundum rationem formæ, sed solum per accidens: sicut forma ignis generati ab igne generante, per se quidem, et secundum rationem suæ speciei non dependet, cum in ordine rerum eundem gradum teneat,

nec forma ignis aliter sit in igne generato quam in generante; sed distinguitur ab ea solum divisione materiali, prout scilicet est in alia materia. Unde cum igni generato sua forma sit ab aliqua causa, oportet ipsam formam dependere ab altiori principio, quod sit causa ipsius formæ per se et secundum propriam speciei rationem. Cum autem esse formæ in materia, per se loquendo, nullum motum vel mutationem implicet, nisi forte per accidens; omne autem corpus non agat nisi motum, ut Philosophus probat; necesse est quod principium ex quo per se dependet forma, sit aliquod principium incorporeum; per actionem enim alicujus principii dependet effectus a causa agente. Et si aliquod principium corporeum est per aliquem modum causa formæ, hoc habet in quantum agit virtute principii incorporei, quasi ejus instrumentum; quod quidem necessarium est ad hoc quod forma esse incipiat, in quantum forma non incipit esse nisi in materia; non enim materia quocumque modo se habens potest subesse formæ, quia proprium actum in propria materia oportet esse. Cum ergo est materia in dispositione quæ non competit formæ alicui, non potest a principio incorporeo, a quo forma dependet per se, eam consequi immediate; unde oportet quod sit aliquid transmutans materiam; et hoc est aliquod agens corporeum, cujus est agere movendo. Et hoc quidem agit in virtute principii incorporei, et ejus actio determinatur ad hanc formam, secundum quod talis forma est in eo, actu (sicut in agentibus univocis) vel virtute (sicut in agentibus æquivocis). Sic igitur hujusmodi inferiora agentia corporalia, non sunt formarum principia in rebus factis, nisi quantum potest se extendere causalitas transmutationis; cum non agant nisi transmutando, ut dictum est, quæst. 3, art. 7 et 8; hoc autem est in quantum disponunt materiam, et educunt formam de potentia materiæ. Quantum igitur ad hoc, formæ generatorum dependent a generantibus naturaliter, quod educuntur de potentia materiæ, non autem quantum ad esse absolutum. Unde et remota actione generantis, cessateductio formarum de potentia in actum, quod est fieri generatorum; non autem cessant ipsæ for-

mæ, secundum quas generata habent esse. Et inde est quod esse rerum generatarum manet, sed non fieri, cessante actione generantis. Si quæ autem formæ sunt non in materia, ut sunt substantiæ intellectuales, vel in materia nullo modo indisposita ad formam, ut est in corporibus cælestibus, in quibus non sunt contrariæ dispositiones; harum principium esse non potest nisi agens incorporeum, quod non agit per motum; nec dependent ab aliquo secundum fieri a quo non dependeant secundum esse. Sicut igitur cessante actione causæ efficientis, quæ agit per motum, in ipso instanti cessat fieri rerum generatarum; ita cessante actione agentis incorporei, cessat ipsum esse rerum ab eo creatarum. Hoc autem agens incorporeum, a quo omnia creantur, et corporalia et incorporalia, Deus est, sicut in alia quæstione, 3, art. 5, 6 et 8, ostensum est, a quo non solum sunt formæ rerum, sed etiam materiæ. Et quantum ad propositum non differt utrum immediate, vel quodam ordine, ut quidam Philosophi posuerunt. Unde sequitur quod divina operatione cessante, omnes res eodem momento in nihilum deciderent, sicut auctoritatibus est probatum in argumentis. *Sed contra.*

Ad primum ergo dicendum, quod creaturæ Dei sunt perfectæ in sua natura et in suo ordine; sed inter alia quæ ad earum perfectionem requiruntur, hoc etiam est quod a Deo contineatur in esse.

Ad secundum dicendum, quod Deus non alia operatione producit res in esse et eas in esse conservat. Ipsum enim esse rerum permanentium non est divisibile nisi per accidens, prout alicui motui subjacet; secundum se autem est in instanti. Unde operatio Dei, quæ est per se causa quod res sit, non est alia secundum quod facit principium essendi et essendi continuacionem.

Ad tertium dicendum, quod, quamdiu principia essentialia rerum sunt, tamdiu res conservantur in esse; sed et ipsa rerum principia esse desinere, divina actione cessante.

Ad quartum dicendum, quod hujusmodi inferiora agentia sunt causa rerum quantum ad earum fieri, non quantum ad esse rerum per se loquendo.

Deus autem per se est causa essendi; et ideo non est simile. Unde Augustinus dicit (IV super Genes., ad litter, cap. XII, ante med.): *Non enim sicut structuram cum fabricaverit quis abscedit, atque illo cessante et abscedente stat opus ejus; ita mundus vel in ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen suum subtraxerit.*

Ad quintum dicendum, quod cum agentia corporalia non agant nisi transmutando; nihil autem transmutetur, nisi ratione materiæ; causalitas agentium corporalium non potest se extendere nisi ad ea quæ aliquo modo sunt in materia. Et quia Platonici et Avicenna non ponebant formas de potentia materiæ educi, ideo cogebantur dicere quod agentia naturalia disponebant tantum materiam; inductio autem formæ erat a principio separato. Si autem ponamus formas substantiales educi de potentia materiæ, secundum sententiam Aristotelis, agentia naturalia non solum erunt causæ dispositionum materiæ, sed etiam formarum substantialium; quantum ad hoc dumtaxat quod de potentia educuntur in actum, ut dictum est, quæst. 3, art. 9 et 11: et per consequens sunt essendi principia quantum ad inchoationem ad esse, et non quantum ad ipsum esse absolute.

Ad sextum dicendum, quod formarum quæ incipiunt actu esse in materia per actionem corporalis agentis, quædam producuntur secundum perfectam rationem speciei et secundum perfectum esse in materia, sicut et forma generantis, eo quod in materia non remanent contraria principia, et hujusmodi formæ remanent post actionem generantis, usque ad tempus corruptionis. Quædam vero formæ producuntur quidem secundum perfectam rationem speciei, non autem secundum perfectum esse in materia, sicut calor qui est in aqua calefacta, habet perfectam speciem caloris, non tamen perfectum esse, quod est ex applicatione formæ ad materiam, eo quod in materia remanet forma contraria tali qualitati. Et hujusmodi formæ possunt ad modicum remanere post actionem agentis; sed prohibentur diu permanere a contrario principio, quod est in materia. Quædam vero producuntur in materia et secundum imperfectam speciem et secundum imperfectum esse,

sicut lumen in aere a corpore lucido. Non enim lumen est in aere sicut quædam forma naturalis perfecta prout est in corpore lucido, sed magis per modum intentionis. Unde sicut similitudo hominis non manet in speculo nisi quamdiu est oppositum homini; ita nec lumen in aere, nisi apud præsentiam corporis lucidi: hujusmodi enim intentiones dependent a formis naturalibus corporum per se, et non solum per accidens; et ideo esse eorum non manet cessante actione agentium. Hujusmodi ergo propter imperfectionem sui esse, dicuntur esse in fieri; sed creaturæ perfectæ non dicuntur esse in fieri propter sui esse imperfectionem, quamvis actio Dei earum factioris iudicienter permaneat.

Ad septimum dicendum, quod actio corporalis agentis non se extendit ultra motum, et ideo est instrumentum primi agentis in eductione formarum de potentia in actum, quæ est per motum; non autem in conservatione earum, nisi quatenus ex aliquo motu dispositiones in materia retinentur, quibus materia fit propria formæ: sic enim per motum corporum cælestium inferiora conservantur in esse.

Ad octavum dicendum, quod creatura deficeret divina actione cessante, non propter contrarium quod sit in materia, quia ipsum etiam cum materia cessaret: sed propter hoc quod creatura est ex nihilo; non propter hoc quod nihilum aliquid ageret ad corruptionem, sed non ageret ad conservationem.

Ad nonum dicendum, quod ipse dator formarum si ponatur aliquid aliud præter Deum, secundum sententiam Avicennæ, oportet quod et ipsum deficeret cessante actione Dei, quæ est sua causa.

Ad decimum dicendum, quod etiam prædicta actione cessante, forma deficeret, unde non posset esse essendi principium.

Ad decimumprimum dicendum, quod materia dicitur ingenta quia non procedit in esse per generationem: ex hoc tamen non removetur quin a Deo sit; cum omne imperfectum oporteat a perfecto originem trahere.

Ad decimumsecundum dicendum, quod non oportet inter opera Dei, uno contradictorie oppositorum invento, aliud inveniri (sic enim esset inter ea aliquid

increatum cum sit ibi aliquid creatum) quamvis hoc verum sit de aliis oppositis. Ea vero de quibus est objectio, sunt contradictorie opposita; unde ratio non sequitur.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet quælibet res naturaliter appetat sui conservationem, non tamen quod a se conservetur, sed a sua causa.

Ad decimumquartum dicendum, quod universitas creaturarum non est optima simpliciter, sed in genere creatorum; unde nihil prohibet ea aliquid melius esse.

Ad decimumquintum dicendum, quod inter bona quorum congregatione status beatitudinis perficitur, principium est conjunctio ad suam causam; cum ipsa Dei fruitio sit creaturæ rationalis beatitudo.

Ad decimumsextum dicendum, quod tendere in nihilum non est proprie motus naturæ, qui semper est in bonum, sed est ipsius defectus; unde ratio falsum supposebat.

Ad decimumseptimum dicendum, quod illius impressionis violentæ agens violentum est causa secundum fieri, et non simpliciter secundum esse, ut ex dictis patet, in solut., ad VI argum.: unde cessante actione agentis, potest ad tempus remanere, sed non diu propter ejus imperfectionem.

Ad decimumoctavum dicendum, quod sicut forma non potest esse principium essendi, nisi aliquo priori principio præsupposito; ita nec operandi, cum Deus in qualibet re operetur, ut in alia quæstione, 3, argum. 6, ostensum est; nec etiam cognoscendi, cum omnis cognitio a lumine increato derivetur.

**ART. II. — UTRUM DEUS POSSIT ALICUI CREATURÆ COMMUNICARE QUOD PER SE IN ESSE CONSERVETUR ABSQUE DEO.**

1. Secundo quæritur, utrum Deus possit alicui creaturæ communicare quod per se in esse conservetur absque Deo. Et videtur quod sic. Creare enim est majus quam per se in esse conservari. Sed creare potuit creaturæ communicari, ut Magister dicit in V dist. iv, Sentent. Ergo et per se in esse conservari.

2. Præterea, plus est in potestate rerum et Dei, quam in potestate intellectus nostri. Sed intellectus noster potest intelligere creaturam absque Deo. Ergo

multo fortius Deus potest creaturæ dare ut per se conservetur in esse.

3. Præterea, aliqua creatura est ad imaginem Dei, ut patet Genesis 1. Sed secundum Hilarium (in libro de Synodis) imago est *rei ad rem coæquandam indiscrcta et unita similitudo*; et sic imago adæquare potest id cuius est imago. Cum ergo Deus nullo exteriori conservante indigeat, videtur quod hoc potuit creaturæ communicare.

4. Præterea, quanto agens est perfectius, tanto potest perfectiorem effectum producere. Sed agentia naturalia possunt effectus facere qui conserventur in esse sine agentibus. Ergo multo fortius Deus potest hoc facere.

Sed contra, Deus non potest aliquid facere in diminutionem suæ auctoritatis. Hoc autem suo dominio præjudicaret, si aliquid absque ipsius conservatione posset esse. Ergo Deus hoc facere non potest.

Respondeo dicendum, quod ad omnipotentiam Dei non pertinet quod possit facere duo contradictoria esse simul. In hoc autem quod dicitur quod Deus faciat aliquid quod ejus conservatione non indigeat, contradictio implicatur. Jam enim ostensum est quod omnis effectus a sua causa dependet, secundum quod est ejus causa. In hoc ergo quod dicitur; quod Dei conservatione non indigeat, ponitur non esse creatum a Deo; in hoc quod dicitur, quod Deus faciat ipsum, ponitur esse creatum. Sicut ergo contradictionem implicaret, Deum facere aliquid quod non esset creatum ab eo; ita si quis diceret Deum facere aliquid quod ejus conservatione non indigeret. Unde utrumque pari ratione Deus non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod cum creare sit aliquid causare, non indigere autem alterius conservatione, non sit nisi ejus quod causam non habet; manifestum est quod majus est non indigere conservari ab alio quam creare; sicut majus est causam non habere quam causam esse; licet et hoc non sit usquequaque verum, quod creare creaturæ sit communicabile, secundum quod est actus primi agentis, ut in alia quæstione 3, dictum est.

Ad secundum dicendum, quod quamvis intellectus possit intelligere creaturam non intelligendo Deum, non tamen po-

test intelligere creaturam non conservari in esse a Deo; hoc enim implicat contradictionem, sicut et creaturam non esse creatam a Deo, ut dictum est, quæst. 3, art. 5.

Ad tertium dicendum, quod æqualitas non est de ratione imaginis absolute, sed perfectæ; qualis Dei imago non est creatura, sed Filius; unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod responsio patet per ea quæ dicta sunt in præcedenti.

#### ART. III. — UTRUM DEUS POSSIT CREATURAM IN NIHILUM REDIGERE.

1. Tertio quæritur, utrum Deus possit creaturam in nihilum redigere. Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII quæstionum (quæst. 2, in med.), quod Deus non est causa tendendi in non esse. Hoc autem esset, si creaturam annihilaret. Ergo Deus non potest creaturam in nihilum redigere.

2. Præterea, creaturæ corruptibiles, quæ inter ceteras sunt debilioris esse, non desinunt esse nisi per actionem aliqujus causæ agentis, sicut ignis corrumpitur aliquo contrario agente in ipsum. Multo minus igitur aliæ creaturæ possunt desinere nisi per aliquam actionem. Si ergo Deus aliquam creaturam annihilaret, hoc non fieret nisi per aliquam actionem. Per actionem autem hoc fieri est impossibile. Nam omnis actio sicut est ab ente actu, ita in ens actu terminatur, cum oporteat factum esse simile facienti. Actio autem qua aliquid ens actu constituitur, non omnino in nihilum redigit. Ergo Deus non potest aliquid annihilare.

3. Præterea, omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se. Sed a nulla causa agente est defectus et corruptio nisi per accidens, cum nihil operetur nisi intendens ad bonum, ut Dionysius dicit (iv cap. de div. Nomin.): unde et ignis corrumpens aquam, non intendit privationem formæ aquæ, sed formam propriam in materiam introducere. Ergo non potest ab aliquo agente causari aliquis defectus, quin simul aliqua perfectio constituatur. Ubi autem aliqua perfectio constituatur, ibi non est annihilatio. Ergo Deus non potest aliquid annihilare.

4. Præterea, nihil agit nisi propter finem. Finis enim est quod movet efficien-



tem. Finis autem divinæ actionis est ejus bonitas: quod quidem esse potest in rerum productione, per quam res similitudines divinæ bonitatis consequuntur: non autem in annihilatione, per quam annihilatum omnino a Dei similitudine recederet. Ergo Deus non potest aliquid annihilare.

5. Præterea, manente causa, necesse est permanere causatum. Si enim non est necesse; possibile erit causatum esse et non esse posita causa; et sic indigebitur alio quo causatum ad esse determinetur; et ita causa sufficiens non erit ad esse causati. Sed Deus est sufficiens causa rerum. Ergo Deo manente necesse est res in esse manere. Sed Deus non potest facere quin ipse in esse maneat. Ergo non potest creaturas reducere in non esse.

6. Sed dicebatur, quod Deus non erit causa in actu, cum creaturæ erunt annihilatæ. — Sed contra, divina actio est ejus esse; unde et Augustinus (lib. I de Doct. christ., cap. xxxii), vult quod in quantum Deus est, nos simus. Suum autem esse nunquam ei advenit. Ergo nunquam desinit esse in sua actione; et ita semper erit causa in actu.

7. Præterea, Deus non potest facere contra communes animi conceptiones, sicut quod totum non sit majus sua parte. Communis autem animi conceptio est apud sapientes, animas rationales perpetuas esse. Ergo Deus non potest facere quod in nihilum redigantur.

8. Præterea, Commentator dicit in XI Metaph. (in lib. suo XI, qui est super XII Aristot. com. 41), quod id quod est in se possibile esse et non esse, non potest necessitatem essendi ab alio acquirere. Quæcumque ergo creaturæ habent necessitatem essendi, in eis non est possibilitas ad esse et non esse. Hujusmodi autem sunt omnia incorruptibilia, ut sunt substantiæ incorporeæ et corpora cælestia. Ergo omnibus his non est possibilitas ad non esse. Si ergo sibi relinquuntur, divina actione subtracta, non deficient in non esse; et sic Deus non videtur quod possit ea annihilare.

9. Præterea, quod recipitur in aliquo, non tollit potentiam recipientis; sed potest eam perficere. Si ergo aliquid sit possibilitatem habens ad non esse, nihil in eo receptum hanc possibilitatem ei auferre poterit. Ergo quod est in se pos-

sibile non esse, non poterit ab aliquo necessitatem essendi acquirere.

10. Præterea, ea secundum quæ aliqua genere diversificantur, sunt de essentia rei; nam genus pars definitionis est. Secundum autem corruptibile et incorruptibile aliqua genere differunt, ut patet in X Metaph. (textu com. 26). Ergo sempiternitas et incorruptibilitas est de essentia rei. Deus autem non potest alicui rei auferre quod est de essentia ejus; non enim potest facere quod homo existens homo, non sit animal. Ergo non potest rebus incorruptilibus sempiternitatem auferre; et ita non potest ea ad nihilum redigere.

11. Præterea, corruptibile nunquam potest mutari ut fiat incorruptibile secundum suam naturam; nam incorruptibilitas corporum resurgentium non est naturæ sed gloriæ; et hoc ideo est, quia corruptibile et incorruptibile differunt genere, ut dictum est. Si autem quod est in se possibile non esse, ab aliquo necessitatem essendi posset acquirere, corruptibile posset in corruptibilitatem mutari. Ergo impossibile est esse aliquid quod in se sit possibile non esse, et acquirat necessitatem ab alio; et sic idem quod prius.

12. Præterea, si creaturæ non habent necessitatem nisi secundum quod dependent a Deo, a Deo autem dependent secundum quod Deus est earum causa; non habebunt necessitatem nisi per modum qui competit causalitati qua Deus eorum causa est. Deus autem est rerum causa non per necessitatem, sed per voluntatem, ut est in alia quæstione 3, art. 15, ostensum. Sic ergo erit necessitas in rebus sicut in his quæ a voluntate causantur. Ea autem quæ sunt a voluntate, non simpliciter et absolute sunt necessaria, sed solum necessitate conditionata, eo quod voluntas non necessario determinatur ad unum effectum. Ergo sequitur quod in rebus nihil est necessarium absolute, sed solum sub conditione; sicut est necesse Socratem moveri, si currit, vel ambulare, si vult, nullo impedimento existente. Ex quo videtur sequi quod nihil sit in creaturis simpliciter incorruptibile, sed omnia sint corruptibilia; quod est inconveniens.

13. Præterea, sicut Deus est summum bonum, ita est perfectissimum ens. Sed in quantum est summum bonum, ei con-

venit quod non possit esse causa mali culpæ. Ergo in quantum est perfectissimum ens, non ei competit quod possit esse causa annihilationis rerum.

14. Præterea, Augustinus dicit (Enchiridii, cap. xi), quod Deus est adeo bonus quod nunquam permetteret aliquid mali fieri, nisi esset adeo potens quod de quolibet malo posset elicere aliquod bonum. Sed si creaturæ annihilarentur, nullum bonum inde eliceretur. Ergo Deus non potest hoc permittere quod creaturæ in nihilum decidant.

15. Præterea, non minor distantia est in nihilum de ente, quam de nihilo in esse. Sed reducere aliquid de nihilo in esse, est potentiæ infinitæ, propter distantiam infinitam. Ergo reducere de esse in nihil, non est nisi potentiæ infinitæ. Nulla autem creatura habet potentiam infinitam. Ergo subtracta actione Creatoris, creatura non poterit in nihilum reduci. Quo quidem solo modo dicebatur Deus res posse annihilare, scilicet per suæ actionis subtractionem. Nullo ergo modo Deus potest creaturas in nihilum redigere.

Sed contra est quod Origenes dicit in Periarchon: *Quod datum est, auferri atque recedere potest.* Sed esse, datum est creaturæ a Deo. Ergo potest auferri; et sic Deus potest creaturas in nihilum redigere.

Præterea, illud quod dependet ex simplici Dei voluntate, potest etiam, Deo volente, cessare. Sed totum esse creaturæ dependet ex simplici Dei voluntate; cum Deus per suam voluntatem sit causa rerum, et non per naturæ necessitatem. Ergo, Deo volente, possunt creaturæ in nihilum redigi.

Præterea, Deus non est plus debitor creaturis postquam esse inceperunt, quam antequam esse inciperent. Sed antequam creaturæ inciperent, absque omni præjudicio suæ bonitatis poterat cessare ab hoc quod esse creaturis communicaret: quia sua bonitas in nullo a creaturis dependet. Ergo Deus potest absque præjudicio suæ bonitatis suam actionem a rebus creatis subtrahere; quo posito in nihilum deciderent, ut in præcedenti articulo ostensum est. Potest ergo Deus res annihilare.

Præterea, eadem actione Deus res in esse produxit et eas in esse conservat, ut supra ostensum est. Sed Deus potuit res in esse non producere. Ergo eadem ra-

tionem potest eas in esse non conservare; et sic potest eas annihilare.

Respondeo dicendum, quod in rebus a Deo factis dicitur aliquid esse possibile dupliciter. Uno modo per potentiam agentis tantum; sicut antequam mundus fieret, possibile fuit mundum fore, non per potentiam creaturæ, quæ nulla erat; sed solum per potentiam Dei, qui mundum in esse producere poterat. Alio modo per potentiam quæ est in rebus factis; sicut possibile est corpus compositum corrumpi. Si ergo loquamur de possibilitate ad non esse ex parte rerum factarum, dupliciter circa hoc aliqui opinati sunt. Avicenna namque posuit (lib. VIII Metaph., cap. vi), quod quolibet res præter Deum habebat in se possibilitatem ad esse et non esse. Cum enim esse sit præter essentiam cujuslibet rei creatæ, ipsa natura rei creatæ per se considerata, possibilis est ad esse; necessitatem vero essendi non habet nisi ab alio, cujus natura est suum esse, et per consequens est per se necesse esse, et hoc Deus est. Commentator vero (in XI Metaph., text. 41, et in libro de substantia orbis) contrarium ponit, scilicet quod quædam res creatæ sunt, in quarum natura non est possibilitas ad non esse; quia quod in sua natura habet possibilitatem ad non esse, non potest ab extrinseco acquirere sempiternitatem, ut scilicet sit per naturam suam sempiternum. Et hæc quidem positio videtur rationabilior. Potentia enim ad esse et non esse non convenit alicui nisi ratione materiæ, quæ est pura potentia. Materia etiam, cum non possit esse sine forma, non potest esse in potentia ad non esse, nisi quatenus existens sub una forma, est in potentia ad aliam formam. Dupliciter ergo potest contingere quod in natura alicujus rei non sit possibilitas ad non esse. Uno modo per hoc quod res illa sit forma tantum subsistens in esse suo, sicut substantiæ incorporeæ, quæ sunt penitus immateriales. Si enim forma ex hoc quod inest materiæ, est principium essendi in rebus materialibus, nec res materialis potest non esse nisi per separationem formæ; ubi ipsa forma in esse suo subsistit nullo modo poterit non esse; sicut nec esse potest a se ipso separari. Alio modo per hoc quod in materia non sit potentia ad aliam formam, sed tota materiæ

possibilitas ad unam formam terminetur; sicut est in corporibus cælestibus, in quibus non est formarum contrarietas. Illæ ergo solæ res in sua natura possibilitatem habent ad non esse, in quibus est materia contrarietati subiecta. Aliis vero rebus secundum suam naturam competit necessitas essendi, possibilitate non essendi ab earum natura sublata. Nec tamen per hoc removetur quin necessitas essendi sit eis a Deo; quia unum necessarium alterius causa esse potest, ut dicitur in V Metaphysic. (comm. 6). Ipsius enim naturæ creatæ cui competit sempiternitas, causa est Deus. In illis etiam rebus in quibus est possibilitas ad non esse, materia permanet; formæ vero sicut ex potentia materiæ educuntur in actum in rerum generatione, ita in corruptione de actu reducuntur in hoc quod sint in potentia. Unde relinquitur quod in tota natura creata non est aliqua potentia, per quam sit aliquid possibile tendere in nihilum. Si autem recurramus ad potentiam Dei facientis, sic considerandum est, quod dupliciter dicitur aliquid Deo esse impossibile. Uno modo quod est secundum se impossibile, quod quia non natum est alicui potentiæ subijci; sicut sunt illa quæ contradictionem implicant. Alio modo ex eo quod est necessitas ad oppositum; quod quidem dupliciter contingit in aliquo agente. Uno modo ex parte potentiæ activæ naturalis, quæ terminatur ad unum tantum, sicut potentia calidi ad calefaciendum; et hoc modo Deus Pater necessario generat Filium, et non potest non generare. Alio modo ex parte finis ultimi in quem quælibet res de necessitate tendit; sicut et homo de necessitate vult beatitudinem, et impossibile est eum velle miseriam; et similiter Deus vult de necessitate suam bonitatem, et impossibile est eum velle illa cum quibus sua bonitas esse non potest; sicut dicimus quod impossibile est Deum mentiri aut velle mentiri. Creaturas autem simpliciter non esse, non est in se impossibile quasi contradictionem implicans (alias ab æterno fuissent. Et hoc ideo est, quia non sunt suum esse): ut sic cum dicitur, Creatura non est omnino, oppositum prædicati includatur in definitione, ut si dicatur, Homo non est animal rationale; hujusmodi enim con-

tradictionem implicant, et sunt secundum se impossibilia. Similiter Deus non producit creaturas ex necessitate naturæ ut sic potentia Dei determinetur ad esse creaturæ, ut in alia quæstione, 3, art. 21, est probatum. Similiter etiam nec bonitas Dei a creaturis dependet, ut sine creaturis esse non possit: quia per creaturas nihil bonitati divinæ adjungitur. Relinquitur ergo quod non est impossibile Deum res ad non esse reducere; cum non sit necessarium eum rebus esse præbere, nisi ex suppositione suæ ordinationis et præscientiæ; quia sic ordinavit et præscivit, ut res in perpetuum in esse teneret.

Ad primum ergo dicendum, quod si creaturas Deus in nihilum redigeret, non esset causa tendendi in non esse; hoc enim non contingeret per hoc quod ipse causaret non esse in rebus, sed per hoc quod desineret rebus dare esse.

Ad secundum dicendum, quod res corruptibiles desinunt esse per hoc quod earum materia aliam formam recipit, cum qua forma prior stare non potest; et ideo ad earum corruptionem requiritur actio alicujus agentis, per quam forma nova educatur de potentia in actum. Sed si Deus res in nihilum redigeret, non esset ibi necessaria aliqua actio, sed solum hoc quod desisteret ab actione qua rebus tribuit esse; sicut absentia actionis solis illuminantis causat lucis privationem in aere.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si Deus agendo, res annihilare posset; quod quidem non est; sed magis ab actione desistendo, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod ubi non est actio, non est necessarium finem requirere. Sed quia ipsum desistere ab actione non potest esse in Deo nisi per suam voluntatem, quæ non est nisi finis; posset in ipsa annihilatione rerum finis aliquis inveniri; ut sicut in productione rerum, finis est manifestatio copię divinæ bonitatis, ita in rerum annihilatione finis esse potest sufficientia suæ bonitatis, quæ in tantum est sibi sufficiens, ut nullo exteriori indigeat.

Ad quintum dicendum, quod effectus a causa sequitur, et est secundum modum causæ; unde effectus voluntatem consequentes, tunc a voluntate procedunt quando voluntas statuit esse procedendum; non autem de necessitate

quando voluntas est. Et ideo, quia creaturæ procedunt a Deo per voluntatem, tunc esse habent cum Deus vult eas esse; non de necessitate, quancumque Dei voluntas est; alias ab æterno fuissent.

Ad sextum dicendum, quod in actione Dei qua res producit, duo est considerare; scilicet ipsam substantiam operationis, et ordinem ad effectum. Substantia quidem operationis, cum sit divina essentia, æterna est, nec potest non esse; ordo autem ad effectum, dependet ex voluntate divina: ex qualibet enim actione facientis non sequitur effectus nisi secundum exigentiam principii actionis; secundum enim modum caloris ignis calefacit. Unde cum principium factorum a Deo, sit voluntas; secundum hoc in actione divina est ordo ad effectum, prout voluntas determinat. Et ideo quamvis actio Dei cessare non possit secundum suam substantiam; ordo tamen ad effectum cessare posset, si Deus vellet.

Ad septimum dicendum, quod communis animi conceptio dicitur illa cujus oppositum contradictionem includit; sicut, Omne totum est majus sua parte; quia non esse majus sua parte est contra rationem totius. Sic autem animam rationalem non esse, non est communis animi conceptio, ut ex dictis patet; sed naturam animæ rationalis non esse corruptibilem, hæc est communis animi conceptio. Si autem Deus animam rationalem in nihilum redigeret, hoc non esset per aliquam potentiam ad non esse quæ sit in natura animæ rationalis, ut dictum est.

Ad octavum dicendum, quod illud in cujus natura est possibilitas ad non esse, non recipit necessitatem essendi ab alio, ita quod ei competat secundum naturam; quia hoc implicaret contradictionem, scilicet quod natura posset non esse et quod haberet necessitatem essendi; sed quod habeat incorruptibilitatem ex gratia vel gloria, hoc non prohibetur. Sicut corpus Adæ fuit quodammodo incorruptibile per gratiam innocentiae, et corpora resurgentium erunt incorruptibilia per gloriam, per virtutem animæ suo principio adhærentis. Non tamen removetur quin ipsa natura in qua non est possibilitas ad non esse habeat necessitatem essendi ab alio; cum quidquid perfectionis habet, sit ei

ab alio; unde cessante actione suæ causæ, deficeret, non propter potentiam ad non esse quæ in ipso sit, sed propter potestatem quæ est in Deo ad non dandum esse.

Ad nonum dicendum, quod in illis quæ sunt per naturam incorruptibilia, non præintelligitur potentia ad non esse quæ tollatur per aliquid a Deo receptum, secundum quod objectio procedebat; et hoc ex dictis patet. Sed in illis quæ sunt incorruptibilia per gratiam, subest possibilitas ad non esse in ipsa natura; quæ tamen totaliter reprimatur per gratiam ex virtute Dei.

Ad decimum dicendum, quod si Deus creaturas incorruptibiles in nihilum redigeret, ab earum conservatione cessando, non propter hoc sempiternitatem a natura separaret, quasi remaneret natura non sempiterna; sed tota natura deficeret influxu causæ cessante.

Ad decimumprimum dicendum, quod corruptibile per naturam non potest mutari ut fiat per naturam incorruptibile, nec e converso, quamvis illud quod est per naturam corruptibile, possit per gloriam supervenientem perpetuum fieri. Non tamen ex hoc oportet ponere aliqua corruptibilia fieri per naturam incorruptibilia, quia esse desinerent causa non cessante.

Ad decimumsecundum dicendum, quod licet creaturæ incorruptibiles ex Dei voluntate dependeant, quæ potest eis esse præbere et non præbere; consequuntur tamen ex divina voluntate absolutam necessitatem essendi, in quantum in tali natura causantur, in qua non sit possibilitas ad non esse; talia enim sunt cuncta creata, qualia Deus esse ea voluit, ut Hilarius dicit in libro de Synodis.

Ad decimumtertium dicendum, quod Deus licet possit creaturas redigere in nihilum, non tamen potest facere quod eis manentibus ipse non sit earum causa: est autem earum causa, et sicut efficiens, et sicut finis. Sicut ergo Deus non potest facere quod creatura in esse manens ab eo non sit, ita non potest facere quod ad ejus bonitatem non ordinetur. Unde, cum malum culpæ privet ordinem qui est in ipsum sicut in finem, eo quod est aversio ab incommutabili bono; Deus non potest esse causa mali culpæ, quamvis potest esse causa

annihilationis, omnino a conservatione cessando.

Ad decimumquartum dicendum, quod Augustinus loquitur de malo culpæ; et si loqueretur etiam de malo pœnæ, annihilationis tamen rerum nullum malum est: quia omne malum fundatur in bono, cum sit privatio, ut Augustinus dicit (Enchir. cap. xi). Unde sicut ante rerum creationem malum non erat, ita nec malum esset, si omnia Deus annihilaret.

Ad decimumquintum dicendum, quod in nulla creatura est virtus quæ possit vel de nihilo aliquid facere vel aliquid in nihilum redigere. Quod autem creaturæ in nihilum redigerentur divina conservatione cessante, hoc non esset per aliquam actionem creaturæ, sed per ejus defectum, ut ex prædictis patet.

**ART. IV. — UTRUM ALIQUA CREATURA IN NIHILUM SIT REDIGENDA, VEL IN NIHILUM REDIGATUR.**

(1 p., qu. 104, art. 5; et de Veritate, qu. 5, art. 2 ad 6).

1. Quarto quæritur, utrum aliqua creatura in nihilum sit redigenda, vel etiam in nihilum redigatur. Et videtur quod sic. Sicut enim potentia finita non potest movere tempore infinito, ita nec per potentiam finitam potest aliquid esse tempore infinito. Sed omnis potentia corporis est finita, ut probatur in VIII Phys. (com. 79 et 80). Ergo in nullo corpore est potentia, ut possit durare tempore infinito. Quædam autem corpora sunt quæ non possunt corrumpi, eo quod non habent contrarium, sicut corpora cælestia. Ergo necesse est quod quandoque in nihilum redigantur.

2. Præterea, illud quod est propter aliquem finem adipiscendum, habito fine, ulterius eo non indiget; sicut patet de navi, quæ necessaria est mare trans-euntibus, non autem jam transito mari. Sed creatura corporalis creata est propter spiritualem, ut per eam juvetur ad suum finem consequendum. Cum ergo creatura spiritualis erit in suo fine ultimo constituta, corporali ulterius non indigebit. Cum ergo nihil sit superfluum in operibus Dei, videtur quod in ultimo rerum in fine omnis creatura corporalis deficient.

3. Præterea, nihil quod est per accidens, est infinitum. Sed esse est cui-libet creaturæ per accidens, ut Avicenna

dicit (lib. VIII Metaphys., cap. iv): unde et Hilarius (in lib. de Trin., lib. VII non longe a princ.) Deum a creatura distinguens, dicit: *Esse non est accidens Deo*. Ergo nulla creatura in infinitum durabit; et sic omnes creaturæ quandoque deficient.

4. Præterea, finis debet respondere principio. Sed creaturæ principium sumpserunt postquam nihil erat præter Deum. Ergo adhuc creaturæ reducentur in finem, quod omnino nihil erit.

5. Præterea, quod non habet virtutem ut sit semper, non potest in perpetuum durare. Sed illud quod non semper fuit, non habet virtutem ut sit semper. Ergo quod non semper fuit, non potest in perpetuum durare. Sed creaturæ non semper fuerunt. Ergo non possunt in perpetuum durare; et sic quandoque in nihilum redigentur.

6. Præterea, justitia requirit hoc, ut propter ingratitude aliquis beneficio accepto vel suscepto privetur. Sed per peccatum mortale homo ingratus est inventus. Ergo justitia hoc exigit, ut omnibus beneficiis Dei privetur, inter quæ etiam est ipsum esse. Judicium autem Dei de peccatoribus erit justum secundum Apostolum, Rom. ii. Ergo in nihilum redigentur.

7. Præterea, ad hoc est quod dicitur Jerem. x, 24: *Corripe me, Domine; verumtamen in iudicio, et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me*.

8. Sed diceretur, quod Deus semper punit circa condignum, propter misericordiam, quæ in Dei iudicio justitiæ admiscetur; et sic Deus non totaliter peccatores a participatione suorum beneficiorum excludet. — Sed contra, in hoc homini misericordia non præstatur quod sibi detur aliquid quod melius esset ei non habere. Sed damnato in inferno melius esset non esse quam sic esse; quod patet per id quod dicitur Matth. xxvi, 24 de Juda: *Melius erat ei si natus non fuisset homo ille*. Ergo ad misericordiam Dei non pertinet quod damnatos conservet in esse.

9. Præterea, illa quæ non habent materiam partem sui, corrumpuntur omnino, idest totaliter, cum esse desinunt (ut dicitur in III Metaph.), sicut sunt accidentia. Hæc autem frequenter esse desinunt. Ergo aliqua in nihilum rediguntur.

10. Præterea, Philosophus in VI Physic. (com. 6) argumentatur, quod si continuum est ex indivisibilibus; necesse est quod indivisibilia dividantur. Ex quo potest accipi quod unumquodque resolvitur in ea ex quibus est. Sed omnes creaturæ sunt ex nihilo. Ergo omnes in nihilum quandoque rediguntur.

11. Præterea, II Petr. III, 10, dicitur: *Cæli magno impetu transiunt*. Sed non possunt transire per corruptionem in aliquod aliud corpus, cum non habeant contrarium. Ergo transiunt in nihilum.

12. Præterea, ad idem est quod dicitur in Ps. CI, 26: *Opera manuum tuarum sunt cæli; ipsi peribunt*; et Luc. XXI, 33, dicitur: *Cælum et terra transibunt*.

Sed contra est quod dicitur Eccle. I, 4: *Terra autem in æternum stat*. Præterea, Eccle. III, 14, dicitur: *Didici, quod omnia opera quæ fecit Deus perseverent in æternum*. Ergo creaturæ in nihilum non rediguntur.

Respondeo dicendum, quod universitas creaturarum nunquam in nihilum redigetur. Et quamvis creaturæ corruptibiles non semper fuerint, in perpetuum tamen secundum suam substantiam durabunt; licet a quibusdam positum fuerit, quod omnes creaturæ corruptibiles in ultima rerum consummatione deficient in non esse; quod quidem Origeni ascribitur; qui tamen hoc non videtur dicere, nisi aliorum opinionem recitando. Hujus tamen rationem sumere possumus ex duobus. Primo quidem ex divina voluntate, ex qua creaturarum esse dependet. Voluntas enim Dei, quamvis, absolute considerata, ad opposita se in creaturis habeat, eo quod non magis ad unum quam ad alterum obligatur; ex suppositione tamen facta aliquam necessitatem habet. Sicut enim in creaturis aliquid quod se ad opposita habet, necessarium creditur positione aliqua facta, ut Socratem possibile est sedere et non sedere; necessarium tamen est eum sedere, cum sedet; ita voluntas divina, quæ, quantum est de se, potest velle aliquid (et ejus oppositum, ut Petrum salvare, vel non, non potest velle Petrum non salvare, dum vult Petrum salvare. Et quia ejus voluntas immutabilis est; si ponitur aliquando eum aliquid velle, necessarium est ex suppositione illud eum

semper velle, licet non sit necessarium ut velit quod sit semper, quod vult esse aliquando. Quicumque autem vult aliquid propter se ipsum, vult ut illud sit semper, ex hoc ipso quod illud propter se vult. Quod enim aliquis vult quandoque esse et postmodum non esse, vult esse ut aliquid aliud perficiat; quo perfecto, eo non indiget quod propter illud perficiendum volebat. Deus autem creaturarum universitatem vult propter se ipsam, licet et propter se ipsum eam vult esse; hæc enim duo non repugnant. Vult enim Deus ut creaturæ sint propter ejus bonitatem, ut eam scilicet suo modo imitentur et repræsentent; quod quidem faciunt in quantum ab ea esse habent, et in suis naturis subsistunt. Unde idem est dictum, quod Deus omnia propter se ipsum fecit (quod dicitur Proverb. XVI, 4: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*), et quod creaturas fecerit propter earum esse, quod dicitur Sap. I, 14: *Creavit enim Deus ut essent omnia*. Unde ex hoc ipso quod Deus creaturas instituit, patet quod voluit eas semper durare; cujus oppositum propter ejus immobilitatem nunquam continget. Secundo ex ipsa rerum natura; sic enim Deus unamquamque naturam instituit, ut ei non auferat suam proprietatem; unde dicitur Rom. XI, in Glossa (ordinaria ad illa verba: *Contra naturam insertus es*) quod Deus, qui est naturarum conditor, contra naturas non agit, etsi aliquando in argumentum fidei in rebus creatis aliquid supra naturam operetur. Rerum autem immaterialium, quæ contrarietate carent, proprietates naturalis est earum sempiternitas; quia in eis non est potentia ad non esse, ut supra ostensum est. Unde sicut igni non aufert naturalem inclinationem, qua sursum tendit; ita non aufert rebus prædictis sempiternitatem, ut eas in nihilum redigat.

Ad primum ergo dicendum, secundum Commentatorem XI Metaph. (com. 41), quod licet omnis potentia quæ est in corpore, sit finita, non tamen oportet quod in quolibet corpore sit potentia finita ad esse; quia in corporibus corruptibilibus per naturam, non est potentia ad esse, nec finita nec infinita, sed a moveri tantum. Sed hæc solutio non videtur valere; quia potentia ad esse non solum accipitur secundum

modum potentiæ passivæ, quæ est ex parte materiæ, sed etiam secundum modum potentiæ activæ, quæ est ex parte formæ, quæ in rebus incorruptilibus deesse non potest. Nam quantum unicuique inest de forma, tantum inest ei de virtute essendi; unde et in I Cæli et mundi Philosophus vult quod quædam habeant virtutem et potentiam ut semper sint. Et ideo aliter dicendum, quod ex infinitate temporis non ostenditur habere infinitatem nisi illud quod tempore mensuratur vel per se, sicut motus, vel per accidens, sicut esse rerum quæ motui subjacent, quæ aliqua periodo motus durant, ultra quam durare non possunt. Esse autem corporis cælestis nullo modo attingitur nec a tempore nec a motu, cum sit omnino invariabile. Unde ex hoc quod cælum est tempore infinito, esse ejus nullam infinitatem habet, sicut omnino extra continuitatem temporis existens; propter quod a theologis dicitur mensurari ævo. Unde non requiritur in cælo aliqua virtus infinita ad hoc quod sit semper.

Ad secundum dicendum, quod sicut una pars exercitus ordinatur et ad aliam et ad ducem; ita corporalis creatura ordinatur et ad perfectionem spiritualis creaturæ juvandam, et ad divinam bonitatem repræsentandam; quod semper faciet, licet primum cesset.

Ad tertium dicendum, quod esse non dicitur accidens quod sit in genere accidentis, si loquamur de esse substantiæ (est enim actus essentiæ), sed per quamdam similitudinem; quia non est pars essentiæ, sicut nec accidens. Si tamen esset in genere accidentis, nihil prohiberet quin in infinitum duraret: per se enim accidentia ex necessitate suis substantiis insunt; unde et nihil prohibet ea in perpetuum inesse. Sed accidentia quæ per accidens insunt subjectis, nullo modo in perpetuum durant secundum naturam. Hujusmodi autem esse non potest ipsum esse rei substantiale, cum sit essentiæ actus.

Ad quartum dicendum, quod antequam res essent, non erat aliqua natura cujus proprietates esset ipsa sempiternitas, sicut est aliqua natura rebus jam creatis. Et præterea hoc ipsum potuit esse ad aliquam perfectionem creaturæ spiritualis quod res non semper fuerint,

quia per hoc Deus expresse rerum causa ostenditur. Nulla autem utilitas sequeretur si omnia in nihilum redigerentur. Et ideo non est simile de principio et fine.

Ad quintum dicendum, quod illa quæ semper durabunt, habent virtutem ut sint semper: hanc tamen virtutem non semper habuerunt, et ideo non semper fuerunt.

Ad sextum dicendum, quod licet Deus de justitia creaturæ contra se peccanti posset esse subtrahere, et eam in nihilum redigere; tamen convenientior justitia est ut eam in esse reservet ad pœnam: et hoc propter duo. Primo, quia illa justitia non haberet aliquid misericordiæ admixtum, cum nihil remaneret cui posset misericordia adhiberi: dicitur autem in Psal. xxiv, 10, quod *universæ viæ Domini misericordia et veritas*. Secundo, quia ista justitia congruentius respondet culpæ in duobus. In uno quidem, quia in culpa voluntas contra Deum agit, non autem natura quæ ordinem sibi a Deo inditum servat; et ideo talis debet esse pœna quæ voluntatem affligat, naturæ nocendo, qua voluntas abutitur. Si autem creatura omnino in nihilum redigeretur, esset tantum nocementum naturæ, et non afflictio voluntatis. In altero vero, quia cum in peccato duo sint, scilicet aversio ab incommutabili bono et conversio ad bonum commutabile, conversio post se aversionem trahit; nullus enim peccans intendit a Deo averti, sed quærit frui temporali bono, cum quo simul Deo frui non potest. Unde cum pœna damni aversioni culpæ respondeat, conversioni vero ejus pœna sensus pro actuali culpa, conveniens est ut pœna damni non sit sine pœna sensus. Si autem in nihilum creatura redigeretur, esset quidem pœna damni æterna, sed non remaneret pœna sensus.

Ad septimum dicendum, quod iudicium de quo Propheta mentionem facit, prædictam consecutionem, congruentiam vel operationem pœnæ ad culpam importat. Furor enim a quo liberari petit, misericordiæ temperamentum excludit.

Ad octavum dicendum, quod aliquid dicitur melius vel propter præsentiam magis boni, et sic melius est damnato esse quam non esse; vel propter absen-

tiam malı; quia etiam carere malo, in rationem boni cadit, secundum Philosophum (in V Ethic., cap. VIII, circa med.). Et secundum hoc intelligitur verbum Domini inductum.

Ad nonum dicendum, quod formæ et accidentia etsi non habeant materiam partem sui ex qua sint, habent tamen materiam in qua sunt et de cujus potentia educuntur; unde et cum esse desinunt, non omnino annihilantur, sed remanent in potentia materiæ, sicut prius.

Ad decimum dicendum, quod sicut creaturæ sunt ex nihilo, ita in nihilum sunt redigibiles, si Deo placeret.

Ad undecimum et duodecimum dicendum, quod auctoritates illæ non sunt intelligendæ hoc modo quod substantia mundi pereat, sed figura, ut Apostolus dicit I ad Cor. VII.

#### ART. V. — UTRUM

##### MOTUS CÆLI QUANDOQUE DEFICIET.

1. Quinto quæritur, utrum motus cæli quandoque deficiat. Et videtur quod non: dicitur enim Gen. VIII, 22: *Cunctis diebus terræ, sementis et messis, frigus et æstus, hiems et æstas, nox et dies non requiescent.* Hæc autem omnia ex motu cæli proveniunt. Ergo motus cæli non requiescet quamdiu terra erit. *Terra autem in æternum stat*, ut dicitur Eccl. I, 4. Ergo et motus cæli in æternum erit.

2. Sed diceretur quod intelligitur de terra prout servit homini secundum præsentem statum, quo per seminationem et messem homo fructus ex ea colligit ad sustentationem vitæ animalis, non autem prout terra serviet homini jam glorificato, in æternum durans ad majorem bonorum jucunditatem. — Sed contra dicitur Jerem. XXXI, 35: *Hæc dicit Dominus qui dat solem in lumine diei, ordinem lunæ et stellarum in lumine noctis, qui turbat mare; et sonant fluctus ejus: Dominus exercituum nomen ejus. Si defecerint leges istæ coram me, tunc et semen Israel deficiet ut non sit coram me gens semper.* Non autem intelligitur de Israel carnali, qui jam per sui dispersionem gens dici non potest. Unde oportet quod intelligatur de Israel spiritali, qui tunc maxime coram Deo gens erit, cum per essentiam Deum videbit. Ergo in statu beatitudinis leges

præmissæ, quæ motum cæli sequuntur non cessabunt; et sic neque per consequens motus cæli.

3. Præterea, quæcumque necessitatem ex priori necessario habent, sunt necessaria absolute, ut patet per Philosophum in II Physic., sicut mors animalis, quæ necessaria est propter materiæ necessitatem. Operationes autem rerum incorruptibilium, inter quas motum cæli oportet ponere, sunt propter substantias eorum quorum sunt operationes, et sic necessitatem ex priori habere videntur; cum e converso sit in corruptibilibus, quorum substantiæ sunt propter earum operationes; unde ex posteriori necessitatem habent, ut Commentator ibidem dicit. Ergo motus cæli necessitate absoluta necessarius est, et ita nunquam cessabit.

4. Præterea, finis motus cæli est ut cælum per motum assimiletur Deo in quantum exit de potentia in actum per situm renovationem, quos successive actualiter acquirit; unumquodque enim secundum hoc Deo, qui est purus actus, assimilatur, quod actu est. Iste autem finis cessaret cessante motu. Cum motus ergo non cesset nisi obtento fine propter quem est, nunquam motus cæli cessabit.

5. Sed dicebatur, quod motus cæli non est propter hunc finem, sed ad complendum numerum electorum, quo completo, motus cæli quiescet. — Sed contra, nihil est propter vilius se, eo quod finis est nobilior his quæ sunt ad finem, cum finis sit causa bonitatis in his quæ sunt ad finem. Sed cælum, cum sit incorruptibile, est nobilius quam generabilia et corruptibilia. Ergo non potest dici, quod motus cæli sit propter aliquam generationem in istis inferioribus, per quam tamen numerus electorum posset compleri.

6. Sed dicebatur, quod motus cæli non est propter generationem electorum sicut propter generalem finem, sed sicut propter finem secundarium. — Sed contra, habito fine secundario, non quiescit quod propter finem motus movetur. Si ergo generatio, per quam completur numerus electorum est secundarius finis motus cæli, eo habito non quiescet adhuc cælum.

7. Præterea, omne quod est in potentia, est imperfectum, ni ad actum redu-



catur. Deus autem in mundi consummatione non dimittet aliquid imperfectum. Cum ergo potentia quæ est in cælo ad *ubi*, non reducatur in actum nisi per motum, videtur quod motus cæli etiam in mundi consummatione non quiescet.

8. Præterea, si causæ alicujus effectus sunt incorruptibiles et semper eodem modo se habentes, et effectus ipse est sempiternus. Sed omnes causæ motus cæli sunt incorruptibiles et semper eodem modo se habentes; sive accipiamus causam moventem, sive ipsum mobile. Ergo motus cæli in sempiternum durabit.

9. Præterea, illud quod est sempiternitatis susceptivum, nunquam a Deo sua sempiternitate privabitur, ut patet in Angelo, anima rationali, et substantia cæli. Sed motus cæli est susceptivus sempiternitatis (solum enim motum circularem contingit esse perpetuum, ut probatur in VIII Phys. com. 73 et 74); ergo motus cæli in perpetuum durabit, sicut et alia quæ nata sunt esse sempiterna.

10. Præterea, si motus cæli quiescet, aut quiescet in instanti aut in tempore. Si in instanti, contingit simul idem quiescere et moveri: quia cum in toto tempore præcedenti moveretur, oportet dicere quod in quolibet ipsius temporis in quo natum est moveri cælum, moveretur. In instanti autem signato in quo datum est cælum quiescere, natum est cælum moveri, cum motus et quies circa idem sint: hoc autem instans est aliquid temporis præcedentis, cum sit terminus ejus. Ergo in eo moveretur. Et datum erat quod in eo quiescebat. Ergo simul in eodem instanti quiescet et movebitur; quod est impossibile. Si autem quiescit in tempore, ergo tempus erit post motum cæli. Sed tempus non est sine motu cæli, ergo motus cæli erit postquam esse desierit, quod est impossibile.

11. Præterea, si motus cæli aliquando deficiat, oportet quod tempus deficiat, quod est numerus ejus, ut patet in IV Physic. (com. 101). Sed impossibile est tempus deficere, ergo impossibile est motum cæli deficere. Probatio mediæ. Omne quod semper est in sui principio et sui fine, nunquam cœpit esse, nec unquam deficiet, eo quod unumquodque est post suum principium et ante finem suum. Sed nihil est accipere temporis

nisi instans, quod est principium futuri et finis præteriti; et sic tempus semper est in sui principio et fine. Ergo tempus nunquam deficiet.

12. Præterea, motus cæli est naturalis cælo, sicut et motus gravium et levium est eis naturalis, ut patet in I Cæli et mun. (com. 78 et seq.). Hoc autem differt, quod corpora elementaria non moventur naturaliter nisi cum sunt extra suum *ubi*, cælum autem movetur etiam in suo *ubi* existens; ex quibus accidit potest quod sicut se habet corpus elementare ad motum suum naturalem, cum est extra suum *ubi*, ita se habet cælum ad motum suum naturalem, cum est in suo *ubi*. Corpus enim elementare, cum est extra suum *ubi*, non quiescit nisi per violentiam. Ergo et cælum non potest quiescere nisi quies sit violenta; quod quidem est inconveniens. Cum enim nullum violentum possit esse perpetuum, sequeretur quod illa quies cæli non esset perpetua; sed quandoque iterum cælum moveri inciperet; quod est fabulosum. Ergo non est dicendum, quod motus cæli aliquando quiescat.

13. Præterea, eorum quæ sibi succedunt, oportet esse aliquem ordinem et proportionem. Finiti autem ad infinitum non est aliqua proportio. Ergo inconvenienter dicitur, quod cælum finito tempore sit motum, et postmodum infinito tempore quiescat: quod tamen oportet dicere, si motus cæli incepit et finietur, et nunquam reincipiat.

14. Præterea, quanto aliquid Deo assimilatur secundum nobiliorem actum, tanto nobilior est assimilatio; sicut nobilior est assimilatio hominis ad Deum quæ est secundum animam rationalem, quam animalis bruti, quæ est secundum animam sensibilem. Actus autem secundus nobilior est quam actus primus, sicut consideratio quam scientia. Ergo assimilatio qua cælum assimilatur Deo secundum actum secundum, qui est causare inferiora, est nobilior quam assimilatio secundum claritatem, quæ est actus primus. Si ergo in mundi consummatione partes principales mundi meliorabuntur, videtur quod cælum non desinet moveri, aliqua majori claritate repletum.

15. Præterea, magnitudo et motus et tempus se consequuntur quantum ad divisionem et finitatem vel infinitatem,

ut probatur in VI Phys. (text. 18, 37, 38 et 39). Sed in magnitudine circulari non est principium neque finis. Ergo nec in motu circulari poterit esse aliquis finis; et sic, cum motus cæli sit circularis, videtur quod nunquam finiatur.

16. Sed dicebat, quod licet motus circularis nunquam secundum suam naturam finiatur, tamen divina voluntate finiatur. Sed contra est quod Augustinus dicit (II super Genes. ad litt., circa princ.): *Cum de mundi institutione agitur, non quæritur quid Deus possit facere, sed quod rerum natura patiatur ut fiat.* Consummatio autem mundi, ejus institutioni respondet, sicut finis principio. Ergo nec in his quæ pertinent ad finem mundi, recurrendum est ad Dei voluntatem; sed ad rerum naturam.

17. Præterea, sol per suam præsentiam lumen et diem in istis inferioribus causat, per absentiam vero tenebras et noctem. Sed non potest esse sol præsens utrique hemisphærio, nisi per motum. Ergo si motus cæli quiescat, semper sua præsentia in una parte mundi causabit diem, et in alia noctem, cui sol semper erit absens; et sic illa pars non erit meliorata, sed deteriorata, in mundi consummatione.

18. Præterea, illud quod æqualiter se habet ad duo, aut utrique adhæret aut neutri. Sed sol æqualiter se habet quantum est de sua natura ad quodlibet ubi cæli. Ergo vel erit in quolibet, aut in nullo. Sed non potest esse in nullo; quia omne corpus sensibile alicubi est. Ergo oportet quod sit in quolibet. Sed hoc non potest esse, nisi per motus successionem. Ergo semper movebitur.

19. Præterea, in mundi consummatione a nullo tolletur sua perfectio quod tunc remanebit; quia res quæ remanebunt, in illo statu non deteriorabuntur, sed meliorabuntur. Motus autem est perfectio ipsius cæli; quod patet ex hoc quia motus est entelechia mobilis in quantum hujusmodi, ut dicitur in II Phys. (text. 16): et iterum, ut dicitur in II Cæli et mundi (text. 66), cælum per motum perfectam bonitatem consequitur. Ergo in mundi consummatione cælum motu non carebit.

20. Præterea, corpus aliquod nunquam attinget ad gradum naturæ spiritualis. Hoc autem ad naturam spiritualem pertinet quod bonitatem perfectam sine

motu habeat, ut patet in II Cæli et mundi (a text. 62, usque ad 66). Nunquam ergo cælum, si moveri desinat, perfectam bonitatem habebit; quod est contra rationem consummationis mundi.

21. Præterea, nihil tollitur nisi per suum contrarium. Motui autem cæli nihil est contrarium, ut provatur in I Cæli et mundi (text. 10 et 15). Ergo motus cæli nunquam quiescet.

Sed contra est quod dicitur Apoc. x, vers. 5: *Angelus quem vidi stantem super mare et super terram, levavit manum suam, et juravit per viventem in sæcula sæculorum, quia tempus amplius non erit.* Tempus autem erit quamdiu motus cæli erit. Ergo motus cæli aliquando esse desinet.

Præterea, dicitur Job xiv, 12: *Homo, cum dormierit, non resurget, donec atteratur cælum; non evigilabit, neque consurget de somno suo.* Cælum autem non potest intelligi quod atteratur secundum substantiam; quia semper remanebit, ut prius probatum est. Ergo quando resurrectio mortuorum erit, cælum atteretur quantum ad motum, qui cessabit.

Præterea, Rom. viii, super illud: *Omnis creatura ingemiscit, et parturit usque adhuc,* dicit Glossa Ambrosii (Ambrosiastri): *Omnia elementa cum labore sua explent officia, sicut sol et luna non sine labore statuta sibi implent spatia; quod est causa nostri; unde quiescent nobis assumptis.* Ergo in resurrectione sanctorum motus corporum cælestium quiescent.

Præterea, Isidorus dicit (in lib. creaturarum): *Post judicium sol laboris sui mercedem recipiet, et non veniet ad occasum nec sol nec luna; quod non potest esse, si cælum moveatur, ergo tunc cælum non movebitur.*

Respondeo dicendum, quod secundum documenta sanctorum ponimus motum cæli quandoque cessaturum; quamvis hoc magis fide teneatur quam ratione demonstrari possit. Ut autem manifestum esse possit in quo hujus quæstionis pendeat difficultas, attendendum est quod motus cæli non hoc modo est naturalis cælesti corpori sicut motus elementaris corporis est sibi naturalis; habet enim hujusmodi motus in mobili principium, non solum materiale et receptivum, sed etiam formale et activum. Forma enim ipsius elementaris corporis sequitur talis motus, sicut et aliæ naturales proprietates ex essentialibus

principiis consequuntur; unde in eis generans dicitur esse movens in quantum dat formam quam consequitur motus. Sic autem in corpore cælesti dici non potest. Cum enim natura semper in unum tendat determinate, non se habens ad multa, impossibile est quod aliqua natura inclinet ad motum secundum se ipsum; eo quod in quolibet motu difformitas quædam est, in quantum non eodem modo se habet quod movetur; uniformitas vero mobilis est contra motus rationem. Unde natura nunquam inclinat ad motum propter movere, sed propter aliquid determinatum quod ex motu consequitur; sicut natura gravis inclinat ad quietem in medio, et per consequens inclinat ad motum qui est deorsum, secundum quod tali motu in talem locum pervenitur. Cælum autem non pervenit suo motu in aliquod *ubi*, ad quod per suam naturam inclinetur; quia quodlibet *ubi* est principium et finis motus; unde non potest esse suus motus naturalis quasi sequens aliquam inclinationem naturalis virtutis inherens, sicut sursum ferri est motus naturalis ignis. Dicitur autem motus circularis esse naturalis cælo, in quantum in sua natura habet aptitudinem ad talem motum; et sic in se ipso habet principium talis motus passivum; activum autem principium motus est aliqua substantia separata, ut Deus vel intelligentia vel anima, ut quidam ponunt; quantum enim ad præsentem quæstionem nihil differt. Ratio ergo permanentiæ motus non potest sumi ex natura aliqua cælestis corporis, ex qua tantum est aptitudo ad motum; sed oportet eam sumere ex principio activo separato. Et quia agens omne propter finem agit, oportet considerare quis est finis motus cæli; si namque fini ejus congruat quod motus aliquando terminetur, cælum quandoque quiescet; si autem fini ejus non competat quies, motus ejus erit sempiternus; non enim potest esse quod motus deficiat ex mutatione causæ moventis, cum voluntas Dei sit immutabilis sicut etiam natura; et per eam immobilitatem consequantur, si quæ sunt causæ mediæ moventes. In hac autem consideratione tria oportet vitare; quorum primum est, ne dicamus cælum moveri propter ipsum motum; sicut dicebatur cælum esse propter ipsum esse,

in quo Deo assimilatur. Motus enim, ex ipsa sui ratione repugnat ne possit poni finis, eo quod motus est in aliud tendens; unde non habet rationem finis, sed magis ejus quod est ad finem. Cui etiam attestatur, quod est actus imperfectus, ut dicitur in III de Anima (com. 54, et III Physic. com. 15). Finis autem est ultima perfectio. Secundum est, ut non ponatur motus cæli esse propter aliquid vilius; nam cum finis sit unde ratio sumitur, oportet finem præeminere his quæ sunt ad finem. Potest autem contingere quod vilior sit terminus operationis rei nobilioris; non autem ut sit finis intentionis: sicut securitas rustici est terminus quidam, ad quem operatio regis gubernantis terminatur; non tamen regimen regis est ordinatum ad hujus rustici securitatem sicut in finem; sed in aliquid melius, scilicet in bonum commune. Unde non potest dici, quod generatio istorum inferiorum sit finis motus cæli, etsi sit effectus vel terminus; quia et cælum his inferioribus præeminet, et motus ejus motibus et mutationibus horum. Tertium est, ut non ponatur finis motus cæli aliquid infinitum; quia, ut dicitur in II Metaphys. (text. 8), qui ponit infinitum in causa finali destruit finem et naturam boni. Pertingere enim quod infinitum est, impossibile est. Nihil autem movetur ad id quod impossibile est ipsum consequi, ut dicitur in I Cæli et mundi. Unde non potest dici, quod finis motus cæli sit ut consequatur in actu, nisi ad quod est in potentia; licet hoc Avicenna dicere videatur. Hoc enim impossibile est consequi, cum infinitum sit; quia dum in uno *ubi* fit in actu, erit in potentia ad aliud *ubi*, in quo prius actu existebat. Oportet ergo finem motus cæli ponere aliquid quod cælum per motum consequi possit, quod sit aliud a motu, et eo nobilius. Hoc autem dupliciter potest poni. Uno modo ut ponatur finis motus cæli aliquid in ipso cælo, quod simul cum motu existit; et secundum hoc a quibusdam philosophis ponitur, quod similitudo ad Deum in causando est finis motus cæli; quod quidem fit ipso motu durante; unde secundum hoc non convenit quod motus cæli deficiat; quia deficiente motu, finis ex motu proveniens cessaret. Alio modo potest poni finis motus cæli aliquid extra cælum,

ad quod pervenitur per motum cæli; quo cessante illud potest remanere; et hæc est nostra positio. Ponimus enim quod motus cæli est propter implendum numerum electorum. Anima namque rationalis quolibet corpore nobilior est, et ipso cælo. Unde nullum est inconveniens, si ponatur finis motus cæli multiplicatio rationalium animarum: non autem in infinitum, quia hoc per motum cæli provenire non posset; et sic moveretur ad aliquid quod consequi non potest; unde relinquitur quod determinata multitudo animarum rationalium sit finis motus cæli. Unde ea habita motus cæli cessabit. Licet autem utraque positionum prædictarum possit rationabiliter sustineri; tamen secunda, quæ fidei est, videtur esse probabilior propter tres rationes. Primo quidem, quia nihil differt dicere finem alicujus esse assimilationem ad Deum secundum aliquid, et illud secundum quod assimilatio attenditur; sicut supra dictum est, quod finis rerum posset dici vel ipsa assimilatio divinæ bonitatis; vel esse rerum, secundum quod res Deo assimilantur. Idem ergo est dictu, finem motus cæli esse assimilari Deo in causando et causare. Causare autem non potest esse finis, cum sit operatio habens operatum, et tendens in aliud; hujusmodi enim operationibus meliora sunt operata, ut dicitur in principio Ethic.: unde hujusmodi factiones non possunt esse fines agentium, cum non sint perfectiones facientium, sed magis factorum; unde et ipsa facta sunt magis fines, ut patet IX Metaph. (text. 16), et in I Ethic. (cap. 1). Ipsa autem operata non sunt fines, cum sint viliora cælo, ut supra dictum est. Unde relinquitur non convenienter dici, quod finis motus cæli sit assimilari ad Deum in causando. Secundo vero, quia cum cælum moveatur in ipso existente sola aptitudine ad motum, principio vero activo existente extra, ut dictum est; movetur et agit sicut instrumentum; hæc est enim dispositio instrumenti, ut patet in artificialibus; nam in securi est sola aptitudo ad talem motum; principium autem motus in artifice est. Unde et secundum philosophos, quod movet motum, movet ut instrumentum. In actione autem quæ est per instrumentum, non potest esse finis aliquis in ipso instrumento nisi

per accidens, in quantum instrumentum accipitur ut artificiatum et non ut instrumentum; unde non est probabile quod finis motus cæli sit aliqua perfectio ipsius, sed magis aliquid extra ipsum. Tertio, quia si similitudo ad Deum in causando est finis motus cæli, præcipue attenditur hæc similitudo secundum causalitatem ejus quod a Deo immediate causatur, scilicet animæ rationalis, ad cujus causalitatem concurrat cælum per motum suum materiam disponendo. Et ideo probabilius est quod finis motus cæli sit numerus electorum quam assimilatio ad Deum in causalitate generationis et corruptionis, secundum quod philosophi ponunt. Et ideo concedimus quod motus cæli completo numero electorum finiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod loquitur de duratione terræ secundum quod est transmutationi subjecta; sic enim in ea seminatur et metitur. Tali autem statu terræ durante motus cæli non cessabit.

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa non est intelligenda de Israel carnali, sed de Israel spirituali; non tamen secundum quod est in patria coram Deo, contemplando ipsum per speciem, sed secundum quod est in via coram Deo per fidem; ut sic idem sit quod dicitur hic, et quod Dominus discipulis loquens ait, Matth. ult. 20: *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi.*

Ad tertium dicendum, quod hæc præpositio *propter* denotat causam; unde quandoque denotat causam finalem, quæ est posterior in esse; quandoque autem materialem vel efficientem, quæ sunt priores. Cum autem dicitur in rebus incorruptibilibus, actus sunt propter agentia, *ly propter* non denotat causam finalem, sed causam efficientem, ex qua est necessitas ibi, et non ex fine. Motus ergo cæli si comparetur ad ipsum mobile, non habet ex eo necessitatem sicut ex causa efficiente, ut ostensum est; habet autem hanc necessitatem ex movente. Quod, quia est voluntarie movens, secundum hoc necessitatem in motu inducit secundum quod determinatum est per ordinem sapientiæ divinæ; et non ad moveri semper.

Ad quartum dicendum, quod assimilari Deo secundum hoc quod actu acqui-

rit successive diversos situs ad quos prius erat in potentia, non potest esse finis motus cæli; tum quia hoc infinitum est, ut supra ostensum est; tum quia sicut ex una parte per motum acceditur ad divinam similitudinem, per hoc quod situs qui erant in potentia, fiunt actu; ita ab alia parte receditur a divina similitudine, per hoc quod situs qui erant in actu, fiunt in potentia.

Ad quintum dicendum, quod licet generabilia et corruptibilia sint viliora cælo; tamen animæ rationales sunt corpore cæli nobiliores, quæ tamen a Deo producuntur ad esse in materia disposita per motum cæli.

Ad sextum dicendum, quod completio numeri electorum, secundum doctrinam fidei non ponitur secundarius finis motus cæli, sed principalis, licet non ultimus; quia finis ultimus uniuscujusque rei est bonitas divina, in quantum creaturæ quoquomodo ad eam pertingunt vel per similitudinem vel per debitum famulatum.

Ad septimum dicendum, quod res non dicitur esse imperfecta, quacumque potentia in ipsa non reducta ad actum, sed solum quando per reductionem in actum res suum consequitur complementum. Non enim homo qui est in potentia ut sit in India, imperfectus erit, si ibi non fuerit; sed imperfectus dicitur, si scientia vel virtute careat, qua natus est perfici. Cælum autem non perficitur per locum, sicut corpora inferiora, quæ in proprio *ubi* conservantur. Unde licet potentia qua potest esse in aliquo *ubi*, nunquam reducat ad actum, non tamen sequitur quod sit imperfectum. Nam si secundum se consideretur, non major est sibi perfectio quod sit in uno situ quam in alio; sed indifferenter se habet ad omnia *ubi*, cum ab quodlibet moveatur naturaliter. Ipsa autem indifferentia magis inducit ad quietem quam ad perpetuitatem motus; nisi consideretur voluntas moventis et intendentis finem; sicut etiam quidam philosophi assignaverunt causam quietis terræ in medio, propter indifferentiam ejus, respectu cujuslibet partis circumferentiæ cæli.

Ad octavum dicendum, quod licet causæ motus cæli omnes sint sempiternæ; tamen movens, ex quo necessitas ejus dependet, movet per volunta-

tem; et non est necessarium quod semper moveat, sed secundum quod exigit ratio finis.

Ad nonum dicendum, quod alio modo cælum est secundum suam naturam capax sempiternitatis motus et sui esse. Nam suum esse dependet ex principiis suæ naturæ, ex quibus consequitur necessitas essendi, cum non sit in eis possibilitas ad non esse, ut prius ostensum est; suus autem motus in natura ejus non habet nisi aptitudinem; necessitatem vero habet ex movente. Unde etiam secundum Commentatorem (in II Met., et in lib. de Substantia orbis), sempiternitas essendi in cælo est ex principiis suæ naturæ, non autem sempiternitas motus, sed ab extrinseco. Unde etiam secundum eos qui dicunt motum nunquam deficere, causa durationis motus cæli et ejus sempiternitatis, est voluntas divina; quamvis ejus immobilitas non de necessitate concludere possit sempiternitatem motus cæli, ut ipsi volunt. Non enim est mobilis voluntas, si velit quod diversa sibi invicem succedant, secundum quod exigit finis quem immobiliter vult. Et ideo potius est inquirenda ratio sempiternitatis motus ex fine quam ex immobilitate moventis.

Ad decimum dicendum, quod motus cæli terminabitur in instanti; in quo quidem neque erit motus neque quies, sed terminus motus et principium quietis. Quies autem sequens non erit in tempore; nam quies non mensuratur a tempore primo, sed secundo, ut dicitur in IV Phys. (com. 119); unde si sit quies alicujus corporis, quæ nulli motui subjiciatur, non mensurabitur tempore. Quamvis si in hoc fiat vis, possit dici, quod erit post motum in cælo immobilitas quædam, etsi non quies.

Ad undecimum dicendum, quod sicut motus cæli deficient, ita et tempus deficient, ut per auctoritatem Apocalypsis inductam apparet. Ultimum autem *nunc* totius temporis erit quidem finis præteriti non autem principium futuri. Quod enim *nunc* simul sit et finis præteriti et principium futuri, habet in quantum sequitur motum circularem continuum, cujus quodlibet signum indivisibile est principium et finis respectu diversorum. Unde si motus cesset, sicut erit aliquod ultimum indivisibile in motu, ita et in tempore.

Ad duodecimum dicendum, quod motus cæli, ut dictum est, non est naturalis propter activam inclinationem formalis principii in corpore cælesti ad talem motum, sicut est in elementis; unde non sequitur, si cælum quiescit, quod ejus quies sit violenta.

Ad decimumtertium dicendum, quod si motus cæli non esset propter aliquid aliud, tunc oporteret attendere proportionem ejus ad quietem sequentem, si non sempiternus poneretur; sed quia est ordinatus ad alium finem, ejus proportio attenditur in ordine ad finem, et non in ordine ad quietem sequentem: ut intelligamus quod Deus ex nihilo universas creaturas in esse producens, primam universi perfectionem, quæ consistit in partibus essentialibus universi, et diversis speciebus, per se ipsum instituit. Ad ultimam vero perfectionem, quæ erit ex consummatione ordinis beatorum, ordinavit diversos motus et operationes creaturarum; quosdam quidem naturales, sicut motum cæli et operationes elementorum, per quas materia præparatur ad susceptionem animæ rationalis; quosdam vero voluntarios, sicut Angelorum ministeria, qui mittuntur propter eos qui hæreditatem capiunt salutis. Unde hac consummatione habita, et immutabiliter permanente, quæ ad eam ordinabuntur, in perpetuum cessabunt.

Ad decimumquartum dicendum, quod objectio illa procedit de actu secundo, qui est operatio manens in operante, quæ est finis operantis, et per consequens excellentior quam forma operantis. Actus autem secundus, qui est actio tendens in aliquod factum, non est finis agentis, nec nobilior quam ejus forma; nisi ipsa facta sint nobiliora facientibus, sicut artificiata sunt nobiliora artificialibus instrumentis, ut eorum fines.

Ad decimumquintum dicendum, quod licet in circulari magnitudine non sit principium vel finis in actu; potest tamen designari principium vel finis in ea per inclinationem vel terminationem motus alicujus.

Ad decimumsextum dicendum, quod in mundi principio natura instituebatur: et ideo in his quæ ad principium spectant, non oportet naturæ proprietatem prætermittere; in mundi autem fine naturæ operatio consequitur finem

a Deo sibi institutum: unde oportet ibi recurrere ad voluntatem Dei, quæ talem finem instituit.

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet cælo quiescente semper sit futurus sol ex una parte terræ non tamen ex alia parte terræ erunt omnino tenebræ et obscuritas, propter claritatem quæ a Deo elementis tradetur. Unde habetur Apoc. xxi, 23, quod *civitas non eget sole neque luna: nam claritas Dei illuminabit eam*. Si tamen sit amplior claritas ex illa parte terræ quæ fuit inhabitata a sanctis, nullum inconveniens sequitur.

Ad decimumoctavum dicendum, quod quamvis cælum æqualiter se habeat ad quemlibet situm sibi possibilem; non tamen motus est propter acquisitionem situs, sed propter aliquid aliud: unde in quocumque situ remaneat, impleto eo ad quod erat, nihil differt.

Ad decimumnonum dicendum, quod motus etsi sit actus mobilis, est tamen actus imperfectus. Unde per hoc quod motus aufertur, non potest concludi quod simpliciter perfectio auferatur, et præcipue si per motum mobili nihil acquiratur. Quod autem Philosophus dicit, quod acquirit perfectam bonitatem per motum, loquitur secundum primam dictarum opinionum de fine motus cæli, qui competit ad sempiternitatem motus.

Ad vicesimum dicendum, quod perfectio spiritualis naturæ est ut possit esse causa aliorum sine suo motu; quod cælum nunquam acquirat. Nec tamen propter hoc deteriorabitur, cum finis suus non sit in causando alia, ut dictum est.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod motus cæli non quiescet propter aliquod contrarium, sed propter voluntatem moventis tantum.

#### ART. VI. — UTRUM POSSIT SCIRI AB HOMINE QUANDO MOTUS CÆLI FINIATUR.

1. Sexto quæritur, utrum possit sciri ab homine, quando motus cæli finiatur. Et videtur quod sic. Quia, secundum Augustinum in fine de Civit. Dei, sexta ætas currit ab adventu Christi usque ad finem mundi. Sed scitur quantum præcedentes ætates duraverunt. Ergo sciri potest quantum ista ætas durare debet per comparisonem ad alias; et

ita potest sciri quando motus cæli finietur.

2. Præterea, finis uniuscujusque rei respondet suo principio. Sed principium mundi scitum est per revelationem, ex qua Moyses dixit (Gen. 1): *In principio creavit Deus cælum et terram.* Ergo et finis mundi sciri potest per revelationem in Scripturis traditam.

3. Præterea, causa incertitudinis mundi ponitur esse, ut homo semper sit in sollicitudine de suo statu. Sed ad hanc sollicitudinem habendam sufficit mortis incertitudo. Ergo non fuit necessarium, incertum esse defectum mundi; nisi forte propter illos quorum temporibus finis mundi erit.

4. Præterea, dicitur aliquibus propria mors esse revelata, sicut patet de beato Martino. Dicit autem Augustinus in epistola ad Orosium, quod talis unusquisque in judicio comparebit, qualis fuit in morte: et sic eadem ratio est occultandi mortem et occultandi diem judicii. Ergo et dies judicii, qui ad omnes pertinet, debuit in Scriptura sacra, quæ omnes instruit, revelatus fuisse.

5. Præterea, signum ordinatur ad aliquid cognoscendum. In Evangeliiis autem ponuntur aliqua signa adventus Domini, qui erit in fine mundi, ut patet Matth. xxiv, et Luc. xxi; et similiter ab Apostolis, ut patet I ad Tim. iv, et II ad Tim. iii, et II ad Thess. ii. Ergo videtur quod possit sciri tempus adventus Domini, et finis mundi.

6. Præterea, nullus hic reprehenditur vel punitur pro eo quod non est in sua potestate. Sed aliqui reprehenduntur in Scriptura et puniuntur pro eo quod tempora non cognoscunt; unde Dominus, Matth. xvi, 4, ad Phariseos: *Faciem cæli dijudicare nostis, signum autem istud non potestis scire?* et Lucæ xix, 44: *Non relinquent in te lapidem super lapidem, eo quod non cognoveris tempus visitationis tuæ;* et Jerem. viii, 7: *Milvus in cælo cognovit tempus suum; turtur et hirundo et ciconia custodierunt tempus adventus sui; populus autem meus non cognovit judicium Domini.* Ergo possibile est sciri diem judicii, vel tempus finis mundi.

7. Præterea, in secundo adventu Christus magis manifeste veniet quam in primo; tunc enim videbit eum omnis

populus, et qui eum pupugerunt, ut habetur Apoc. i. Sed primus adventus prænuntiatus fuit in Scriptura futurus etiam quantum ad determinatum tempus, ut patet Dan. ix. Ergo videtur quod et secundus adventus debuerit in Scripturis prænuntiari quantum ad certum tempus.

8. Præterea, homo dicitur minor mundus, quia in se majoris mundi similitudinem gerit. Sed finis vitæ humanæ potest præsciri determinatæ. Ergo et finis mundi potest præsciri.

9. Præterea, magnum et parvum, diuturnum et breve, relative dicuntur de uno per comparisonem ad aliud. Sed tempus illud quod est ab adventu Christi usque ad finem mundi, dicitur esse breve, ut patet I Corinth. vii, 29: *Tempus breve est;* et ejusdem x, 11: *Nos sumus in quos fines sæculorum devenerunt;* et I Joan. ii, 18: *Novissima hora est.* Ergo hoc dicitur per comparisonem ad tempus præcedens. Ergo saltem hoc videtur sciri posse, quod multo brevius est tempus ab adventu Christi usque ad finem mundi quam a principio mundi usque ad Christum.

10. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Civit. Dei (lib. XX, cap. xvi, circa medium), quod ignis ille qui exuret faciem terræ in fine mundi, erit ex conflagratione omnium ignium mundanorum. Sed potest sciri a considerantibus motum cæli, usque ad quantum tempus ipsa corpora cælestia, quæ sunt nata generare calorem in istis inferioribus, erunt in situ efficacissimo ad hoc implendum; ut sic per concursum actionis cælestium corporum et inferiorum ignium, universalis illa conflagratio fiat. Ergo potest sciri quando erit finis mundi.

Sed contra est quod dicitur Matth. cap. xxiv, 36: *De die illa et hora nemo scit, neque Angeli cælorum.*

Præterea, si aliqui deberet aliquibus hominibus revelari, præcipue revelatum fuisset quærentibus Apostolis, qui doctores totius mundi instituebantur. Eis autem de finali adventu Domini quærentibus responsum est, Act. i, 7: *Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quæ Pater posuit in sua potestate.* Ergo multo minus est aliis revelatum.

Præterea, credere veritati et revelationi acceptæ in Scriptura non prohi-

bemur. Sed Apostolus, II ad Thess. II, prohibet credere quocumque modo annuntiantibus, *quasi instet Dominus*. Ergo illi qui nituntur tempus diei Domini denuntiari, sunt tamquam seductores cavendi. Nam et ibidem subditur: *Nemo vos seducat ullo modo*.

Præterea, Augustinus dicit in epistola ad Hesychium (epist. 80, inter princ. et med.): *Quæro utrum sic saltem possit definiiri tempus adventus, ut eum adventurum esse dicamus intra istos, verbi gratia, vel centum annos, vel quodlibet seu majoris numeri, seu minoris annorum*. Hoc autem omnino ignorantibus sumus. Ergo non potest sciri quocumque numero annorum dato, vel decem millium, vel viginti milium, vel duorum, vel trium, utrum infra illud tempus finis mundi futurus sit.

Respondeo dicendum, quod tempus determinatum finis mundi omnino nescitur, nisi a solo Deo et ab homine Christo. Cujus ratio est, quia duplex est modus quo possumus præscire futura; scilicet per cognitionem naturalem, et per revelationem. Naturali quidem cognitione aliqua futura prænoscamus per causas quas præsentibus videmus, ex quibus futuros expectamus effectus: vel per certitudinem scientiæ, si sint causæ quas de necessitate sequitur effectus, vel per conjecturam, si sint causæ ad quas sequitur effectus ut in pluribus, sicut astrologus præscit eclipsem futuram, et medicus mortem futuram. Hoc autem modo non potest præcognosci tempus determinate finis mundi; quia causa motus cæli et cessationis ejus non est alia quam divina voluntas, ut prius ostensum est; quam quidem causam naturaliter cognoscere non possumus. Alia vero quorum causa est motus cæli vel quæcumque alia causa sensibilis, possunt naturali cognitione præcognosci, sicut particularis destructio alicujus partis terræ, quæ prius fuit habitabilis, et postea fit inhabitabilis. Per revelationem vero licet sciri possit, si Deus vellet revelare; non tamen congruum esset quod revelaretur nisi homini Christo. Et hoc propter tres rationes. Primo quidem, quia finis mundi non erit nisi completo numero electorum; cujus completio est quasi quædam executio totius divinæ prædestinationis; unde non competit revela-

tionem fieri de fine mundi nisi ei cui fit revelatio de tota prædestinatione divina, scilicet homini Christo, per quem tota divina prædestinatio humani generis quodammodo adimpletur. Unde dicitur Joan. v, 20: *Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quæ ipse facit*. Secundo, quia per hoc quod ignoratur quamdiu iste status mundi durare debeat, utrum ad modicum vel ad magnum tempus, habentur res hujus mundi quasi statim transituræ; unde dicitur I Cor. VII, 31: *Qui utuntur hoc mundo, sint tamquam non utantur; præterit enim figura hujus mundi*. Tertio, ut homines semper sint parati ad Dei judicium expectandum, dum omnino determinatum tempus nescitur; unde dicitur Matth. XXIV, vers. 42: *Vigilate, quia nescitis qua hora Dominus vester venturus sit*. Et ideo, ut dicit Augustinus (in epistola LXXX, ad Hesychium), ille qui dicit se ignorare quando Dominus sit venturus, utrum ad breve tempus vel ad magnum evangelicæ sententiæ concordat. Inter duos autem qui scire se dicunt, periculosius errat qui dicit in proxime Christum venturum, vel finem mundi instare; quia hæc potest esse occasio, ut omnino desperaretur esse futurum, si tunc non erit quando futurum esse prædicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Augustinus (in lib. LXXXIII quæstionum, quæst. 57), ultima ætas mundi comparatur ultimæ ætati hominis, quæ determinato numero annorum non definitur, sicut aliæ ætates definiuntur; sed quandoque tantum durat quantum omnes aliæ, vel etiam amplius; unde et ista ætas ultima mundi non potest determinato annorum vel generationum numero definiti.

Ad secundum dicendum, quod revelatio principii mundi utilis erat ad manifestandum Deum esse omnium causam; sed sciri tempus determinatum finis mundi, ad nihil esset utile, sed magis nocivum; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod homo naturaliter non solum de se ipso sollicitatur, sed etiam de statu communitatis cujus est pars, sicut vel domus vel civitatis, aut etiam totius orbis; et ideo utrumque fuit necessarium ad hominis cautelam occultari, et finem propriæ vitæ, et finem totius mundi.

Ad quartum dicendum, quod revela-



tio finis vitæ propriæ, est quædam particularis revelatio; revelatio vero finis totius mundi dependet ex revelatione totius divinæ prædestinationis; et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod illa signa posita sunt ad manifestandum quod quandoque mundus finietur; non autem ad manifestandum determinatum tempus quando finietur, ponuntur enim inter illa, signa aliqua quæ quasi a mundi exordio fuerunt, sicut quod surget gens contra gentem, et quod terræmotus erit per loca; sed instante mundi fine hæc abundantius evenient. Quæ autem sit ista mensura horum signorum quæ circa finem mundi erit, manifestum nobis esse non potest.

Ad sextum dicendum, quod illa reprehensio Domini pertinet ad eos qui determinatum tempus primi adventus non cognoverunt; non autem ad eos qui ignorant tempus determinatum secundi adventus.

Ad septimum dicendum, quod primus adventus Christi nobis viam ad merendum parabat per fidem et alias virtutes; et ideo ex parte nostra requirebatur primi adventus notitia, ut credendo in eum qui venerat, per ejus gratiam mereri possemus. In secundo autem adventu præmia redduntur pro meritis; et sic ex parte nostra non requiretur quid agamus aut quid cognoscamus, sed quid recipiamus; unde non oportet præcognoscere determinate tempus illius adventus. Dicitur autem ille adventus manifestus; non quia manifeste præcognoscatur, sed quia manifestus erit cum fuerit præsens.

Ad octavum dicendum, quod corporalis hominis vita ex aliquibus prioribus et corporalibus causis dependet, ex quibus circa finem ejus aliquid prognosticari potest; non autem ita est de toto mundo; et ideo quantum ad hoc non est simile, licet in aliquibus homo, qui dicitur minor mundus, similitudinem majoris mundi obtineat.

Ad nonum dicendum, quod verba illa quæ videntur in Scripturis ad brevitatem temporis pertinere, vel etiam ad finis propinquitatem. non tam sunt ad quantitatem temporis referenda quam ad status mundi dispositionem. Non enim legi evangelicæ alius status succedit, quæ ad perfectum adduxit; sicut

ipsa successit legi veteri, et lex vetus legi naturæ.

Ad decimum dicendum, quod illa conflagratio ignium mundanorum non creditur esse futura ex aliqua naturali causa, ut sic per considerationem cælestis motus, ejus tempus possit præsciri; sed proveniet ex imperio divinæ voluntatis.

**ART. VII. — UTRUM CESSANTE MOTU CÆLI, ELEMENTA REMANEANT.**

1. Septimo quæritur, utrum cessante motu cæli, elementa remaneant. Et videtur quod non. Dicitur enim II Petri, c. III, quod in fine mundi elementa calore solventur. Quod autem dissolvitur, non manet. Ergo elementa non manebunt.

2. Sed dicebat, quod manebunt secundum substantiam; sed non manebunt secundum qualitates activas et passivas. — Sed contra, manente causa, remanet effectus. Sed principia essentialia sunt causa priorum accidentium. Cum ergo qualitates activæ et passivæ sint propria elementorum accidentia, videtur quod principiis essentialibus manentibus, sine quibus substantia esse non potest, etiam qualitates activæ manent.

3. Præterea, accidens inseparabile nunquam actu a subjecto separatur. Sed calidum est accidens inseparabile ignis. Ergo non potest ignis remanere quin in eo calor remaneat; et eadem ratione de aliis elementis.

4. Sed dicebat, quod divina virtute hoc fiet, quod elementa sine qualitatibus activis et passivis remanebunt; licet hoc per naturam esse non possit. — Sed contra, sicut in mundi principio fuit naturæ institutio, ita in mundi fine erit naturæ consummatio. Sed in principio mundi, ut Augustinus dicit (II super Gen. ad litteram), non sufficit dicere quid Deus possit facere, sed quid habeat rerum natura. Ergo et hoc etiam in fine mundi attendendum est.

5. Præterea, qualitates activæ et passivæ sunt in omnibus elementis. Dicit autem Glossa (ordinaria) Bedæ super auctoritate Petri superius inducta, quod ignis ille qui erit in fine mundi, duo elementa ex toto assumet, duo autem alia in meliorem speciem commutabit. Non ergo potest intelligi elementorum

solutio quantum ad qualitates activas et passivas, quia sic non tantum duo dicerentur assumenda.

6. Sed dicebat, quod in duobus elementis, scilicet igne et aqua, præcipue vigent qualitates activæ, scilicet calidum et frigidum; et ideo hæc duo præ aliis assumenda dicuntur. — Sed contra, in fine mundi elementa meliorabuntur. Sed, secundum Augustinum (XII super Gen. ad litteram, cap. xvi, circa med.), agens honorabilius est patiente. Ergo magis deberent remanere elementa in quibus vigent qualitates activæ quam in quibus vigent qualitates passivæ.

7. Præterea, Augustinus dicit (lib. III super Gen., cap. x), quod ad patiendum humor et humus, ad faciendum aer et ignis aptitudinem præbent. Ergo si propter virtutem activam aliqua elementa assumenda dicuntur, videtur quod hoc non debeat intelligi de igne et aqua; sed magis de igne et aere.

8. Præterea, sicut naturales qualitates elementorum sunt calidum et frigidum, humidum et siccum; ita grave et leve. Si ergo qualitates illæ non remanent in elementis, nec gravitas et levitas remanebit in eis. Per naturam autem gravitatis et levitatis, elementa loca sua naturalia sortiuntur. Si ergo qualitates elementorum non remanent post finem mundi, non remanebit in eis situs distinctus, ut terra sit deorsum, et ignis sursum.

9. Præterea, elementa facta sunt propter hominem, in beatitudinem tendentem. Sed habito fine, cessant ea quæ ad finem sunt. Ergo homine totaliter jam in beatitudine collocato (quod erit in fine mundi), elementa cessabunt.

10. Præterea, materia est propter formam, quam per generationem acquirit. Elementa autem comparantur ad omnia alia corpora mixta sicut materia. Ergo cum generatio mixtorum post finem mundi cesset, videtur quod elementa non maneant.

11. Præterea, Luc. xxi, super illud: *Cælum et terra transibunt*, dicit Glossa (interlinearis): *deposita priori forma*. Cum ergo esse sit a forma, videtur quod elementa in fine mundi esse desinant.

12. Præterea, secundum Philosophum (in X Metaph., com. 26) corruptibile et incorruptibile non sunt unius generis; et eadem ratione mutabile et immuta-

bile. Si ergo aliquid de mutabilitate in immutabilitatem mutetur, videtur quod in genere suæ naturæ non remaneat. Elementa autem mutabuntur de mutabilitate in immutabilitatem, ut patet per Glossam (interlinearem) quæ super illud Matth. v: *Donec transeat cælum et terra*, etc., dicit: *Donec transeat a mutabilitate ad immutabilitatem*. Ergo ista natura elementorum non remanebit.

13. Præterea, hæc dispositio quam modo habent elementa, est naturalis. Si ergo ista remota aliam accipient, illa erit eis innaturalis. Sed quod est innaturale et violentum, non potest esse perpetuum, ut patet per Philosophum in lib. Cæli et mundi (lib. II, com. 15, et lib. III, com. 18). Ergo illa dispositio non posset in perpetuum remanere in elementis; sed iterum ad hanc dispositionem reverterentur: quod videtur esse inconveniens. Ergo ipsa elementa secundum substantiam cessabunt, non autem eorum dispositio, substantia manente.

14. Præterea, illud solum potest esse incorruptibile et ingenerabile quod totam materiam suam sub forma habet ad quam est in potentia; sicut patet de corporibus cælestibus. Hoc autem elementis non competit: quia materia quæ est sub forma unius elementi, est in potentia ad formam alterius. Ergo elementa non possunt esse incorruptibilia, et ita non possunt in perpetuum manere.

15. Præterea, illud quod non habet virtutem ut sit semper, non potest in perpetuum manere. Sed elementa, cum sint corruptibilia, non habent virtutem ut sint semper. Ergo non possunt in perpetuum manere, motu cæli cessante.

16. Sed dicebat, quod elementa sunt incorruptibilia secundum totum, licet sint corruptibilia secundum partem. — Sed contra, hoc competit elementis per motum cæli, in quantum una pars elementi corrumpitur, et alia generatur; sic enim ipsius elementi totalitas conservatur. Motu ergo cæli cessante, non poterit assignari causa incorruptionis in toto elemento.

17. Præterea, Philosophus dicit (in VIII Phys., com. 1) quod motus cæli est ut vita quædam natura existentibus omnibus; et Rabbi Moyses dicit, quod motus cæli in universo est sicut motu

cordis in animali, a quo dependet vita totius animalis. Cessante autem motu cordis, omnes partes animalis dissolvuntur. Ergo cessante motu cæli, omnes partes universi peribunt; et ita elementa non remanebunt.

18. Præterea, esse cujuslibet est a sua forma. Sed motus cæli est causa formarum in istis inferioribus: quod patet ex hoc quod nihil in inferioribus agit ad speciem nisi ex virtute motus cæli, ut philosophi dicunt; ergo cessante motu cæli, elementa esse desinent formis eorum destructis.

19. Præterea, apud præsentiam solis elementa superiora vincunt semper inferiora, sicut accidit in æstate propter caloris fortificationem; sed apud solis absentiam e converso. Motu autem cæli cessante, sol semper ex una parte præsens erit, et ex alia parte absens. Ergo ex una parte totaliter destruentur elementa frigida, et ex alia elementa calida; et sic elementa non remanebunt motu cæli cessante.

Sed contra est quod ad Rom. viii, super illud: *Vanitati creatura* etc. dicit Glossa Ambrosii (Ambrosiastri): *Omnia elementa, sua cum labore explent officia: unde quiescent nobis assumptis*. Quiescere autem non est nisi existentis. Ergo elementa in fine mundi remanebunt.

Præterea, elementa facta sunt ad divinam bonitatem manifestandam. Sed tunc maxime oportebit divinam bonitatem manifestari, quando res ultimam consummationem accipient. Ergo in fine mundi elementa remanebunt.

Respondeo dicendum, quod apud omnes communiter dicitur, quod elementa quodammodo manebunt et quodammodo transibunt. Sed in modo manendi et transeundi est diversa opinio.

Quidam enim dixerunt, quod omnia elementa manebunt quantum ad materiam, sed quædam nobiliorem formam accipient, scilicet aqua et ignis, quæ accipient formam cæli; ut sic tria elementa possint dici cælum, aer scilicet (qui ex sua natura habet ut cælum quandoque in Scripturis dicatur) et aqua et ignis, quæ formam cæli assument: ut sic intelligatur verificari quod dicitur Apoc. xxi, 1: *Vidi cælum novum et terram novam*, sub cæli nomine tribus comprehensis, scilicet igne, aere et aqua. Sed ista positio est impossibilis. Ele-

menta enim non sunt in potentia ad formam cæli, eo quod forma cæli contrarium non habet, et sub forma cæli sit tota materia quæ est in potentia ad ipsam. Sic enim cælum esset generabile et corruptibile; quod Philosophus ostendit esse falsum (in I Cæli et mundi). Ratio etiam, qua hoc asseritur, frivola est: quia in Scriptura, sicut Basilius in Hexameron dicit, per extrema, media intelliguntur, ut Genes. i cum dicitur: *In principio creavit Deus cælum et terram*. Nam per creationem cæli et terræ etiam elementa media intelliguntur. Quandoque etiam sub terræ nomine omnia inferiora comprehenduntur, ut patet in Psalm. cxlviii, 7: *Laudate Dominum de terra*; et postea subditur: *Ignis, grandis*, etc. Unde nihil prohibet dicere, quod per innovationem cæli et terræ Scriptura innovationem etiam mediorum elementorum intellexit, vel quod sub nomine terræ omnia elementa comprehendat.

Et ideo alii dicunt, quod omnia elementa manebunt secundum substantiam non solum quantum ad materiam, sed etiam quantum ad formas substantiales. Sicut enim, secundum opinionem Avicennæ, remanent formæ substantiales elementorum in mixto, qualitatibus activis et passivis non remanentibus in suis excellentiis, sed ad medium redactis; ita possibile erit quod in ultimo statu mundi absque prædictis qualitatibus remaneant elementa; cui videtur consonare quod Augustinus dicit (XX de Civit. Dei, cap. xvi, circa med.): *In illa conflagratione mundana, elementorum corruptibilitatem qualitates, quæ corporibus nostris congruebant, ardendo penitus interibunt, atque ipsa substantia eas qualitates habebit quæ corporibus immortalibus mirabili mutatione convenient*. Sed hoc non videtur rationabiliter dictum. Primo quidem, quia cum qualitates activæ et passivæ sint per se elementorum accidentia, oportet quod a principiis essentialibus causentur; unde non potest esse quod principiis essentialibus manentibus in elementis prædictis, qualitates deficient, nisi per violentiam; quod non potest esse diuturnum. Et ideo nec opinio Avicennæ videtur esse probabilis, quod formæ elementorum actu manebant in mixto; sed solum virtute, ut Philosophus dicit; quia oportet quod di-

versorum elementorum formæ, in diversis partibus materiæ conservarentur; quod non esset, nisi essent etiam situ distinctæ; et sic non esset vera commixtio, sed solum secundum sensum; et tamen in mixto impediuntur qualitates unius elementi per qualitates alterius; quod non potest dici in mundi consummatione ubi omnino cessabit violentia. Secundo autem, quia cum qualitates activæ et passivæ sint de integritate naturæ elementorum, sequeretur quod elementa imperfecta remanerent; unde auctoritas Augustini inducta non loquitur de qualitatibus activis et passivis, sed de dispositionibus eorum quæ generantur et corrumpuntur et alterantur.

Et ideo videtur dicendum, quod elementa in sua substantia remanebunt, et etiam in suis qualitatibus naturalibus; sed mutæ generationes et corruptiones et alterationes cessabunt; per hujusmodi enim elementa ordinantur ad completionem numeri electorum, sicut et cælum per motum suum; sed substantiæ elementorum manebunt, sicut et substantia cæli. Cum enim universum in perpetuum remaneat, ut supra ostensum est, oportet quod ea quæ sunt de perfectione universi, primo et per se remaneant. Hoc autem competit elementis, cum sint essentielles partes universi ipsius, ut Philosophus probat (in II Cæli et mundi, com. 34, 35 et seq.). Si enim est corpus circulare, oportet esse centrum ipsius, quod est terra. Posita autem terra, quæ est simpliciter gravis, utpote in medio constituta, oportet ponere contrarium ejus, scilicet ignem, qui sit simpliciter levis; quia si unum contrariorum est in natura, et reliquum. Suppositis autem extremis, necesse est poni et media; unde oportet ponere aerem et aquam, quæ sunt ad ignem quidem levia, ad terram autem gravia, quorum unum est propinquius terræ. Unde ex ipso situ universi patet quod elementa sunt essentielles partes universi. Quod patet esse manifestum, ordine causarum et effectuum considerato. Nam sicut cælum est universale activum eorum quæ generantur, ita elementa sunt eorundem universalis materia. Unde ad perfectionem universi requiritur quod elementa secundum suam substantiam maneat; et ad hoc etiam habent ex sui natura aptitudinem. Corru-

ptio autem aliter accidit in corporibus mixtis et elementis; in corporibus enim mixtis inest corruptionis activum principium, propter hoc quod sunt ex contrariis composita; in elementis vero, quæ contrarium exterius habent, ipsa autem non sunt ex contrariis composita, non inest principium corruptionis activum, sed passivum tantum, in quantum habent materiam cui inest aptitudo ad aliam formam qua privantur. Et ab hoc principio generatio et corruptio in elementis sunt motus vel mutationes naturales; et non propter principium activum, ut dicit Commentator (in II Physic.). Sicut ergo quia corpus cæleste principium sui motus activum habet extra, potest esse quod ejus motus cesset ipso manente, absque violentia, ut supra dictum est; ita potest esse ut corruptio elementorum cesset eorum substantiis manentibus, exteriori corruptivo cessante, quod oportet reducere in motum cæli sicut in primum generationis et corruptionis principium.

Ad primum ergo dicendum, quod illa elementorum solutio non est referenda ad destructionem substantiæ elementorum, sed ad elementorum purgationem, quæ erit per ignem, qui faciem Judicis præcedet. Post illam autem purgationem remanebunt elementa secundum substantiam et naturales qualitates, ut dictum est.

Unde secundum et tertium concedimus.

Ad quartum dicendum, quod in mundi principio instituta est natura corporum secundum quod ordinatur ad generationem et corruptionem, per quam numerus electorum completur. In mundi autem consummatione remanebit substantia elementorum secundum quod est ad perfectionem universi. Unde non oportet omnia inesse elementis in illo finali statu quæ oportuit habere in mundi principio.

Ad quintum dicendum, quod Glossa Bedæ non est intelligenda quod hoc modo duo elementa secundum substantiam destruantur; sed secundum statum mutationis, quæ præcipue in duobus elementis apparet: scilicet in aere et aqua, de quibus quidam prædictam Glossam intelligunt; quamvis secundum alios intelligatur de igne et aqua, in quibus vigent qualitates activæ.

Ad sextum dicendum, quod actio magis dependet ab agente quam a patiente, ex hoc ipso quod agens est honorabilius patiente; unde destructio mutationis in elementis et mutæ actionis, convenientius exprimitur per subtractionem activorum quam per subtractionem passivorum.

Ad septimum dicendum, quod si consideretur actio et passio in elementis secundum principia substantialia, sic verum est quod Augustinus dicit loc. cit. quod ad patiendum humor et humus aptitudinem præbent, ad agendum ignis et aer; quia ignis et aer habent plus de forma, quæ est actionis principium; de materia vero terra et aqua, quæ est principium patiendi. Si vero consideretur secundum qualitates activas et passivas, quæ sunt immediata principia actionis; sic ignis et aqua sunt magis activa, aer et terra magis passiva.

Octavum concedimus.

Ad nonum dicendum, quod elementa, quantum ad sui mutationem, facta sunt propter hominem in beatitudinem tendentem; sed quantum ad suam substantiam, sunt facta et propter perfectionem universi et propter substantiam ipsius hominis, quæ ex elementis constituitur.

Ad decimum dicendum, quod in mundi consummatione non cessabunt omnia mixta, quia corpora humana remanebunt. Unde decens est, si partes eorum remanent in corporis hominis qui est minor mundus, quod ipsa tota remaneant in mundo majori.

Ad decimumprimum dicendum, quod forma quam elementa deponent, est ipsa mutabilitas, non forma quæ sit principium essendi.

Ad decimumsecundum dicendum, quod mutabilis dispositio tolletur ab elementis, quia mutatio in eis non erit; non quod naturam mutabilem amittant.

Ad decimumtertium dicendum, quod dispositio istorum elementorum, secundum quam generantur et corrumpuntur et mutantur, est eis naturalis, motu cæli manente: non autem postquam motus cæli cessaverit.

Ad decimumquartum dicendum, quod ratio illa probat quod in elementis est principium corruptionis materiale, non autem activum; unde non sequitur mutatio, motu cæli subtracto, qui est principium mutationis.

Ad decimumquintum dicendum, quod elementum sicut non habet virtutem ut sit semper, propter hoc quod potest ab exteriori corrumpi, ita non habet virtutem quandoque deficiat, nisi materialem, ut dictum est.

Ad decimumsextum dicendum, quod elementa sunt incorruptibilia secundum totum, partibus generatis et corruptis, quamdiu motus cæli durat; sed motu cæli cessante, erit in eis alia incorruptionis causa; quia scilicet non possunt corrumpi nisi ab extrinseco; corruptivum autem extrinsecum, deficiente motu cæli, cessabit.

Ad decimumseptimum dicendum, quod motus cæli est ut vita quædam omnibus rebus naturalibus secundum statum mutationis, qui in consummatione mundi tolletur.

Ad decimumoctavum dicendum, quod licet eductio formarum de potentia in actum dependeat ex motu cæli; tamen eorum conservatio dependet a principiis altioribus, ut dictum est.

Ad decimumnonum dicendum, quod sol est causa caliditatis per motum, ut Philosophus dicit (lib. II de Cælo, comment. 56 et 58); unde cessante motu tollitur corruptionis causa in elementis, quæ est per superexcedentiam caloris.

#### ART. VIII. — UTRUM CESSANTE MOTU CÆLI, REMANEAT ACTIO ET PASSIO IN ELEMENTIS.

1. Octavo quæritur, utrum cessante motu cæli, remaneat actio et passio in elementis. Et videtur quod sic. Potentiæ enim naturales sunt determinatæ ad unum; unde virtus ignis, cum sit naturalis potentia, se habet tantum ad calefaciendum, non autem ad non calefaciendum. Sed in illa mundi consummatione remanebit virtus ignis et aliorum elementorum, ut prius dictum est, art. præc. Ergo impossibile est quin ignis et alia elementa agant.

2. Præterea, sicut dicit Philosophus (in I de Generat., com. 48 et 49), ad hoc quod fiat mutua actio et passio, requiritur quod agens et patiens sint similia secundum materiam, et dissimilia secundum formam. Hoc autem erit in elementis cessante motu cæli; quia eorum substantiæ manebunt, principiis essentialibus non mutatis. Ergo erit actio et passio in elementis, motu cæli cessante.

3. Præterea, causa actionis et passio-

nis in elementis est ex hoc quod in materia elementi semper est appetitus ad aliam formam, licet materia per unam formam sit perfecta. Sed iste appetitus in materia remanebit, etiam motu cæli cessante; non enim una forma elementi poterit totam potentiam materiæ implere. Ergo in illa mundi consummatione remanebit actio et passio in elementis.

4. Præterea, illud quod est de perfectione elementi non aufertur ei. Hoc autem est de perfectione uniuscujusque entis, quod agat sibi simile; diffusio enim ipsius esse, derivatur a primo bono in omnia entia. Ergo videtur quod elementa in illa consummatione agent sibi simile; et sic erit in eis actio et passio.

5. Præterea, sicut proprium est ignis esse calidum, ita etiam proprium ejus est calefacere; sicut enim calor derivatur a principiis essentialibus ignis, ita calefactio derivatur a calore. Si ergo in illa rerum consummatione ignis et ejus calor remanebit, videtur quod etiam calefactio remanebit.

6. Præterea, omnia corpora naturalia se tangentia aliquo modo se alterant, ut patet in I de Generat. (com. 53). Sed elementa in illo statu mundi se tangent. Ergo se invicem alterabunt; et ita erit ibi actio et passio.

7. Præterea, in illa mundi consummatione erit lux lune sicut lux solis, et lux solis septemplex (Is. xxx, 26). Sed modo sol et luna sua luce illuminant corpora inferiora. Ergo multo fortius tunc illuminabunt; et ita remanebit aliqua actio et passio in istis inferioribus; nam medium illuminatum illuminabit ultimum.

8. Præterea, sancti videbunt visu corporeo res hujus mundi. Sed visio non potest esse sine actione et passione, quia visus patitur a visibili. Ergo erit actio et passio etiam motu cæli cessante.

Sed contra, remota causa, removetur effectus. Sed motus cæli est causa actionis et passionis in istis inferioribus, secundum doctrinam Philosophi (I Meteor. non procul a princ., et II de Cælo, com. 56). Ergo remoto motu cæli, removebitur actio et passio in istis inferioribus.

Præterea, actio et passio in rebus corporalibus sine motu esse non potest. Remoto autem primo motu, qui est mo-

tus cæli, ut probatur in VIII Physic. (com. 75 et seq.), oportet posteriores motus cessare. Remoto ergo motu cæli, non erit actio et passio in istis inferioribus.

Respondeo dicendum, quod sicut habetur in libro de Causis, quando causa prima retrahit actionem suam a causato, oportet etiam quod causa secunda retrahat actionem suam ab eodem, eo quod causa secunda habet hoc ipsum quod agit, per actionem causæ primæ, in cujus virtute agit. Cum autem omne agens agat secundum quod est in actu, oportet secundum hoc accipere ordinem causarum agentium, secundum quod est ordo earum in actualitate. Corpora autem inferiora minus habent de actualitate quam corpora cælestia; nam in corporibus inferioribus non est tota potentialitas completa per actum, eo quod materia substans uni formæ remanet in potentia ad formam aliam; quod non est in corporibus cælestibus; nam materia corporis cælestis non est in potentia ad aliam formam; unde sua potentialitas tota est terminata per formam quam habet. Substantiæ vero separatæ sunt perfectiores in actualitate quam etiam corpora cælestia; quia non sunt compositæ ex materia et forma; sed sunt formæ quædam subsistentes; quæ tamen deficiunt ab actualitate Dei, qui est suum esse, quod de aliis substantiis separatæ non contingit; sicut etiam videmus quod elementa etiam se superant invicem secundum gradum actualitatis, eo quod aqua habet plus de specie quam terra, aer quam aqua, et ignis quam aer; ita etiam est in corporibus cælestibus, et in substantiis separatæ. Elementa ergo agunt in virtute corporum cælestium, et corpora cælestia agunt in virtute substantiarum separatæ; unde cessante actione substantiæ separatæ, oportet quod cesset actio corporis cælestis; et ea cessante, oportet quod cesset actio corporis elementaris. Sed sciendum, quod corpus habet duplicem actionem; unam quidem secundum proprietatem corporis, ut scilicet agat per motum (hoc enim proprium est corporis, ut motum moveat et agat); aliam autem actionem habet, secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatæ, et participat aliquid de modo ipsarum; sicut na-

turæ inferiores consueverunt aliquid participare de proprietate naturæ superioris, ut apparet in quibusdam animalibus, quæ participant aliquam similitudinem prudentiæ, quæ propria est hominum. Hæc autem est actio corporis, quæ non est ad transmutationem materiæ, sed ad quamdam diffusionem similitudinis formæ in medio secundum similitudinem spiritualis intentionis quæ recipitur de re in sensu vel intellectu, et hoc modo sol illuminat aerem, et color speciem suam multiplicat in medio. Uterque autem modus actionis in istis inferioribus causatur ex corporibus cælestibus. Nam et ignis suo calore transmutat materiam, ex virtute corporis cælestis; et corpora visibilia multiplicat suas species in medio virtute luminis, cujus fons est in cælesti corpore. Unde si actio utraque corporis cælestis cessaret, nulla actio in istis inferioribus remaneret. Sed cessante motu cæli, cessabit prima actio, sed non secunda; et ideo cessante motu cæli, erit quidem actio in istis inferioribus illuminationis et immutationis mediæ a sensibilibus; non autem erit actio per quam transmutatur materia, quam sequitur generatio et corruptio.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus ignis semper est determinata ad calefaciendum, præsuppositis tamen causis prioribus quæ ad actionem ignis requiruntur.

Ad secundum dicendum, quod similitudo secundum materiam et contrarietas formæ non sufficit in istis inferioribus ad passionem et actionem, nisi motu cæli præsupposito, in cujus virtute agunt omnes inferiores activæ potentie.

Ad tertium dicendum, quod materia non sufficit ad actionem, nisi principium activum ponatur. Unde appetitus materiæ non sufficienter probat actionem in elementis, motu cæli subtracto, a quo est primum principium actionis.

Ad quartum dicendum, quod inferiora nunquam attingunt ad gradum perfectionis superiorum. Hoc autem est de ratione perfectionis supremi agentis, quod sua perfectio sibi sufficiat ad agendum alio agente remoto; unde hoc inferioribus agentibus attribui non potest.

Ad quintum dicendum, quod ignis est

proprium calefacere, supposito quod habeat aliquam actionem; sed ejus actio dependet ab alio, ut dictum est.

Et similiter ad sextum dicendum, quod tactus non sufficit in elementis ad agendum, nisi motu cæli supposito.

Alia duo concedimus: nam procedunt de actionibus quibus materia non transmutatur, sed species quodammodo multiplicatur per modum intentionis spiritualis.

**ART. IX. — UTRUM PLANTÆ ET BRUTA ANIMALIA ET CORPORA MINERALIA REMANEANT POST FINEM MUNDI.**

1. Nono quæritur, utrum plantæ et animalia bruta et corpora mineralia remaneant post finem mundi. Et videtur quod sic. Habetur enim Eccle. iii, 14: *Didici quod omnia opera Dei perseverent in æternum.* Sed corpora mineralia, plantæ et bruta sunt opera Dei. Ergo in æternum manebunt.

2. Sed dicebat, quod hoc intelligitur de istis operibus Dei quæ aliquo modo habent ordinem ad incorruptionem; sicut elementa, quæ sunt incorruptibilia secundum totum, licet secundum partem corrumpantur. — Sed contra, sicut elementa sunt incorruptibilia secundum totum, licet secundum partem corrumpantur, ita prædictæ res sunt incorruptibiles secundum speciem, licet secundum individua corrumpantur. Ergo videtur quod prædictæ etiam res in æternum remaneant.

3. Præterea, impossibile est quod intentio naturæ frustratur, cum naturæ intentio sit ex hoc quod natura a Deo in finem dirigitur. Sed natura intendit per generationem et corruptionem perpetuitatem speciei servare. Ergo nisi prædicta secundum speciem conserventur, frustrabitur naturæ intentio; quod est impossibile, ut dictum est.

4. Præterea, decor universi pertinebit ad gloriam beatorum; unde dicitur a sanctis, quod in majorem beatorum gloriam elementa mundi in statum meliorem reformabuntur. Sed plantæ, mineralia et bruta animalia pertinent ad decorem universi. Ergo non subtrahentur in illa ultima consummatione beatorum.

5. Præterea, Rom. i, 20, dicitur quod *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*: inter quæ etiam

facta, plantæ et animalia numerari possunt. Sed in illo statu perfectæ beatitudinis necessarium est homini invisibilia Dei cognoscere. Ergo indecens erit quod prædicta Dei opera de medio subtrahantur.

6. Præterea, Apoc. ult., II, dicitur: *Ex utraque parte fluminis lignum afferens fructus duodecim.* Ergo cum ibi loquatur de ultima consummatione beatitudinis sanctorum, videtur quod in illo statu plantæ remaneant.

7. Præterea, ab esse divino omnibus entibus inest desiderium perpetuitatis, in quantum assimilantur primo enti, quod est perpetuum. Quod autem inest rebus ex similitudine divini esse, non auferetur ab eis in ultima consummatione. Ergo remanebunt plantæ et animalia perpetua, saltem secundum speciem.

8. Præterea, in ultimo statu consummationis rerum non auferetur a rebus id quod ad rerum perfectionem pertinet. Sed opus ornatus est consummatio quædam creationis. Cum ergo animalia ad opus ornatus pertineant, videtur quod non desinant esse in illo mundi ultimo statu.

9. Præterea, sicut elementa servierunt homini in statu viæ, ita et animalia et plantæ. Sed elementa remanebunt. Ergo et animalia et plantæ; et sic non videtur quod cessent.

10. Præterea, quanto aliquid magis participat de proprietate primi perpetui, quod est Deus, tanto magis videtur esse perpetuum. Sed animalia et plantæ plus participant de proprietatibus Dei quam elementa; quia elementa sunt tantum existentia, plantæ autem etiam vivunt, animalia vero etiam super hæc cognoscunt. Ergo magis debent in perpetuum remanere animalia et plantæ quam elementa.

11. Præterea, effectus divinæ sapientiæ est, ut Dionysius dicit (VII cap. de div. Nom.), quod supremum inferioris naturæ jungatur infimo naturæ superioris. Hoc autem non erit si animalia et plantæ desinant esse; quia elementa in nullo attingunt ad perfectionem humanam, ad quam attingunt quodammodo quædam animalia; ad animalia vero appropinquant plantæ; ad plantas vero corpora mineralia, quæ immediate post elementa sequuntur. Ergo in

illo mundi fine, cum non debeat illud amoveri quod pertinet ad ostensionem divinæ sapientiæ, videtur quod animalia et plantæ cessare non debeant.

12. Præterea, si in creatione mundi animalia et plantæ non fuissent productæ, non fuisset mundus perfectus. Sed major erit perfectio mundi ultima quam prima. Ergo videtur quod omnino animalia et plantæ remaneant.

13. Præterea, quædam corpora mineralia et quædam animalia bruta in pœnam damnatorum deputantur, sicut in Ps. x, 7: *Ignis, sulphur et spiritus procellarum pars calicis eorum;* et Isa. ult., vers. 24: *Vermis eorum non morietur, et ignis non extinguetur.* Pœnæ autem damnatorum erunt perpetuæ. Ergo videtur quod animalia et corpora mineralia in æternum remaneant.

14. Præterea, in ipsis elementis sunt rationes seminales corporum mixtorum et animalium et plantarum, ut Augustinus dicit (in III de Trin., cap. VIII et cap. IX). Hæc autem rationes frustra essent, nisi prædicta ex eis orientur. Cum ergo in illa mundi consummatione elementa remaneant et per consequens rationes seminales in eis, nec aliquid in operibus Dei sit frustra, videtur quod animalia et plantæ in illa mundi novitate remaneant.

15. Præterea, ultima mundi purgatio erit per actionem ignis. Sed quædam mineralia sunt ita fortis compositionis, quod nec ab igne consumuntur, sicut patet de auro. Ergo videtur quod ad minus illa post illum ignem remaneant.

16. Præterea, universale est semper. Sed universale non est nisi in singularibus. Ergo videtur quod cujuslibet universalis singularia semper erunt; ergo et bruta animalia et plantæ et corpora mineralia semper erunt.

Sed contra est quod Origenes dicit: *Non est opinandum venire ad finem illum animalia, vel pecora, vel bestias terræ, sed nec ligna, nec lapides.*

Præterea, animalia et plantæ ad vitam animalem hominis ordinantur: unde dicitur Genes. IX, 3: *Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem.* Sed vita animalis hominis cessabit. Ergo et animalia et plantæ cessabunt.

Respondeo dicendum, quod in illa mundi innovatione nullum corpus mixtum remanebit præter corpus huma-



num. Ad hujus autem rationem sumendam procedendum est ordine quem docet Philosophus (II Phys., com. 88 et seq.), ut scilicet prius consideretur causa finalis, et postmodum principia materialia et formalia et causæ moventes. Finis autem mineralium corporum et plantarum et animalium duplex potest considerari. Primus quidem completio universi, ad quam omnes partes universi ordinantur sicut in finem; ad quem quidem finem res prædictæ non ordinantur sicut per se et essentialiter de perfectione universi existentes; cum nihil in eis existat quod non inveniatur in principalibus partibus mundi (quæ sunt corpora cælestia et elementa) sicut in principiis activis et materialibus. Unde res prædictæ sunt quidam particulares effectus causarum universalium, quæ sunt essentialia partes universi; et ideo de perfectione sunt universi secundum hoc tantum quod a suis causis progrediuntur; quod quidem fit per motum; unde pertinent ad perfectionem universi sub motu existentis, non autem ad perfectionem universi simpliciter. Et ideo cessante mutabilitate universi, oportet quod prædicta cessent. Alius autem finis est homo; quia, ut Philosophus in sua Politica (cap. v, a med.), dicit, ea quæ sunt imperfecta in natura, ordinantur ad perfectam sicut ad finem: unde, sicut ibidem dicit, cum animalia habeant vitam imperfectam respectu vitæ humanæ, quæ simpliciter perfecta est, et plantæ respectu animalium; plantæ sunt propter animalia, præparatæ eis in cibum a natura; animalia vero propter hominem, necessaria ei ad cibum et ad alia auxilia. Ista autem necessitas est, vita animalis hominis durante; quæ quidem in illa rerum innovatione tolletur, quia corpus resurget non animale, sed spirituale, ut dicitur I Corinth. xv; et ideo tunc etiam animalia et plantæ cessabunt; et ad hoc idem habent aptitudinem prædictarum rerum materia et forma. Cum enim sint ex contrariis composita, habent in se ipsis principium activum corruptionis. Unde si a corruptione prohiberentur ab exteriori principio tantum, hoc esset quodammodo violentum et non conveniens perpetuitati; quia quæ sunt violenta non possunt esse semper, ut patet per Philoso-

phum in libris cæli et mundi (lib. I, com. 15). Interius autem principium non habent quod possit a corruptione prohibere; quia eorum formæ sunt per naturam corruptibiles, utpote nec per se subsistentes, sed esse habentes a materia dependens: unde non possunt in perpetuum remanere eadem numero, nec eadem specie, generatione et corruptione cessante. Hoc autem idem invenitur ex consideratione causæ moventis; esse enim plantarum et animalium quoddam vivere est, quod in rebus corporalibus sine motu non existit; unde animalia deficiunt cessante motu cordis, et plantæ cessante nutrimento. In his autem rebus non est aliquod motus principium non dependens a primo mobili; quia ipsæ animæ animalium et plantarum totaliter subjiciuntur impressionibus cælestium corporum; unde motu cæli cessante, non poterit in eis motus remanere, nec vita. Et sic patet quod in illa mundi innovatione res prædictæ non poterunt remanere.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia opera Dei in æternum perseverant vel secundum se, vel in suis causis: sic, enim et animalia et plantæ remanebunt manentibus cælestibus corporibus et elementis.

Ad secundum dicendum, quod perpetuitas quæ est secundum speciem et non secundum numerum, est per generationem; quæ, cessante motu cæli, non erit.

Ad tertium dicendum, quod intentio naturæ est ad perpetuitatem in specie conservandam durante motu cæli, per quem hujusmodi perpetuitas conservari potest.

Ad quartum dicendum, quod prædictæ res faciunt ad decorem universi secundum statum mutabilitatis in mundo et animalis vitæ in homine, et non aliter, ut dictum est.

Ad quintum dicendum quod in illa beatitudine sancti non indigebunt invisibilia Dei per creaturas conspiciere, sicut in hoc statu, pro quo loquitur Apostolus; sed tunc invisibilia Dei per se ipsa videbunt.

Ad sextum dicendum, quod lignum vitæ accipitur ibi metaphorice pro Christo, vel pro Sapientia, de qua Proverb. cap. iii, 18: *Lignum vitæ est his qui apprehenderit eam.*

Ad septimum dicendum, quod desiderium perpetuitatis est in rebus creatis ex assimilatione ad Deum; unicuique tamen secundum suum modum.

Ad octavum dicendum, quod opus creationis per ornatum animalium et plantarum consummatur quantum ad primam mundi consummationem, quæ attenditur secundum statum mutabilitatis mundi, in ordine ad complendum numerum electorum; non autem ad consummationem mundi simpliciter; ut dictum est.

Ad nonum dicendum, quod elementa non dicuntur remunerari secundum se, quia non secundum se aliquid meruerunt; sed dicuntur remunerari in quantum homines in eis remunerabuntur, prout scilicet eorum claritas in gloriam electorum cedit. Animalibus autem et plantis homines non indigebunt, sicut elementis, quæ erunt locus quasi gloriæ ipsorum; et ideo non est simile.

Ad decimum dicendum, quod licet quantum ad vitam et cognitionem, plantæ et animalia sint meliora quam elementa; tamen quantum ad simplicitatem, quæ facit ad incorruptionem, sunt elementa Deo similia.

Ad undecimum dicendum, quod in ipso homine continuatio quædam naturarum apparebit; in quantum in eo congregatur et natura corporis mixti et natura vegetabilium et animalium.

Ad duodecimum dicendum, quod alia fuit perfectio mundi creati et mundi consummati, ut supra dictum est; et ideo non oportet ut sit de secunda perfectione quod fuit de primo.

Ad decimumtertium dicendum, quod vermis ille qui ad pœnam impiorum deputatur, non est intelligendus corporaliter, sed spiritualiter; ut per vermem stimulus suæ conscientiæ intelligatur, ut Augustinus (in XX de Civit. Dei) dicit; et secundum eundem modum possunt exponi si qua similia inveniantur.

Ad decimumquartum dicendum, quod rationes seminales quæ sunt in elementis, ad effectum producendum non sufficiunt nisi motu cæli coadjuvante; et ideo motu cæli cessante non sequitur quod oporteat animalia vel plantas esse; nec tamen sequitur quod rationes seminales sint frustra, quia sunt de perfectione ipsorum elementorum.

Ad decimumquintum dicendum, quod

licet aliqua sint quæ ad horam ab igne non consumantur, nihil tamen est quod finaliter ab igne non consumatur, si diu in igne remaneat, ut Galenus dicit; et tamen ille ignis conflagrationis mundi erit multo violentior quam iste ignis quo utimur. Nec iterum ex sola ignis actione corpora mixta in illo igne destruentur, sed etiam ex cessatione motus cæli.

Ad decimumsextum dicendum, quod universale tripliciter considerari potest; et secundum quemlibet modum considerationis aliquo modo verum est quod universale est semper. Potest enim uno modo considerari natura universalis secundum quod abstrahit a quolibet esse; et sic verum est quod universale est semper, magis per remotionem causæ determinantis ad aliquod tempus, quam per positionem causæ perpetuitatis; de ratione enim naturæ universalis non est quod sit magis hoc tempore quam illo; per quem etiam modum materia prima dicitur esse una. Alio modo potest considerari secundum esse quod habet in singularibus: et sic verum est quod est semper, quia est quodcumque est suum singulare; sicut etiam dicitur esse ubique, quia est ubicumque est suum singulare, cum tamen multa loca sint ubi sua singularia non sunt; unde nec ibi est universale. Tertio modo potest considerari secundum esse quod habet in intellectu; et sic etiam verum est quod universale est semper, præcipue in intellectu divino.

#### ART. X. — UTRUM CORPORA HUMANA MANEANT MOTU CÆLI CESSANTE.

(1 p., quæst. 77, per totam).

1. Decimo quæritur, utrum corpora humana remaneant motu cæli cessante. Et videtur quod non. Quia dicitur I Cor. cap. xv, 50: *Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt*. Sed corpus hominis est ex carne et sanguine. Ergo in illo rerum fine humana corpora non remanebunt.

2. Præterea, omnis mixtio elementorum ex motu cæli causatur, cum ad mixtionem alteratio requiratur. Sed corpus humanum est corpus mixtum ex elementis. Ergo motu cæli cessante remanere non potest.

3. Præterea, necessitas quæ est ex materia, est necessitas absoluta, ut pa-

tet in II Physic. (com. 87 et 88). Sed in corpore composito ex contrariis est necessitas ad corruptionem ex ipsa materia. Ergo impossibile est quin talia corpora corrumpantur; et ita impossibile est quod remaneant post statum generationis et corruptionis. Corpora autem humana sunt hujusmodi. Ergo impossibile est quod in illo rerum fine remaneant.

4. Præterea, homo cum brutis convenit in hoc quod habet corpus sensibile. Sed corpora sensibilia brutorum non remanebunt in illo mundi fine. Ergo nec corpora humana.

5. Præterea, finis hominis est perfecta assimilatio ad Deum. Sed Deo, qui incorporeus est, magis assimilatur anima corpore absoluta, quam corpori unita. Ergo in illo statu finalis beatitudinis, animæ absque corporibus erunt.

6. Præterea, ad perfectam hominis beatitudinem requiritur perfecta operatio intellectus. Sed operatio animæ intellectivæ a corpore absolutæ est perfectior quam animæ corpori unitæ; quia, ut dicitur in lib. de Causis, omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata. Formæ autem separatæ in se unitæ sunt: materiæ vero conjunctæ, quodammodo ad plura diffunduntur. Ergo in illa perfecta beatitudine animæ non erunt corpori unitæ.

7. Præterea, elementa quæ sunt in mixto, appetunt naturali appetitu propria ubi. Appetitus autem naturalis non potest esse vanus; unde quod est contra naturam, non potest esse perpetuum. Non potest ergo esse quin elementa in corpore mixto existentia quandoque ad sua loca tendant, et sic corpus mixtum corrumpatur; ergo post corruptionis statum non remanebunt humana corpora, quæ sunt mixta.

8. Præterea, omnis motus naturalis cujuscumque corporis a motu cæli dependet. Sed motus cordis, sine quo non potest esse humani corporis vita, est motus naturalis. Ergo cessante motu cæli remanere non poterit, et per consequens nec humani corporis vita.

9. Præterea, membra humani corporis, pro majori parte sunt ordinata ad usus competentes vitæ animalis, sicut patet de venis et stomacho et hujusmodi, quæ ordinantur ad nutrimentum. Animalis autem vita in homine non re-

manebit in illa beatitudine. Ergo nec membra corporis (alias enim frustra essent); et sic nec corpus humanum remanebit.

Sed contra est quod dicitur I ad Cor. cap. xv, 53: *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem.* Hoc autem corruptibile, corpus est. Ergo corpus remanebit incorruptione indutum.

Præterea, Philip. iii, 21, dicitur: *Reformabit corpus humilitatis nostræ configurationem corpori claritatis suæ.* Sed Christus corpus quod semel in resurrectione resumpsit, nunquam deposuit nec deponet; Rom. vi, 9: *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur.* Ergo et sancti in perpetuum vivent cum corporibus cum quibus resurgent; et sic humana corpora post finem mundi manebunt.

Respondeo dicendum, quod sicut Augustinus dicit (XXII de Civ. Dei, xxvi), Porphyrius ponebat, ad perfectam beatitudinem humanæ animæ, omne corpus fugiendum esse; et sic, secundum eum, anima in perfecta beatitudine existens, corpori unita esse non potest. Quam opinionem tangit Origenes in suo Periarcondicens, quosdam opinatos fuisse, sanctos corpora in resurrectione resumpta quandoque deposituros, ut sic ad Dei similitudinem in perfecta beatitudine vivant. Sed hæc positio præter hoc quod est fidei contraria, ut ex auctoritatibus inductis et pluribus aliis patere potest, etiam a ratione discordat. Non enim perfectio beatitudinis esse poterit ubi deest naturæ perfectio. Cum autem animæ et corporis naturalis sit unio, et substantialis, non accidentalis, non potest esse quod natura animæ sit perfecta, nisi sit corpori conjuncta; et ideo anima separata a corpore, non potest ultimam perfectionem beatitudinis obtinere. Propter quod etiam dicit Augustinus in fine super Genes. ad litt. (lib. XII, cap. xxxv), quod animæ sanctorum ante resurrectionem non ita perfecte fruuntur divina visione sicut postea; unde in ultima perfectione beatitudinis oportebit corpora humana esse animabus unita. Positio autem præmissa procedit secundum opinionem illorum qui dicunt, animam accidentaliter uniri corpori, sicut nautam navi, aut hominem indumento. Unde et Plato dixit quod homo est anima corpore induta, ut Gregorius Nyssenus narrat (in lib. de Ani-

ma, cap. x, a med.). Sed hoc stare non potest; quia sic homo non esset ens per se, sed per accidens; nec esset in genere substantiæ, sed in genere accidentis, sicut hoc quod dico vestitum, et calceatum. Patet etiam quod rationes supra inductæ de corporibus mixtis, non habent locum in homine; nam homo ordinatur ad perfectionem universi ut essentialis pars ipsius, cum in homine sit aliquid quod non continetur virtute nec in elementis nec in cælestibus corporibus, scilicet anima rationalis. Corpus etiam hominis ordinatur ad hominem, non secundum animalem vitam tantum, sed ad perfectionem naturæ ipsius. Et quamvis corpus hominis sit ex contrariis compositum, inerit tamen principium incorruptibile, quod poterit præservare a corruptione absque violentia, cum sit intrinsecum. Et hoc poterit esse sufficiens principium motus, motu cæli cessante, cum a motu cæli non pendeat.

Ad primum ergo dicendum, quod per carnem et sanguinem intelligitur corruptio carnis et sanguinis; unde in eadem auctoritate subditur: *Neque corruptio incorruptelam possidebit.*

Ad secundum dicendum, quod motus est causa mixtionis secundum fieri; sed conservatio ejus est per formam substantialem, et ulterius per principia cælo altiora, ut in superioribus quæstionibus patet.

Ad tertium dicendum, quod anima rationalis ex perfecta unione ad Deum, omnino super materiam victoriam habebit; et sic licet materia sibi relicta corruptibilis sit, tamen ex virtute animæ incorruptionem sortiretur.

Ad quartum dicendum, quod sensibilitas in homine est a principio incorruptibili, scilicet ab anima rationali; in brutis autem est a principio corruptibili; et ideo corpus sensibile hominis in perpetuum potest remanere, non autem corpus sensibile bruti.

Ad quintum dicendum, quod anima corpori unita plus assimilatur Deo quam a corpore separata, quia perfectius habet suam naturam. Intantum enim unumquodque Deo simile est, in quantum perfectum est; licet non sit unius modi perfectio Dei et perfectio creaturæ.

Ad sextum dicendum, quod anima

corpori unita non multiplicatur per modum formarum materialium quæ sunt divisibiles divisione subjecti; sed in se remanet simplex et una; unde ejus operatio non impediatur ex corporis unione, quando corpus omnino erit subjectum animæ; nunc autem impeditur ex corporis unione, propter hoc quod anima non perfectæ dominatur in corpus.

Ad septimum dicendum, quod appetitus naturalis elementorum tendendi in propria loca, per dominium animæ in corpus retinebitur, ne dissolutio elementorum fiat; quia elementa perfectius esse habebunt in corpore hominis quam in suis locis haberent.

Ad octavum dicendum, quod motus cordis in homine causabitur ex natura animæ rationalis, quæ a motu cæli non dependet; et ideo motus ille non cessabit, motu cæli cessante.

Ad nonum dicendum, quod omnia membra corporis remanebunt, non propter usus animalis vitæ, sed propter perfectionem naturæ hominis.

## QUÆSTIO VI.

### DE MIRACULIS.

(*Et habet decem articulos.*)

Primo enim quæritur, utrum Deus possit in rebus creatis aliquid operari præter causas naturales, vel contra naturam, vel contra cursum naturæ; — 2º utrum omnia quæ Deus facit contra naturam vel contra cursum naturæ, possint dici miracula; — 3º utrum creaturæ spirituales sua naturali virtute possint miracula facere; — 4º utrum boni Angeli et homines per aliquod donum gratiæ miracula facere possint; — 5º utrum dæmones cooperentur ad miracula facienda; — 6º utrum dæmones vel Angeli habeant corpora sibi naturaliter unita; — 7º utrum Angeli vel dæmones possint corpora assumere; — 8º utrum Angelus vel dæmon, vel corpus assumptum possit operationes viventis corporis exercere; — 9º utrum operatio miraculi sit attribuenda fidei; — 10º utrum dæmones cogantur aliquibus sensibilibus et corporalibus rebus, factis aut verbis ad miracula facienda, quæ per magicas artes fieri videntur.

**ART. I. — UTRUM DEUS POSSIT IN REBUS CREATIS ALIQUID OPERARI PRÆTER CAUSAS NATURALES, VEL CONTRA CURSUM NATURÆ.**

1. Quæstio est de miraculis; et primo quæritur, utrum Deus possit in rebus creatis aliquid operari præter causas

naturales, vel contra naturam, vel contra cursum naturæ. Et videtur quod non: quia in Glossa Rom. xi (ordinaria, ibi: *Contra naturam insertus es*), dicitur: *Deus omnium naturarum conditor, nihil contra naturam facit.*

2. Præterea, alia Glossa dicit ibidem: *Contra legem naturæ tam Deus facere non potest quam contra se ipsum.* Contra se ipsum autem nullo modo facere potest: quia *se ipsum negare non potest*, ut dicitur II Tim. xiii. Ergo nec contra naturæ ordinem, qui est lex naturæ, Deus facere potest.

3. Præterea, sicut ordo humanæ justitiæ derivatur a divina justitia, ita ordo naturæ derivatur a divina sapientia; ipsa enim est quæ disponit omnia suaviter, ut dicitur Sap. viii. Sed contra ordinem humanæ justitiæ Deus facere non potest; sic enim esset causa peccati, quod solum ordini justitiæ repugnat. Cum ergo non minor sit Dei sapientia, quam ejus justitia, videtur quod nec contra ordinem naturæ facere possit.

4. Præterea, quandocumque Deus operatur in creaturis per rationes seminales, non fit aliquid contra naturæ cursum. Sed non potest Deus aliquid convenienter operari in natura præter rationes seminales naturæ inditas. Ergo Deus non potest convenienter contra cursum naturæ facere. Probatio mediæ. Augustinus enim dicit (in III de Trin., cap. xi et xii), quod visibiles apparitiones patribus exhibitæ sunt mediante ministerio Angelorum, ex hoc quod Deus corpora regit per spiritus. Sed similiter corpora inferiora regit per superiora, ut (in eodem lib., cap. iv) ipse dicit; et similiter potest dici, quod effectus quoslibet regit per causas. Cum ergo in causis naturalibus rationes seminales sint inditæ, videtur quod Deus convenienter non possit operari in effectibus naturalibus, nisi rationibus seminalibus mediantibus; et sic nihil fiet ab eo contra cursum naturæ.

5. Præterea, Deus non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera; quia cum hoc sit contra rationem entis in quantum est ens, est etiam contra rationem creaturæ; prima namque rerum creaturarum est esse, ut dicitur in libro de Causis (prop. 4). Prædictum autem principium, cum sit primum inter omnia principia, in quod

omnia alia resolvuntur, ut probatur in IV Metaph., oportet quod in qualibet necessaria propositione includatur, et quod ejus oppositum includatur in quolibet impossibili. Cum ergo ea quæ sunt contra cursum naturæ, sint impossibilia in natura, sicut cæcum fieri videntem, et mortuum fieri viventem; in hujusmodi oppositum dicti principii includatur. Ergo ea quæ sunt contra cursum naturæ, Deus facere non potest.

6. Præterea, quædam Glossa dicit, Ephes. iii, quod Deus contra causas quas voluntate instituit, mutabili voluntate nihil facit. Sed causas naturales Deus voluntate sua instituit. Ergo contra eas nihil facit nec facere potest, sicut non potest esse mutabilis; mutabilitas enim voluntatis videtur, cum aliquis facit contra id quod prius voluntate instituit.

7. Præterea, bonum universi est bonum ordinis, ad quem pertinet cursus naturalium rerum. Sed Deus non potest facere contra bonum universi, quia ex sua bonitate summa provenit quod omnia sint valde bona secundum ordinem universi. Ergo Deus non potest facere contra cursum naturalium rerum.

8. Præterea, Deus non potest esse causa mali. Malum autem, secundum Augustinum (de Nat. boni, cap. iv), est privatio modi, speciei et ordinis. Ergo Deus non potest facere, contra cursum naturæ, qui pertinet ad ordinem universi.

9. Præterea, Genes. ii, 2, dicitur, quod *Deus die septimo cessavit ab omni opere quod patrarat*; et hoc ideo, secundum Glossam ord., quia cessavit a novis operibus condendis. Sed in operibus sex dierum non fecit aliquid contra cursum naturæ. Unde Augustinus dicit (II super Genes. ad litt., parum a princ.), quod in operibus sex dierum non quæritur quid Deus miraculose facere possit, sed quid rerum natura patiat, quam tunc Deus instituit. Ergo nec postea Deus aliquid fecit contra naturæ cursum.

10. Præterea, secundum Philosophum (in VII Metaph.), natura est causa ordinationis in omnibus. Sed Deus non potest facere aliquid nisi ordinatum; quia, ut dicitur Rom. xiii, 1: *Quæ a Deo sunt, ordinata sunt.* Ergo non potest facere aliquid contra naturam.

11. Præterea, sicuti ratio humana a Deo est, ita et natura. Sed contra prin-

cipia rationis Deus facere non potest, sicut quod genus de specie non prædicetur, vel quod latus quadrati sit commensurabile diametro. Ergo nec contra principia naturæ Deus facere potest.

12. Præterea, totus naturæ cursus a divina sapientia progreditur, sicut artificiata ab arte humana, ut Augustinus dicit super illud Joan., cap. 1: *Quod factum est in ipso vita erat*. Sed artifex non facit aliquid contra artem suam nisi per errorem, qui in Deo esse non potest. Ergo nec Deus facit aliquid contra cursum naturæ.

13. Præterea, Philosophus dicit (in II Phys., text. 78), quod sicut agitur unumquodque, ita natum est agi. Sed quod ita natum est agi sicut agitur, non fit contra cursum naturæ. Ergo nihil fit contra naturæ cursum.

14. Præterea, Anselmus dicit, lib. I: *Cur Deus homo* (cap. xx, circa princ.), quod minimum inconueniens Deo est impossibile. Inconueniens autem est quod cursus naturæ mutetur, conueniens est autem quod seruetur. Ergo impossibile est quod Deus contra cursum naturæ faceret.

15. Præterea, sicut se habet scientia ad falsum, ita se habet potentia ad impossibile. Sed Deus non potest scire id quod est falsum in natura. Ergo Deus non potest facere id quod est contra cursum naturæ; quia hoc est impossibile in natura.

16. Præterea, magis est impossibile quod est impossibile per se quam quod est impossibile per accidens, quia quod per se est tale, magis est tale. Sed id quod fuit non fuisse est impossibile per accidens; quod tamen Deus facere non potest, ut Hieronymus dicit et etiam Philosophus (in VI Ethic., cap. 11, in fine). Ergo nec quæ sunt contra cursum naturæ, quæ sunt impossibilia per se, ut cæcum videre, facere Deus non potest.

17. Præterea, secundum Philosophum (in III Ethic., cap. 1), violentum est cuius principium est extra, nil conferente vim passo. Sed ad ea quæ sunt contra cursum naturæ, res naturales conferre non possunt. Ergo si a Deo fiant, erunt violenta; et sic non erunt permanentia; quod videtur inconueniens; nam cæcis illuminatis divinitus permanet visus.

18. Præterea, cum omne genus per potentiam et actum dividatur, ut patet

in III Physic. (com. 84), ad potentiam autem potentia passiva pertineat, ad actum autem activa; oportet quod illa sola potentia passiva inueniatur in natura ad quæ inuenitur potentia activa naturalis; hoc enim est ejusdem generis; et hoc etiam dicit Commentator in IX Metaph. (text. 11 et 17). Sed ad ea quæ sunt contra cursum naturæ non inuenitur aliqua potentia activa naturalis; ergo nec potentia passiva. Sed illa respectu quorum non est potentia passiva in creatura, dicimus non posse fieri, quamvis Deus per suam omnipotentiam omnia facere possit. Ergo ea quæ sunt contra cursum naturæ, fieri non possunt propter defectum creaturæ, etsi non propter defectum divinæ potentie.

19. Præterea, quidquid Deus aliquando facit, non esset inconueniens, etiam si semper faceret. Esset autem inconueniens, si Deus omnes effectus naturales crearet non mediantibus causis naturalibus; quia tunc res naturales suis operationibus destituerentur. Ergo inconueniens est quod aliquem effectum in istis inferioribus faciat aliquando non mediantibus causis naturalibus. Eis autem mediantibus non facit aliquid contra cursum naturæ. Ergo Deus nihil facit contra cursum naturæ.

20. Præterea, causa per se essentialem ordinem habet ad suum effectum, et e converso. Sed Deus non potest alicui rei auferre quod est sibi essentialia, ea manente; sicut quod sit homo et non sit animal. Ergo non potest effectum aliquem producere sine causa naturali quæ ad hujusmodi effectum habet essentialem ordinem; sicut quod faciat visum sine causis naturalibus ex quibus visus natus est causari.

21. Præterea, inconueniens est ut majus bonum dimittatur pro minori bono. Sed bonum universi est majus quam aliquid bonum particulare cuiuscumque; unde Augustinus dicit (Enchirid. cap. x), quod Deus fecit bona etiam singula, simul autem omnia valde bona propter ordinem universi. Ergo inconueniens est quod propter salutem alicujus hominis vel alicujus gentis, Deus mutet cursum naturæ, qui pertinet ad ordinem universi, in quo bonum ejus consistit. Nunquam ergo Deus facit contra cursum naturæ.

Sed contra, a privatione in habitum non potest fieri regressus secundum naturam; fit autem operatione divina; unde dicitur Matth. xi, 5: *Cæci vident, surdi audiunt* etc. Ergo Deus facit aliquid contra cursum naturæ.

Præterea, potestas superioris non dependet a potestate inferioris, nec secundum eam limitatur. Sed Deus est superior quam natura. Ergo non limitatur ejus potentia secundum potentiam naturæ; et sic nihil prohibet ipsum operari aliquid contra cursum naturæ.

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio Deus in rebus creatis potest operari præter causas creatas, sicut et ipse operatur in omnibus causis creatis, ut alibi ostensum est; et operando præter causas creatas potest operari eisdem effectus quos eisdem mediantibus operatur, et eodem ordine; vel etiam alios, et alio ordine; et sic potest aliquid facere contra communem, et solitum cursum naturæ. Cujus veritatis manifestabitur ratio, si ea consideremus quæ huic veritati adversari videntur: quæ quidem sunt tria.

Primum est quorundam antiquorum philosophorum opinio, qui posuerunt istas res corporeas non habere aliam causam superiorem quæ sit eis causa essendi; et sic posuerunt eorum aliqui, ut Anaxagoras, intellectum causam alicujus motus in eis, ut segregationis. Secundum autem hanc positionem, a nulla causa supernaturali naturales formæ, quæ sunt naturalium actionum principia, possunt immutari, nec earum operationes impediri; et sic nihil potest fieri contra cursum naturæ qui ex necessitate harum causarum corporalium ordinatur. Sed hæc positio est falsa; quia oportet illud quod est principium in entibus, esse causam essendi omnibus aliis; sicut summe calidum, est causa caliditatis omnibus aliis, ut dicitur in II Metaphys. Et de hoc plenius alibi tractatum est (1 part., quæst. 44, art. 1), ubi ostensum est quod nihil potest esse nisi a Deo.

Secundum autem quod prædictam veritatem impedire potest, est opinio aliorum philosophorum, qui dixerunt, Deum esse causam omnium entium per ejus intellectum. Sed dixerunt quod Deus de entibus habet universalem quamdam cognitionem in quantum cognoscit se

ipsum, et quod ipse est principium essendi omnibus entibus; non autem propriam de unoquoque. A scientia autem communi et universali non sequuntur particulares effectus, nisi mediantibus particularibus conceptionibus. Si enim sciam quod omnis fornicatio est fugienda, non fugiam hunc actum nisi accipiam hunc actum esse fornicationem. Et secundum hoc dicunt quidam, quod a Deo non progrediuntur effectus particulares nisi mediantibus causis aliis per ordinem; quarum superiores sunt magis universales, inferiores vero magis particulares; et secundum hoc Deus nihil poterit facere contra cursum naturæ. Sed ista positio est falsa; nam cum Deus seipsum perfecte cognoscat, oportet quod cognoscat quidquid in ipso quocumque modo est. In eo autem est similitudo cujuslibet causati, in quantum nihil esse potest quod eum non imitetur: unde oportet quod de omnibus propriam cognitionem habeat, sicut alibi plenius ostensum est, 1 p., qu. 14, per totum.

Tertium quod posset prædictam veritatem impedire, est positio quorundam philosophorum, qui dixerunt, Deum ex necessitate naturæ res agere; et sic oportet quod ejus operatio determinetur ad istum cursum rerum qui est secundum naturam ordinatus; unde contra eum facere non poterit. Sed hoc etiam patet esse falsum; nam supra omne quod ex necessitate naturæ agit, oportet aliquid esse quod naturam ad unum determinet, sicut alibi, 1 part., quæst. 19, art. 4, ostensum est; unde impossibile est quod Deus, qui est primum agens, ex necessitate naturæ agat; quod etiam in alia quæstione multipliciter ostensum est.

His ergo tribus habitis, scilicet quod Deus sit rebus naturalibus causa essendi, et quod propriam cognitionem et providentiam habeat de unoquoque, et quod non agat ex necessitate naturæ; sequitur quod potest præter cursum naturæ aliquid agere in particularibus effectibus, vel quantum ad esse, in quantum aliquam novam formam inducit rebus naturalibus quam natura inducere non potest, sicut formam gloriæ; aut huic materiæ, sicut visum in cæco; vel quantum ad operationem; in quantum retinet operationes rerum naturalium

ne agant quod natæ sunt agere, sicut quod ignis non comburat, ut patet Daniel. iii, vel quod aqua non fluat, ut patet de aqua Jordanis, Josue v.

Ad primum ergo dicendum, quod contra naturam particularem et Deus facit et etiam res naturales; quod enim ignis corrumpatur contra naturam particularem hujus ignis est; unde Philosophus dicit (in II Cæli et mundi, com. 57), quod corruptio et senium et defectus omnis contra naturam est. Contra naturam vero universalem nulla res naturalis agit; dicitur enim natura particularis secundum ordinem particularis causæ ad particularem effectum; natura vero universalis secundum ordinem primi agentis in natura, quod est cælum ad omnia inferiora agentia. Cum autem nullum inferiorum corporum agat nisi per virtutem cælestis corporis, impossibile est quod aliquod corpus naturale agat contra naturam universalem. Sed hoc ipsum quod aliquid agit contra naturam particularem, est secundum naturam universalem. Sicut autem cælum est causa universalis respectu inferiorum corporum; ita Deus est causa universalis respectu omnium entium, respectu cujus etiam ipsum cælum est causa particularis. Nihil enim prohibet unam et eandem causam esse universalem respectu inferiorum et particularem respectu superiorum, sicut et in prædicabilibus accidit; nam animal, quod est universale respectu hominis, est particulare respectu substantiæ. Sicut ergo per virtutem cæli potest aliquid fieri contra hanc naturam particularem, nec tamen est hoc contra naturam simpliciter, quia hoc est secundum naturam universalem; ita virtute Dei potest aliquid fieri contra naturam universalem, quæ est ex virtute cæli; non tamen erit contra naturam simpliciter, quia erit secundum naturam universalissimam, quæ consideratur ex ordine Dei ad omnes creaturas. Et ex hoc intellectu Augustinus dicit in Glossa inducta, quod Deus nihil contra naturam facit. Unde subjungitur, quia *hoc est unicuique natura quod Deus facit.*

Et ex hoc etiam patet responsio ad secundum; nam in illa Glossa loquitur Augustinus de summa lege naturæ quæ attenditur secundum ordinem Dei ad omnes creaturas.

Ad tertium dicendum, quod sicut ex dictis patet, licet Deus possit facere contra ordinem qui est unius creaturæ ad aliam, quod est quasi naturæ particularis respectu ipsius; non tamen potest facere contra ordinem creaturæ ad se ipsum. Justitia autem hominis consistit principaliter in debito ordine hominis ad Deum; unde contra ordinem justitiæ Deus facere non potest. Cursus autem naturæ est secundum ordinem unius creaturæ ad aliam; et ideo contra cursum naturæ Deus facere potest.

Ad quartum dicendum, quod sicut Deus potest facere præter causas naturales effectus in rebus corporalibus; ita potest facere præter ministerium Angelorum; non tamen est eadem ratio faciendi præter utrumque. Nam præter causas naturales facit ut homo effectum quem causis visibilibus attribuere non potest, in aliquam superiorem causam reducere cogatur, ut si ex visibili miraculo divina potentia manifestetur. Operationes autem Angelorum non sunt visibiles; unde eorum ministerium non impedit quin homo in divinæ potentiæ considerationem adducatur. Et propter hoc Augustinus non dicit quod præter ministerium Angelorum non possit operari, sed quod non operatur.

Ad quintum dicendum, quod sicut Deus non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera; ita non potest facere ea quæ sunt impossibilia in natura, in quantum prædictum impossibile in se claudunt; sicut patet quod mortuum vivificare, claudit in se contradictionem, si ponatur a principio intrinseco naturaliter mortuus ad vitam redire; nam de ratione mortui est quod sit privatus principio vitæ; unde Deus hoc non facit, sed facit quod mortuus ab exteriori principio vitam iterato acquirat; quod contradictionem non includit; et eadem ratio est de aliis quæ sunt impossibilia naturæ, quæ facere potest.

Ad sextum dicendum, quod Deus non facit contra rationes naturales mutabili voluntate; nam Deus ab æterno prævidit et voluit se facturum quod in tempore facit. Sic ergo instituit naturæ cursum, ut tamen præordinaretur in æterna sua voluntate quod præter cursum istum quandoque facturum erat.

Ad septimum dicendum, quod Deus faciendo præter cursum naturæ, non



removet totum ordinem universi, in quo consistit bonum ipsius, sed ordinem alicujus particularis causæ ad suum effectum.

Ad octavum dicendum, quod malum pœnæ est contra ordinem unius partis universi ad aliam partem, et similiter malum cujuslibet defectus naturalis: sed malum culpæ est contra ordinem totius universi ad finem ultimum, eo quod voluntas, in qua est malum culpæ, ab ipso ultimo fine universi deordinatur per culpam; et ideo hujusmodi mali Deus causa esse non potest: contra hunc enim ordinem agere non potest, licet posset agere contra ordinem primum.

Ad nonum dicendum, quod miraculum non fit a Deo nisi in creaturis præexistentibus, quæ aliquo modo in operibus sex dierum præextiterunt. Unde opera miraculosa materialiter in operibus sex dierum præcesserunt; licet tunc oportuerit aliquid miraculose fieri contra cursum naturæ, quando natura instituebatur.

Ad decimum dicendum, quod natura est causa ordinationis in omnibus naturalibus, non autem in omnibus simpliciter.

Ad decimumsecundum dicendum, quod logicus et mathematicus considerant tantum res secundum principia formalia; unde nihil est impossibile in logicis vel mathematicis, nisi quod est contra rei formalem rationem. Et hujusmodi impossibile in se contradictionem claudit, et sic est per se impossibile. Talia autem impossibilia Deus facere non potest. Naturalis autem applicat ad determinatam materiam; unde reputat impossibile etiam id quod est huic impossibile. Nihil autem prohibet Deum posse facere quæ sunt inferioribus agentibus impossibilia.

Ad decimumsecundum dicendum, quod ars divina non totam se ipsam explicat in creaturarum productione; et ideo secundum artem suam potest alio modo aliquid operari quam habeat cursus naturæ; unde non sequitur quod si potest facere contra cursum naturæ, possit facere contra suam artem: nam et homo artifex potest aliud artificiatum facere per suam artem contrario modo quam prius fecit.

Ad decimumtertium dicendum, quod Philosophus loquitur de his quæ in na-

tura aguntur: ea enim aguntur sicut apta nata sunt agi.

Ad decimumquartum dicendum, quod cursum naturæ servari est conveniens, secundum quod est a divina providentia ordinatus; unde si ordo divinæ providentiæ habet quod aliquid secus agatur, non est inconveniens.

Ad decimumquintum dicendum, quod non dicitur aliquid esse falsum simpliciter et alicui, sicut aliquid dicitur esse impossibile simpliciter et alicui, sed esse falsum simpliciter; unde Deus non potest scire aliquid falsum, sicut non potest facere aliquid impossibile: quod simpliciter est impossibile: et tamen sicut potest facere aliquid impossibile alicui, ita potest facere aliquid ignotum alicui.

Ad decimumsextum dicendum est quod omne per accidens reducitur ad aliquid quod est per se: unde nihil prohibet aliquid quod est per accidens, ad id quod est per se reductum, esse magis tale: sicut nix sua albedine disgregat visum magis quam albedo parietis, eo quod albedo nivis est major albedine parietis: similiter remotio cursus Socratis est impossibilis per hoc quod reducitur ad hoc impossibile per se, præteritum non fuisse, quod contradictionem implicat: unde nihil prohibet hoc esse magis impossibile quam id quod est impossibile alicui, quamvis non sit impossibile per accidens.

Ad decimumseptimum dicendum, quod in re qualibet naturali est naturalis ordo et habitudo ad causas omnes superiores: et inde est quod illa quæ fiunt in corporibus inferioribus ex impressione cælestium corporum, non sunt violenta, licet videantur esse contraria naturalibus motibus inferiorum corporum, ut patet in fluxu et refluxu maris, qui sequitur motum lunæ. Et multo minus est violentum quod a Deo fit in istis inferioribus.

Ad decimumoctavum dicendum, quod quanto aliqua virtus activa est altior, tanto eandem rem potest perducere in altiore effectum: unde natura potest ex terra facere aurum aliis elementis commixtis, quod ars facere non potest; et inde est quod res aliqua est in potentia ad diversa secundum habitudinem ad diversos agentes. Unde nihil prohibet quin natura creata sit in po-

tentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quæ inferior potentia, facere non potest: et ista vocatur potentia obedientiæ, secundum quod quælibet creatura Creatori obedit.

Ad decimumnonum dicendum, quod ordinatio cujuslibet rei creatæ ad suam operationem est a Deo; unde si ex divina providentia præter rerum naturalium operationem producit aliquis effectus, non est inconveniens.

Ad vicesimum dicendum, quod licet Deus faciat aliquem effectum præter actionem causæ naturalis, non tamen tollit ordinem causæ ad suum effectum; unde et in igne fornacis remanebat ordo ad comburendum, licet non combureret tres pueros in camino.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod quando Deus agit aliquid contra cursum naturæ, non tollitur totus ordo universi, sed cursus qui est ex ordine unius particulæ rei ad aliam. Unde non est inconveniens, si aliquando contra cursum naturæ aliquid fiat ad salutem hominis, quæ consistit in ordinatione ipsius ad ultimum finem universi.

**ART. II. — UTRUM OMNIA QUÆ DEUS FACIT PRÆTER CAUSAS NATURALES VEL CONTRA CURSUM NATURÆ, POSSINT DICI MIRACULA.**

(1 p., quæst. 105, art. 7).

1. Secundo quæritur, utrum omnia quæ Deus facit præter causas naturales vel contra cursum naturæ, possint dici miracula. Et videtur quod non. Quia, sicut ex verbis Augustini haberi potest (tract. viii in Joan, et III de Trin., c. v), miraculum est *aliquid arduum et insolitum, supra facultatem naturæ et præter spem admirantis apparens*. Aliquando autem Deus operatur contra cursum naturæ etiam in minimis rebus; sicut cum ex aqua fecit vinum, Joan. ii capite; quæ tamen operatio præter operationem causarum naturalium fuit. Ergo non omnia quæ Deus facit præter causas naturales, miracula dici possunt.

2. Præterea, quod frequenter accidit, non potest insolitum dici. Sed hujusmodi operationes divinæ præter causas naturales Apostolorum tempore frequenter fiebant; unde dicitur Act. v, quod in plateis ponebantur infirmi, etc. Ergo hujusmodi non erant insolita, (et ita non erant miracula.

3. Præterea, illud quod natura potest operari non est supra facultatem naturæ. Sed quandoque divinitus fiunt præter naturales causas quæ etiam natura facere posset; sicut patet cum Dominus curavit socrum Petri a febribus quibus tenebatur, ut dicitur Luc. v. Ergo non fuit supra facultatem naturæ, et ita non fuit miraculum.

4. Præterea, mortuum reviviscere, non potest contingere per operationem naturalis causæ. Sed resuscitatio mortuorum, quæ Deus in fine omnes mortuos vivificabit, est a sanctis expectata; unde in symbolo dicitur: *Expecto resurrectionem mortuorum*. Ergo non omne illud quod Deus operatur præter causas naturales, est præter spem humanam, et ita non est miraculum.

5. Præterea, creatio cæli et terræ, et etiam creatio animarum rationalium est a Deo præter alias causas agentes: solus enim Deus creare potest, ut in alia quæstione, art. i et iv, est habitum. Sed tamen hæc non possunt dici miracula: quia hæc non fiunt ad gratiæ ostensionem, propter quam solam fiunt miracula, ut Augustinus dicit; sed ad naturæ institutionem. Ergo non omnia quæ Deus facit præter causas naturales, possunt dici miracula.

6. Præterea, justificatio impii fit a solo Deo præter causas naturales; nec est miraculum, sed magis finis miraculi: ad hoc enim miracula fiunt, ut homines convertantur ad Deum. Ergo non omnia quæ Deus facit præter causas naturales, sunt miracula.

7. Præterea, magis est mirum quod aliquid fiat a minus potente quam a magis potente. Sed Deus est potentior quam natura: cum autem natura aliquid operatur, non dicitur esse miraculum; sicut cum operatur sanationem infirmi, vel aliquid hujusmodi. Ergo multo minus potest dici miraculum, quando Deus illud operatur.

8. Præterea, monstra fiunt contra naturam; nec tamen dicuntur miracula. Ergo non omnia quæ contra naturam fiunt, miracula dici possunt.

9. Præterea, miracula fiunt ad fidei confirmationem. Sed incarnatio Verbi non est ad confirmationem fidei tamquam fidei argumentum, sed magis est sicut fidei objectum. Ergo non est miraculum: et tamen hoc solus Deus facit

nulla alia causa agente: ergo non omnia quæ Deus facit præter causas naturales, sunt miracula.

Sed contra, Augustinus (Anselmus, in lib. de peccato orig., cap. II, a med.) dicit, quod triplex est rerum cursus: naturalis, voluntarius et mirabilis. Ea autem quæ solus Deus operatur præter causas naturales, non pertinent ad cursum rerum naturalium, nec ad voluntarium; quia nec natura nec voluntas creata in eis operatur. Ergo pertinet ad cursum mirabilem, et ita sunt miracula.

Præterea, Richardus de S. Victore dicit, quod miraculum est opus Creatoris, manifestativum divinæ virtutis. Hujusmodi autem sunt quæ a Deo præter causas naturales fiunt. Ergo sunt miracula.

Respondeo dicendum, quod miraculi nomen a mirando est sumptum. Ad admirationem autem duo concurrunt, ut potest accipi ex verbis Philosophi in principio Metaph. (lib. I, cap. II, circa med.): quorum unum est, quod causa illius quod admiramur, sit occulta: secundum est quod in eo quod miramur, appareat aliquid per quod videatur contrarium ejus debere esse quod miramur; sicut aliquis posset mirari si videret ferrum ascendere ad calamitam, ignorans calamitæ virtutem, cum videatur quod ferrum naturali motu debeat tendere deorsum. Hoc autem contingit dupliciter: uno modo secundum se; alio modo quo ad nos. Quo ad nos quidem, quando causa effectus quem miramur, non est occulta simpliciter, est occulta huic vel illi, nec in re quam miramur est dispositio repugnans effectui quem miramur, secundum rei veritatem, sed solum secundum opinionem admirantis: et ex hoc contingit quod id quod est uni mirum vel admirabile, non est mirum vel admirabile alteri; sicut sciens virtutem calamitæ per doctrinam vel per experimentum, non miratur prædictum effectum; ignorans autem miratur. Secundum se autem aliquid est mirum vel admirabile, cujus causa simpliciter est occulta, et quando in re est contraria dispositio secundum naturam effectui qui apparet; et ista non solum possunt dici mira in actu, vel mira in potentia, sed etiam miracula, quasi habentia in se admirationis causam. Causa

autem occultissima et remotissima a nostris sensibus est divina, quæ in rebus omnibus secretissime operatur: et ideo illa quæ sola virtute divina fiunt in rebus illis in quibus est naturalis ordo ad contrarium effectum vel ad contrarium modum faciendi, dicuntur proprie miracula; ea vero quæ natura facit, nobis tamen vel alicui nostrum occulta, vel etiam quæ Deus facit, nec aliter nata sunt fieri nisi a Deo, miracula dici non possunt, sed solum miracula vel mirabilia. Et ideo in definitione miraculi ponitur aliquid quod excedit naturæ ordinem, in hoc quod dicitur, *supra facultatem naturæ*, cui ex parte rei mirabilis respondet quod dicitur *arduum*. Et ponitur etiam aliquid quod excedit nostram cognitionem, in hoc quod dicitur *præter spem admirantis apparens*; cui ex parte rei mirabilis respondet quod dicitur *insolitum*. Nam per consuetudinem aliquid in nostram notitiam familiarius venit.

Ad primum ergo dicendum, quod *arduum* quod ponitur in definitione miraculi, non pertinet ad rei magnitudinem secundum se consideratam, sed per comparisonem ad facultatem naturæ. Unde quod in quacumque parva re Deus operatur quod natura operari non potest, hoc arduum reputatur.

Ad secundum dicendum, quod insolitum dicitur miraculum, quia est contra consuetum cursum naturæ, etiam si quotidie iteraretur; sicut transsubstantiatio panis in corpus Christi frequentatur quotidie, nec tamen desinit esse miraculum: magis enim debet dici solitum quod in toto ordine universi communiter accidit quam quod in una sola re contingit.

Ad tertium dicendum, quod circa ea quæ Deus miraculose facit, talis solet adhiberi distinctio, quod quædam dicantur fieri supra naturam, quædam contra naturam, quædam præter naturam. Supra naturam quidem, in quantum in illum effectum quem Deus facit, natura nullo modo potest: quod quidem contingit dupliciter; vel quia ipsa forma inducta a Deo, omnino a natura induci non potest; sicut forma gloriæ, quam inducet Deus corporibus electorum, et sicut etiam incarnatio Verbi: vel quia etsi talem formam possit in aliquam materiam inducere, non tamen

in istam: sicut ad causandum vitam natura potens est; sed quod in hoc mortuo natura vitam causet, hoc facere non potest. Contra naturam esse dicitur, quando in natura remanet contraria dispositio ad effectum quem Deus facit; sicut quando conservavit pueros illesos in camino, remanente virtute [comburendi in igne, et quando aqua Jordanis stetit, remanente gravitate in ea; et simile est quod virgo peperit. Præter naturam autem dicitur Deus facere, quando producit effectum quem natura producere potest, illo tamen modo quo natura producere non potest, vel quia deficiunt instrumenta quibus natura operatur (sicut cum Christus convertit aquam in vinum, Joan. II, quod tamen natura aliquo modo facere potest, dum aqua in nutrimentum vitis assumpta, suo tempore in succum uvæ per digestionem producitur), vel quia est in divino opere major multitudo quam natura facere consuevit, sicut patet de ranis quæ sunt productæ in Ægypto; vel quantum ad tempus, sicut cum statim ad invocationem alicujus sancti aliquis curatur, quem natura non statim, sed successive, et in alio tempore, non in isto curare posset; et sic accidit in miraculo inducto de socru Petri. Unde patet quod omnia hujusmodi, si accipiatur et modus et factum, facultatem naturæ excedunt.

Ad quartum dicendum, quod resurrectio mortuorum futura est præter spem naturæ, licet non sit præter spem gratiæ: de qua duplici spe habetur Rom. IV, 18: *In spem contra spem credidit.*

Ad quintum dicendum, quod cælum et terra et etiam animæ rationales non sunt secundum ordinem naturalem nata creari ab alia causa quam a Deo: et ideo hujusmodi rerum creationes non sunt miracula.

Et similiter dicendum ad sextum de justificatione impii.

Ad septimum dicendum, quod ea quæ fiunt a natura, fiunt etiam a Deo; sed ea quæ Deus miraculose facit, non fiunt a natura; et ideo ratio non procedit. Et præterea, natura operans est causa manifesta nobis. Deus autem est causa occulta; et propter hoc magis miramur opera Dei quam opera naturæ.

Ad octavum dicendum, quod mon-

stra licet fiant contra naturam particularem, non tamen fiunt contra naturam universalem.

Ad nonum dicendum, quod incarnatio Verbi est miraculum miraculorum, ut sancti dicunt, quia est majus omnibus miraculis, et ad istud miraculum omnia alia ordinantur: et propter hoc non solum est inducens ad alia credendum, sed etiam alia miracula inducunt ad hoc quod ipsum credatur. Nihil enim prohibet unum miraculum inducere ad fidem alterius; sicut resuscitatio Lazari inducit ad futuram resurrectionem credendam.

**ART. III. — UTRUM CREATURÆ SPIRITUALES SUA NATURALI VIRTUTE POSSINT MIRACULA FACERE.**

(1 p., quæst. 101, art. 2).

1. Tertio quæritur, utrum creaturæ spirituales sua naturali virtute possint miracula facere. Et videtur quod sic. Quod enim potest virtus inferior, multo magis potest virtus superior. Sed virtus creaturæ spiritualis est supra virtutem naturæ corporalis: unde dicitur Job XLI, vers. 24: *Non est potestas super terram quæ ei possit comparari.* Ergo creatura spiritualis potest facere illos effectus quos natura facit. Quando autem effectus naturalis fit non a causa naturali, sed occulta, est miraculum. Ergo creatura spiritualis potest facere miracula.

2. Præterea, quanto aliquid est magis actu, tanto est magis activum, eo quod unumquodque agit in quantum actu est. Sed formæ quæ sunt creaturæ rationales, sunt magis actuales quam formæ quæ sunt in creatura corporali, eo quod sunt magis immateriales. Ergo sunt magis activæ. Sed formæ quæ sunt in natura corporali, producunt sui similes in natura. Ergo multo magis possunt hoc facere formæ quæ sunt in mente creaturæ spiritualis; et sic poterit creatura rationalis facere effectus naturales præter causas naturales; quod est miraculosum.

3. Præterea, intellectus Angeli est propinquior divino intellectui quam intellectus humanus. Sed in intellectu humano sunt aliquæ formæ activæ, quæ scilicet sunt in intellectu pratico, ut formæ artis. Ergo multo fortius in intellectu Angeli sunt formæ activæ: nam ideas intellectus divini constat esse maxime activas,

4. Sed dices, quod formæ activæ quæ sunt in intellectu Angeli, applicantur ad effectum mediante corporali agente, sicut etiam formæ intellectus humani. — Sed contra, omnis virtus quæ non potest exire in actum nisi mediante instrumento corporali, frustra datur alicui, nisi detur ei organum corporale: frustra enim potentia motiva esset data animali, nisi darentur ei instrumenta motus. Sed Angelo non est naturaliter corpus unitum. Ergo virtus sua non requirit ad sui operis executionem corporeum activum.

5. Præterea, omnis virtus quæ excedit proportionem sui organi, potest habere aliquam actionem præter illud organum: quia enim oculus non adæquat virtutem totius animæ; efficit anima multas operationes non per oculum. Sed corpus non potest esse proportionatum ad totam virtutem Angeli. Ergo potest angelus effectus aliquos facere non mediantibus corporibus; et sic videtur quod virtute naturæ suæ possit miracula facere.

6. Præterea, plus excedit virtus Angeli omnem virtutem corpoream quam corpus cæli excedat elementaria corpora. Sed ex virtute cælestis corporis fiunt aliqui effectus in istis inferioribus absque actionibus qualitatum activarum et passivarum, quæ sunt propriæ virtutes elementorum. Ergo multo fortius ex virtute Angeli possunt aliqui effectus in rebus naturalibus produci, non mediantibus virtutibus corporum naturalium.

7. Præterea, secundum Augustinum (in III de Trin., cap. iv), omnia corpora a Deo per spiritum vitæ rationalem reguntur: et hoc idem dicit Gregorius (in IV Dial., non procul a fine): et sic videtur quod motus cæli et totius naturæ sit ab Angelis, sicut motus humani corporis est ab anima. Sed ab anima imprimuntur formæ in corpus præter virtutes naturales corporis activas: ex sola enim imaginatione aliquis calescit et infrigidatur, et incurrit quandoque febrem vel etiam lepram, ut medici dicunt. Ergo multo fortius ex sola conceptione Angeli moventis cælum, præter actionem causarum naturalium, possunt sequi aliqui effectus in istis inferioribus; et sic potest Angelus facere miraculum.

8. Sed dices, quod hoc accidit ex eo quod anima est forma corporis: non autem Angelus est forma corporalis creaturæ. — Sed contra, quidquid provenit ex anima per ejus operationem, provenit ex ea in quantum est motor, non in quantum est forma: non enim per operationem anima est forma corporis, sed motor. Prædictæ autem impressiones quæ fiunt in corpus ab anima, sequuntur impressionem animæ aliquid imaginantis. Ergo non sunt ab anima in quantum est forma, sed in quantum est motor.

9. Præterea, ex hoc Deus mirabilia facere potest, quia ejus virtus est infinita. Sed in libro de Causis (propos. 16) dicitur, quod virtus intelligentiæ est infinita, præcipue ad inferius: quod etiam probari potest ex hoc quod movet motum cæli, ut ostensum est, qui natus est esse sempiternus: sempiternum enim motum movere non potest nisi virtus infinita, ut probatur in VIII Phys. (comment. 80). Ergo videtur quod Angeli possint miracula facere etiam naturali virtute.

10. Præterea, in lib. de Causis (proposit. 17) dicitur, quod virtus omnis unita plus est infinita quam virtus multiplicata; et ibidem Commentator dicit, quod quanto virtus intelligentiæ magis aggregatur et unitur, magnificatur et vehementior fit et efficit operationes mirabiles. Loquitur autem ibi Commentator de naturali virtute intelligentiæ: nam virtutem gratiæ non cognovit. Ergo Angelus sua virtute naturali mirabilia facere potest.

11. Sed dicendum, quod Angelus potest mirabilia facere non virtute propria, sed virtute naturalibus rebus a Deo indita, applicando hujusmodi res ad effectum quem intendit. — Sed contra, applicatio hujusmodi seminum naturalium, in quibus existunt activæ virtutes naturæ, ad effectum aliquem, esse non potest nisi per motum localem. Sed ejusdem rationis esse videtur quod corpora obediant vel non obediant substantiæ spirituali ad motum localem et alios motus: nam quilibet motus naturalis habet proprium et determinatum motorem. Ergo si possunt Angeli suo imperio applicare hujusmodi semina ad effectum naturæ per motum localem, poterunt etiam per motum alterationis vel generationis formam aliquam in ma-

teria inducere ex solo imperio; quod est mirabilia facere.

12. Præterea, ejusdem virtutis secundum genus est imprimere formam in materia et impedire ne imprimatur: sicut enim virtute corporis forma ignis inducitur in materia, ita virtute alicujus corporis talis formæ inductio impeditur. Sed virtute spiritualis creaturæ impeditur ne ab agente naturali forma in materia imprimatur: dicitur enim esse expertum quod virtute alicujus scripti aliquis in igne positus non fuit combustus: quod planum est non fuisse operationis divinæ, quæ pro meritis, sine aliquibus scriptis, pœnas a sanctis suis repellit: et sic remanet quod fuerit factum dæmonis virtute. Ergo videtur quod pari ratione fieri possit quod spiritualis creatura ex solo imperio formam in materia inducere possit absque corporali agente. Et nihilominus hoc ipsum miraculosum videtur quod homo in igne positus non comburatur, sicut patet in miraculo trium puerorum.

13. Præterea, nobilior est forma quæ est in imaginatione et in sensu, quam forma quæ est in materia corporali, quanto est magis immaterialis. Sed spiritualis creatura in phantasiam et sensum potest imprimere aliquam formam, ut videatur aliquid aliter quam sit: unde dicit Augustinus (in XVIII lib. de Civit. Dei, cap. xviii, parum ante med.): *Nec sane dæmones naturas creant; sed specie tenus quæ ad Deo vero sunt creata, commutant;* et postea subjungit, quod hoc fit per immutationem phantasie. Ergo multo fortius potest imprimere formam in materiam corporalem; et sic idem quod prius.

14. Sed dicendum, quod immutatio phantasie a dæmone non fit per hoc quod novæ formæ imprimantur, sed per compositionem et divisionem formarum præexistentium. — Sed contra, anima est nobilior quam natura corporalis. Si ergo dæmon per suam virtutem potest facere illud quod est propria operatio animæ sensitivæ, scilicet componere et dividere imagines; videtur quod multo fortius possit facere sua virtute operationes naturæ corporeæ; et sic idem quod prius.

15. Præterea, sicut se habet virtus ad virtutem, ita se habet operatio ad operationem. Sed virtus Angeli non depen-

det a virtute creaturæ corporalis. Ergo nec ejus operatio ab operatione creaturæ corporalis; et sic præter naturales causas potest miraculose operari.

16. Præterea, sicut facere aliquid ex nihilo est infinitæ virtutis propter infinitam distantiam entis ad nihil; ita reducere aliquid in actum de potentia, subest virtuti finitæ. Inter virtutes autem finitas maxima est virtus Angeli. Ergo Angelus sua virtute potest educere in actum omnes formas quæ sunt in potentia materiæ, absque actione alicujus causæ naturalis; et sic idem quod prius.

17. Præterea, omne agens non impeditum agit et patitur. Sed Angelus agens in ista corporalia nullo modo patitur ab eis. Ergo non impeditur quin sua actione possit miracula facere præter causas naturales agendo.

Sed contra, ex hoc Deus miracula facit quod natura est ei subjecta. Non est autem subjecta Angelis: non enim Angelis subjecit Deus orbem terræ, ut dicitur ad Hebr. ii. Ergo Angeli sua naturali virtute miracula facere non possunt.

Præterea, Augustinus dicit (in III de Trin., cap. viii, in princ.), quod non est putandum Angelis transgressoribus ad nutum servire corporalium rerum materiam. Serviret autem eis, si ex virtute suæ naturæ creatura spiritualis miracula facere posset. Ergo miracula facere non possunt.

Respondeo dicendum, quod Augustinus in II de Trin. (cap. x, a med.) postquam quæstionem istam pertractaverat diligenter, concludit in fine: *Mihi omnino utile est ut meminerim virium mearum, fratresque meos admoneam ut meminerint suarum; ne ultra quam tutum est humana progrediatur infirmitas; quemadmodum enim hoc faciant Angeli, vel potius quemadmodum Deus hoc faciat per Angelos suos, nec oculorum acie penetrare, nec fiducia rationis enucleare, nec propectu mentis comprehendere valeo; ut tam certus loquar ad omnia quæ requiri de his rebus possunt, quam si essem Angelus aut propheta aut apostolus.* Unde et hac moderatione adhibita, absque assertionem et sententiæ melioris præjudicio, procedendum est, quantum ratio et auctoritas poterit adjuvare. Sciendum est ergo, quod circa hanc quæstionem inveniuntur philosophi dissensisse. Avicenna

namque posuit, quod substantia spiritalis quæ cælos movet, non solum mediante cælesti motu effectus in inferioribus corporibus causat, sed etiam præter omnem corporis actionem; volens quod materia corporalis multo magis obediat conceptioni et imperio prædicto spiritalis substantiæ quam contrariis agentibus in natura, vel cuicumque corpori agenti. Et ex hac causa provenire dicit, quod quandoque inusitata permutationes fiunt aeris, et infirmitatum curationes, quæ nos miracula appellamus. Et ponit exemplum de anima quæ corpus movet; ad cujus imaginationem absque omni alio corporali agente transmittatur corpus et ad calorem et ad frigus, et quandoque ad febrem vel lepram. Hæc autem positio satis convenit principiis ab eo suppositis; ponit enim quod agentia naturalia solummodo disponunt materiam; formæ autem substantiales sunt a substantia spiritali, quam appellat datorem formarum; unde materia ex naturali ordine obedit spiritali substantiæ ad recipiendum ab ea formam; et ideo non est mirum, si etiam præter ordinem corporalium agentium, aliquas formas solo imperio in materiam imprimat. Si enim materia obedit substantiæ separatæ ad receptionem formæ substantialis, non erit inconveniens si obediat ad recipiendum etiam dispositiones ad formam; hoc enim patet esse minoris virtutis. Sed secundum opinionem Aristotelis et sequentium eum, hoc non potest stare; probat enim Aristoteles duplici ratione, quod formæ non imprimuntur in materiam ab aliqua substantia separata, sed reducuntur in actum de potentia materiæ per actionem formæ in materia existentis. Quarum primam ponit in VII Metaph. (com. 25, 27 et 32), quia secundum quod ibi probatur, id quod fit, proprie est compositum, non forma vel materia; compositum enim est quod proprie habet esse. Omne autem agens agit sibi simile; unde oportet quod id quod est faciens res naturales actu existere per generationem, sit compositum, non forma sine materia, hoc est substantia separata. Alia probatio ponitur in VIII Phys.: quia cum idem semper natum sit idem facere; quod autem generatur vel corrumpitur vel alteratur, aut augetur vel diminuitur,

non semper eodem modo se habet; oportet quod illud quod est generans et movens secundum hujusmodi motus, non sit semper eodem modo se habens, sed aliter et aliter. Hoc autem non potest esse substantia separata, quia omnis talis substantia est immobilis; omne enim quod movetur, corpus est, ut in VI Physic. (a comment. 86 usque ad 90) probatur. Unde id quod est immediata causa reducens formam de potentia in actum per generationem et alterationem, est corpus aliter et aliter se habens, secundum quod accedit et recedit per motum localem. Et inde est quod substantia separata suo imperio in corpore causat immediate motum localem, et eo mediante causat alios motus, quibus mobile acquirit aliquam formam. Et hoc rationabiliter accidit. Nam motus localis est primus et perfectissimus motuum, utpote qui non variat rem quantum ad rei intrinsicam, sed solum quantum ad exteriorem locum; et ideo per primum motum suum, scilicet localem, corporalis natura a spiritali movetur. Secundum hoc ergo corporalis creatura obedit imperio spiritalis secundum naturalem ordinem ad motum localem, non autem ad alicujus formæ receptionem; quod quidem intelligendum est de natura spiritali creata cujus virtus et essentia est limitata secundum determinatum genus, non de substantia spiritali increata, cujus virtus est infinita, non limitata ad aliquod genus secundum regulam alicujus generis. Et huic opinioni quantum ad hoc consentit fides; unde Augustinus dicit (in III de Trin., viii et ix), quod Angelis non servit ad nutum materia corporalis. In hoc tamen differt sententia fidei a positione philosophorum; philosophi enim prædicti ponunt substantias separatas movere suo imperio cælestia corpora motu locali; motum autem localem in istis inferioribus non causari immediate a substantia separata, sed ab aliis moventibus naturaliter aut voluntarie aut violenter. Unde et Alexander commentator omnes effectus qui attribuuntur a nobis Angelis vel dæmonibus in istis inferioribus, attribuit impressioni corporum cælestium; quod non videtur sufficienter esse dictum. Nam hujusmodi effectus non fiunt aliquo determinato cur-

su, sicuti ea quæ fiunt per actionem naturalem superiorum vel inferiorum corporum. Et præterea aliquid effectus inveniuntur in quos nullo modo corpora cælestia possent; sicut quod virgæ converterentur statim in serpentes, et multa hujusmodi. Fidei autem sententia est, quod non solum corpora cælestia suo imperio moveant localiter, sed etiam alia corpora, Deo ordinante et permitte. Movent ergo localiter suo imperio corpora in quibus est vis activa naturalis ad aliquem effectum producendum, quæ Augustinus (lib. IX super Gen., cap. XVII), appellat naturæ semina; et sic operatio eorum non erit per modum miraculi, sed per modum artis. In miraculis enim producuntur effectus absque actionibus naturalibus, a causa supernaturali. Producere autem aliquem effectum quem vel natura producere non potest, vel non ita convenienter, mediante actione principiorum naturalium, artis est. Unde Philosophus dicit in II Phys. (com. 22 et 79), quod ars imitatur naturam, et quædam perficit quæ natura facere non potest, in quibusdam etiam naturam juvat; sicut medicus juvat naturam ad sanandum, alterando et digerendo per appositionem eorum quæ ad hoc naturalem virtutem habent. In effectibus autem hujusmodi producendis ars Angeli boni vel mali efficacior est et meliores effectus facit quam ars humana; et hoc propter duo. Primo, quia cum effectus corporales in inferioribus maxime dependeant a cælestibus corporibus, tunc præcipue ars potest sortiri effectum, quando virtus cælestis corporis ad hoc cooperatur. Unde in operibus agriculturæ et medicinæ valet consideratio motus et situs solis et lunæ et aliarum stellarum, quarum virtutes, situs et motus multo certius cognoscunt Angeli naturali cognitione quam homines. Unde horas eligere possunt melius, in quibus virtus cælestis corporis ad effectus intentos magis cooperetur. Et hæc videtur esse ratio quare nigromantici in invocationibus dæmonum situs stellarum observant. Secunda ratio est, quia virtutes activas et passivas in corporibus inferioribus melius noverunt quam homines, et facilius et celerius applicare possunt ad effectum, utpote qui imperio suo corpora

localiter movent; unde etiam medici mirabiliores effectus in sanando faciunt, quia plura de virtutibus rerum naturalium sciunt. Tertia ratio potest esse, quia cum instrumentum agat non solum in virtute sua, sed in virtute moventis (inde etiam corpus cæleste aliquem effectum habet ex virtute substantiæ spiritualis moventis, sicut quod est causa vitæ, ut patet in animalibus ex putrefactione generatis, et calor naturalis, in quantum est instrumentum animæ vegetabilis, agit ad speciem carnis); non est inconveniens ponere quod ipsa corpora naturalia, in quantum sunt mota a spirituali substantia, sortiantur majorem effectum; quod videri potest ex hoc quod Gen. vi, 4, dicitur: *Gigantes erant super terram in diebus illis; postquam enim ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illæque genuerunt, isti sunt potentes a sæculo viri famosi*; et Glossa quædam (ordinaria) ibidem dicit, quod non est incredibile, a quibusdam dæmonibus, qui mulieribus sunt incubi, hujusmodi homines, scilicet gigantes, esse procreatos. Sic ergo patet quod Angeli boni vel mali virtute naturali miracula facere non possunt; sed quosdam mirabiles effectus, in quibus eorum operatio est per modum artis.

Ad primum ergo dicendum, quod licet naturalis potestas Angeli vel dæmonis sit major quam naturalis potestas corporis; non tamen est ad hoc quod immediate formam in materia inducat, sed mediante corpore; unde hoc facit nobilius quam corpus; quia primum movens principalius est in agendo quam secundum.

Ad secundum dicendum, quod formæ rerum naturalium in mente angelica existente sunt magis actuales quam formæ quæ sunt in materia; et propter hoc sunt immediatum principium perfectioris operationis, quæ est intelligere; operationis vero quæ est actio materiam transmutans, non sunt immediatum principium; sed mediante voluntate, et voluntas mediante virtute. et virtus immediate movet motum localem: quo motu mediante, est causa aliorum motuum, et est causa aliqua inductionis formæ in materia.

Ad tertium dicendum, quod formæ etiam quæ sunt in intellectu humano,



non sunt activæ rerum artificialium, nisi mediante voluntate et virtute motiva et organis naturalibus et instrumentis artificialibus.

Ad quartum dicendum, quod virtus cui potest aliquod organum adhiberi, quod sibi respondeat quantum ad omnem operationem, debet habere organum conjunctum, sicut virtus visiva oculum. Nullum autem corpus poterat hoc modo Angelo respondere, quod ejus virtutem adæquaret; et ideo non habuit Angelus corporeum organum naturaliter conjunctum. Unde et philosophi qui posuerunt substantias separatas non habere effectus in istis inferioribus nisi mediante cælo, posuerunt aliquam substantiam spiritualem uniri cælo ut proprio instrumento, quam animam cæli dicebant. Aliam vero non unitam dicebant intelligentiam, a qua movetur anima cæli, sicut desiderans a desiderato.

Ad quintum dicendum, quod Angelus etsi cælum moveat, potest tamen habere actionem in hæc inferiora absque motu cæli movendo alia corpora, et absque omni corpore intelligendo; licet forma in materia absque corporali agente imprimere non possit.

Ad sextum dicendum, quod cælum, cum sit agens corporeum, potest esse immediatum alterans et movens ad formam; non est autem simile de Angelis.

Ad septimum dicendum, quod anima naturali ordine suo imperio movet corpus localiter; nam vis ejus appetitiva est imperans motum, et corpus obedit ad nutum; quod etiam est per virtutes motivas quæ sunt organis affixæ et fluunt ab anima in corpus, quod est ab anima formatum. Aliæ vero alterationes, ut calefactionis, infrigidationis, et similium, sequuntur ab anima mediante motu locali. Patet etiam quod ex ipsa imaginatione sequitur passio per quam aliquo modo variatur motus cordis et spirituum; ex quibus vel retractis ad cor vel diffusis in membra, sequitur aliqua alteratio in corpore; quæ etiam potest esse infirmitatis causa, præcipue si sit materia disposita.

Et per hoc patet solutio ad octavum.

Ad nonum dicendum, quod virtus Angeli dicitur infinita inferius, in quantum non est virtus in materia recepta, et per hoc non limitatur ab in-

feriori recipiente; non tamen est infinita superius, ut supra dicitur; quia a Deo recipitur in Angelo esse finitum; et ideo ejus substantia determinatur ad aliquod genus, et per consequens ejus virtus determinatur ad aliquem modum agendi; quod de Deo dici non potest.

Ad decimum dicendum, quod licet Angelus faciat res mirabiles per modum artis, ut supra dictum est, non tamen facit miracula.

Ad undecimum dicendum, quod licet motus locales inferiorum corporum sint a determinatis motoribus naturalibus, sicut et alii motus; tamen corporalis creatura naturali ordine obedit spiritali ad motum localem, non ad alios motus, ratione supradicta; et præcipue si virtus ejus non est determinata ad aliquod corpus sicut est virtus animæ ad corpus sibi conjunctum.

Ad duodecimum dicendum, quod sicut substantia spiritualis creata non potest suo imperio imprimere formam in materia, ita non potest suo imperio impedire quin imprimatur ab agente naturali; et si hoc aliquando faciat, facit per appositionem alicujus impedimenti naturalis, quamvis sensus humanos lateat; et præcipue cum possit flammam ignis localiter movere, ut combustibili non tantum appropinquet.

Ad decimumtertium dicendum, quod creatura spiritualis separata potest immutare phantasiam naturali virtute, non per imperium inducendo formas in organo phantasie, sed per aliquam commotionem spirituum et humorum; patet enim quod aliqua transmutatione in his facta, phantasmata apparent, ut in phreneticis et dormientibus. Et ad hanc phantasie immutationem etiam quædam res naturales dicuntur efficaciam habere, quibus nigromantici uti dicuntur ad visus illudendos.

Et per hoc patet responsio ad decimumquartum.

Ad decimumquintum dicendum, quod sicut virtus Angeli est supra virtutem corporis cælestis, ita et operatio, ut dictum est; non tamen ad hoc quod immediate formam in materia solo imperio inducat.

Ad decimumsextum dicendum, quod finita virtus potest de potentia in actum aliquid adducere, non tamen quælibet finita, nec quolibet modo; quælibet enim

virtus finita habet determinatum modum agendi.

Ad decimumseptimum dicendum, quod etsi nihil impediatur agens aliquod, non potest id ad quod virtus sua non se extendit; sicut ignis non potest infrigidare, etiam si nihil exterius impediatur. Unde non sequitur, quod si Angeli non possunt imperio suo formam in materia inducere, quod ab extrinseco impediatur; sed quia ad hoc virtus eorum naturalis non se extendit.

**ART. IV. — UTRUM BONI ANGELI ET HOMINES PER ALIQUOD DONUM GRATIÆ MIRACULA FACERE POSSINT.**

1. Quarto quæritur, utrum boni Angeli et homines per aliquod donum gratiæ miracula facere possint. Et videtur quod sic. Ordines enim Angelorum non sunt constituti nisi ad ea quæ Angeli faciunt. Sed ordo aliquis Angelorum institutus est ad miracula faciendum. Dicit enim Gregorius in homil. quadam (homil. xxxiv, in Evang.), quod Virtutes sunt per quas signa et miracula frequentius fiunt. Ergo Angeli per gratiam miracula facere possunt.

2. Præterea, Act. vi, 8, dicitur: *Stephanus plenus gratia et fortitudine, faciebat prodigia et signa magna in populo.* Non autem præmitteretur Dei gratia, nisi actus sequens ex gratia procederet. Ergo per virtutem gratiæ etiam homines miracula facere possunt.

3. Præterea, donum gratiæ non datur nisi ad id quod per habentem gratiam fieri potest. Sed aliquibus datur donum gratiæ gratis datæ ad miracula faciendam; unde dicitur I ad Cor. xii, 9: *Alii datur gratia sanilatum in uno spiritu, alii operatio virtutum.* Ergo sancti per gratiam miracula facere possunt.

4. Sed dicebatur, quod sancti dicuntur miracula facere non agendo, sed impetrando a Deo ut fiant. Sed contra, impetratio orationis fit per ea quæ reddunt orationem Deo acceptam. Hoc autem fit per fidem, caritatem et alias virtutes pertinentes ad gratiam gratum facientem. Non ergo oportet ad signa faciendam dari sanctis aliquod donum gratiæ gratis datæ.

5. Præterea, in II Dial. (cap. xxx, in med.) Gregorius dicit, quod *qui devota mente Deo adhærent, cum rerum necessitas exposcit, exhibere signa modo utroque*

*solent, ut mira quæque aliquando ex prece faciant, aliquando ex potestate.* Quod autem aliquis ex potestate facit, operando facit, non solum impetrando. Ergo Angeli et sancti homines etiam agendo miracula faciunt.

6. Præterea, triplex est rerum cursus secundum Anselmum (in lib. de Peccato originali, cap. xi), naturalis, voluntarius et mirabilis. Sed in cursu rerum naturali Angeli tamquam medii inter Deum et corpora naturalia aliquid agunt, ut dicit Augustinus (in III de Trin., cap. iv, non procul a princ.): *Omnia corpora a Deo reguntur per spiritum vitæ rationalem;* et Gregorius (in IV Dial., cap. v, non procul a fin.) dicit: *Nihil in hoc mundo visibili, nisi per creaturam invisibilem disponi potest.* Similiter etiam cursum rerum voluntarium; nam ipsi Angeli sunt medii inter nos et Deum, illuminationes a Deo acceptas in nos deferentes. Ergo etiam in cursu rerum mirabilium Angeli sunt medii, ita quod eis agentibus miracula fiant.

7. Sed dicendum, quod Angeli sunt medii non sicut agentes virtute propria, sed virtute divina. — Sed contra, quicumque operatur in virtute alterius, aliquo modo agit id quod fit per illam virtutem. Si ergo Angeli in virtute divina operantur ad miracula faciendam, ipsi aliquo modo agunt.

8. Præterea, lex vetus miraculose a Deo est tradita; unde habetur Exod. xix, quod cœperunt audiri tonitrua ac micare fulgura, et nubes densissima operire montem. Sed lex data est per Angelos, sicut habetur Galat. iii. Ergo per Angelos miracula fiunt.

9. Præterea, Augustinus dicit (in I de Doct. christ., circa princ.): *Omnia res quæ habetur et non datur, si in dando deficit, nondum habetur quomodo habenda est.* Sed potestas faciendi miracula est in Deo; et si alteri daret in eo non deficeret. Ergo si non dedit aliis hanc potestatem, videtur quod non habeat eam qualiter habenda est; et ita videtur quod Angelis et hominibus Deus dederit potentiam miracula faciendi.

Sed contra est quod dicitur in Psal. lxxi, 18: *Qui facit miracula magna solus.*

Præterea, sicut dicit Bernardus (in lib. de Dispensatione et præcepto), ille solus potest legem immutare vel dispensare in lege, qui legem condidit; sicut

patet in legibus humanis, quod solus imperator potest legem immutare qui legem condidit. Sed solus Deus legem naturalis cursus instituit. Ergo ipse solus potest miracula facere, præter cursum naturalem agendo.

Respondeo dicendum, quod Angeli supra naturalem potestatem quam habent agendi, possunt aliquid per donum gratiæ, in quantum sunt divinæ virtutis ministri. Et potest dici, quod ad miracula facienda Angeli tripliciter operantur. Uno modo precibus impetrando; qui modus et hominibus et Angelis potest esse communis. Alius modus est secundum quod Angeli materiam disponunt sua naturali virtute ad hoc quod miraculum fiat; sicut dicitur quod in resurrectione colligent pulveres mortuorum, qui divina virtute reducentur ad vitam. Sed hic modus proprius est Angelorum; nam humani spiritus, cum sint corporibus uniti, in exteriora operari non possunt nisi corpore mediante, ad quod sunt quodammodo naturaliter alligati. Tertius modus est quod operentur etiam aliquid coagendo; quem quidem modum Augustinus sub dubio relinquit (in XXII de Civ. Dei, cap. ix, a med.), sic dicens: *Sive enim Deus ipse per se ipsum miro modo, sive per suos ministros etiam faciat, sive etiam per martyrum spiritus, sive per homines adhuc in corpore constitutos, sive omnia ista per Angelos, quibus invisibiliter imperat, operetur (ut quæ per martyres fieri dicuntur, eis orantibus tantum et impetrantibus, non etiam operantibus fiant), sive aliis modis, qui nullo modo comprehendendi a mortalibus possunt; tamen attestantur hæc miracula fidei, in qua carnis in æternum resurrectio prædicatur.* Sed Gregorius (in II Dialog., cap. xxx), hanc quæstionem determinare videtur, dicens, quod sancti homines etiam in carne viventes non solum orando et impetrando, sed etiam potestative, ac per hoc, cooperando miracula faciunt; quod probat et ratione et exemplis. Primo ratione quidem; quia si hominibus data est potestas filios Dei fieri, non est mirum, si ex potestate mira facere possunt. Exemplis autem; quia Petrus Ananiam et Saphiram mentientes, morti increpando tradidit nulla oratione præmissa, ut habetur Act. v. Beatus etiam Benedictus dum ad brachia ejusdam legati rustici oculos de-

flexisset, tanta se celeritate cœperunt illigata brachiis lora dissolvere, ut dissolvi tam concite nulla hominum festinatione potuissent. Unde concludit, quod sancti quandoque faciunt miracula orando, quandoque ex potestate. Qualiter autem hoc esse possit, considerandum est. Constat autem quod Deus solo imperio miracula operatur. Videmus autem quod imperium divinum ad inferiores rationales spiritus, scilicet humanos, mediantibus superioribus, scilicet Angelis, pervenit, ut in legis veteris latrone apparet; et per hunc modum per spiritus angelicos vel humanos, imperium divinum ad corporales creaturas pervenire potest, ut per eas quodammodo naturæ præsentetur divinum præceptum; et sic agant quodammodo spiritus humani vel angelici ut instrumentum divinæ virtutis ad miraculi perfectionem; non quasi aliqua virtute habitualiter in eos manente, vel gratuita vel naturali, in actum miraculi possint (quia sic quancumque vellent, miracula facere possent; quod tamen Gregorius [in II Dial., ubi sup.] non esse verum testatur; et probat per exemplum Pauli, qui stimulum a se removeri petiit, nec impetravit; et per exemplum Benedicti, qui detentus fuit contra suam voluntatem per pluviam sororis precibus impetratam); sed virtus ad cooperandum Deo in miraculis in sanctis intelligi potest ad modum formarum imperfectarum, quæ intentiones vocantur, quæ non permanent nisi per præsentiam agentis principalis, sicut lumen in aere et motus in instrumento; et talis virtus potest intelligi donum gratiæ gratis datæ, quæ est gratia virtutum vel curationum; ut sic hæc gratia quæ datur ad operandum supernaturaliter, sit similis gratiæ prophetiæ, quæ datur ad supernaturaliter cognoscendum, per quam Propheta non potest quancumque vult prophetare, sed solum cum spiritus prophetiæ cor ejus tangit, ut Gregorius probat (in I hom. super Ezech.). Nec est mirum, si per hunc modum spirituali creatura Deus instrumentaliter utitur ad faciendum mirabiles effectus in natura corporali, cum etiam corporali creatura utatur instrumentaliter ad spirituum justificationem, ut in sacramentis patet.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Nam verum est quod solus Deus miracula facit per auctoritatem: verum est etiam quod potestatem miracula faciendi creaturæ communicat secundum capacitatem creaturæ, et divinæ sapientiæ ordinem; ita quod creatura per gratiam miracula ministerio operetur.

**ART. V. — UTRUM ETIAM DÆMONES OPERENTUR AD MIRACULA FACIENDA.**

1. Quinto quæritur, utrum etiam dæmones operentur ad miracula facienda. Et videtur quod sic. Dicitur enim Matth. cap. xxiv: *Surgeat pseudochristi et pseudoprophetae, et dabunt signa magna et prodigia.* Sed hæc non operabuntur nisi per virtutem dæmonum. Ergo dæmones operantur ad miracula facienda.

2. Præterea, subito sanare infirmum, miraculum est; sicut miraculum fuisse dicitur quod Christus socrum Petri sanavit, ut habetur Luc. iv. Hoc autem etiam dæmones possunt facere: nam medicinæ adhibitæ infirmo sanitatem accelerant; possunt autem dæmones agilitate suæ naturæ medicinas efficaces ad sanandum, quas bene cognoscunt, adhibere ad sanandum, et sic, ut videtur, possunt subito sanare. Ergo possunt subito miracula facere.

3. Præterea, facere mutos loqui est miraculum. Majus autem miraculum videtur esse quod canis loquatur vel canet; quod Simon Magus faciebat, ut legitur, virtute dæmonis. Ergo potest facere miraculum.

4. Præterea, Valerius Maximus narrat (lib. I, cap. viii, paulo a princ.) quod Fortunæ simulacrum, quod Romæ erat via Latina non semel, sed bis ita locutum est his verbis: *Rite me matronæ vidistis, riteque dedicastis.* Quod autem lapides loquantur, majus est miraculum quam quod muti loquantur; quod tamen est miraculosum. Ergo videtur quod dæmones miracula facere possunt.

5. Præterea, legitur in historiis (id refert August. X de Civ. Dei, cap. xxvi, a med.), quod quædam virgo vestalis in signum pudicitæ conservatæ, aquam in vase perforato de Tiberi portavit, nec tamen aqua effusa est: quod fieri non potuit nisi per hoc quod retinebatur aqua ne flueret, aliqua non naturali virtute; quod patet esse miraculum in Jordanis divisione et ejus statione. Ergo dæmones possunt facere miracula.

6. Præterea, multo difficilius est hominem transformari in aliquod animal brutum quam aquam transformari in vinum. Sed aquam transformari in vinum, est miraculum, ut patet Joan. ii. Ergo multo fortius hominem transformari in aliquod animal brutum. Sed dæmonis virtute homines transformantur in bruta, sicut Varro narrat (August. id refert XVIII de Civit. cap. xvi, xvii, xviii), socios Diomedis a Troja revertentes in aves fuisse conversos, quæ longo tempore post circa templum Diomedis volabant: narrat etiam quod Cyrces famosissima maga socios Ulyssis mutavit in bestias, et quod Arcades, quodam stagno transito convertebantur in lupos. Ergo dæmones possunt miracula facere.

7. Præterea, adversitates Job dæmone agente procuratæ sunt: quod patet ex hoc quod Dominus dedit ei potestatem in omnia quæ erant Job. Sed hujusmodi adversitates non sine miraculo contigerunt, ut patet in igne de cælo descendente, et de vento donum ad interitio-nem filiorum ejus evertente. Ergo dæmones miracula facere possunt.

8. Præterea, quod Moyses virgam in serpentes mutavit, miraculum fuit. Sed hoc similiter fecerunt magi Pharaonis, virtute dæmonum, ut habetur Exod. vii. Ergo videtur quod dæmones miracula facere possunt.

9. Præterea, operatio miraculorum magis est remota a virtute humana quam a virtute angelica. Sed per malos homines interdum miracula fiunt; unde ex persona reproborum dicitur Matth. cap. vii, 22: *In nomine tuo prophetavimus, et virtutes multas fecimus.* Ergo et per dæmones vera miracula fieri possunt.

10. Sed contra, tempore Antichristi dæmon maximam virtutem habebit ad operandum: quia, ut dicitur Apoc. xx, vers. 3, oportebit eum solvi modico tempore, quod intelligitur tempus Antichristi. Sed tunc non operabitur vera miracula: quod patet per hoc quod dicitur II ad Thess. ii, 8, quod adventus Antichristi erit *in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus.* Ergo dæmones vera miracula facere non possunt.

Respondeo dicendum, quod sicut Angeli boni per gratiam aliquid possunt ultra naturalem virtutem, ita Angeli

mali minus possunt ex divina providentia eos reprimente, quam possint secundum naturalem virtutem: quia, ut Augustinus dicit (III de Trin., cap. ix, a med.), quædam quæ Angeli mali possent facere si permetterentur, ideo facere non possunt quia non permittuntur (unde secundum hoc ligari dicuntur, quod impediuntur ab illis agendis ad quæ eorum naturalis virtus se extendere posset; solvi autem, cum permittuntur agere divino iudicio quæ secundum naturam possunt): quædam vero non possunt etiam si permittantur, ut ibidem dicitur, quia naturæ modus eis a Deo præstitus hoc non permittit. Ad huiusmodi autem quæ sunt supra facultatem naturæ ipsorum, eis a Deo nulla datur potestas: quia, cum operatio miraculosa sit quoddam divinum testimonium indicativum divinæ virtutis et veritatis; si dæmonibus, quod quorum est tota voluntas ad malum, aliqua potestas daretur faciendi miracula. Deus falsitatis eorum testis existeret; quod divinam bonitatem non decet; unde ea tantum interdum opera faciunt quæ miracula hominibus videntur, quando permittuntur a Deo, ad quæ eorum naturalis virtus se potest extendere. Sicut etiam ex supra dictis, art. præc., patet, naturali virtute hos solos effectus producere possunt per modum artis ad quos inveniuntur virtutes aliquæ naturales in corporibus, quæ eis ad motum localem obediunt, ut sic ea possint ad aliquem effectum celeriter applicare. Huiusmodi autem virtutibus veræ transmutationes corporum fieri possunt, sicut secundum naturalem cursum rerum videmus unum ex alio generari. Possunt nihilominus, aliqua mutatione corporali facta quædam quæ non sunt in rerum natura, in imaginatione facere apparere per commotionem organi phantasie, secundum diversitatem spirituum et humorum: ad quod etiam aliqua corpora exteriora efficaciam habent, ut eis aliquo modo adhibitis videatur esse aliquid alterius formæ quam sit, sicut patet in phreneticis et mente captis. Possunt ergo dæmones mirabiliter in nobis operari dupliciter: uno modo per veram corporis transmutationem; alio modo per quamdam illusionem sensuum ex aliqua immutatione imaginationis. Neutra tamen operatio est miraculosa, sed

est per modum artis, ut supra diximus, art. 4; et ideo simpliciter dicitur, quod per dæmones vera miracula fieri non possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod signa et prodigia dicuntur aliqua quæ virtute naturali fieri possunt, hominibus tamen mira; vel etiam per sensuum illusionem, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet dæmonum arte velocius aliquem posse sanari quam per naturam, si sibi relinquatur; quia hoc etiam videmus per artem hominis fieri; non tamen videtur quod possint subito sanare (licet aliquos alios effectus possint facere quasi subito), quia medicinæ corpori humano exhibitæ operantur ad sanitatem quasi instrumenta; natura autem est sicut agens principale; unde debent talia adhiberi quæ possint a natura moveri; et si plura adhiberentur, non conferrent ad sanitatem, sed magis impedirent. Unde etiam illæ infirmitates ad quarum sanitatem naturæ virtus nullo modo potest, operatione dæmonum sanari non possunt. Secus autem est de illis effectibus qui dependet ab exteriori agente sicut a causa principali. Sciendum autem est, quod etiam si subito sanitatem dæmones perficerent, non esset miraculum, ex quo ad id agerent mediante naturali virtute, si id agerent.

Ad tertium dicendum, quod locutio canum, et alia huiusmodi quæ Simon Magus faciebat, potuerunt fieri per illusionem, et non per effectus veritatem. Si tamen per effectus veritatem hoc fieret, nullum sequitur inconveniens; quia non dabat cani dæmon virtutem loquendi sicut datur mutis per miraculum, sed ipsemet per aliquem motum localem sonum formabat, litteratæ et articulatæ vocis similitudinem et modum habentem; per hunc enim modum etiam asina Balaam intelligitur fuisse locuta, Angelo tamen bono operante.

Et similiter dicendum ad quartum de locutione simulacri; hoc enim factum fuit dæmone per motum aeris sonum formante similem humanæ locutioni.

Ad quintum dicendum, quod non est remotum quin sit in commendationem castitatis, quod Deus verus per suos Angelos bonos huiusmodi miraculum per retentionem aquæ fecisset; quia si

qua bona in gentilibus fuerunt, a Deo fuerunt. Si autem per dæmones factum est, nec hoc repugnat prædictis. Nam quiescere et moveri localiter, ab eodem principio secundum genus sunt; quia per quam naturam aliquid movetur ad locum, quiescit in loco. Unde sicut dæmones possunt movere corpora localiter, ita possunt et a motu retinere. Nec tamen est miraculum, sicut quando fit divinitus; quia hoc secundum naturalem virtutem dæmonis contingit ad hujusmodi effectum determinatum.

Ad sextum dicendum, quod illæ transformationes, de quibus Varro loquitur, non fuerunt secundum veritatem, sed secundum apparentiam, per operationem dæmonis, phantastico hominis secundum aliquam corporalem speciem immutato, sicut dicit Augustinus (XVIII, de Civit. Dei, cap. xviii).

Ad septimum dicendum, quod per aliquem motum aeris, dæmones, Deo permittente, possunt aliquas tentationes concitare, cum etiam per ventorum motum naturaliter fieri videamus; et per hunc modum fuerunt adversitates Job, operantibus dæmonibus, procuratæ.

Ad octavum dicendum, quod de operatione magorum Pharaonis duplex opinio in Glossa (ordinaria) tangitur. Una est quod non fuerit vera conversio virgarum in serpentes, sed hoc fuerit secundum apparentiam tantum per aliquam præstigiosam illusionem. Augustinus autem in Glossa ibidem posita dicit, quod fuit conversio vera virgarum in serpentes; quod ex hoc verisimiliter probat, quia Scriptura eodem vocabulo nominat et virgas magorum et virgam Moysi; quam constat vere in serpente esse conversam. Quod autem operatione dæmonum virgæ in serpentes sint conversæ, miraculum non fuit; hoc enim fecerunt dæmones per aliqua semina collecta, quæ habebant vim putrefaciendi virgas, et in serpentes convertendi. Sed quod Moyses fecit, miraculum fuit; quia divina virtute absque omni naturalis virtutis operatione, hoc effectum est.

Ad nonum dicendum, quod homines qui sunt mali vita, quandoque sunt annuntiatores veritatis; et ideo Deus in testimonium veritatis per eos annuntiare miracula facit; quod de dæmonibus dici non potest.

Ad ultimum, quod in contrarium obicitur, dicendum, quod tempore Antichristi diaboli potestas solvenda dicitur, in quantum ei multa facere permittentur quæ modo non permittuntur; unde et operabitur multa ad eorum seductionem qui hoc meruerunt non acquiescendo veritati. Operabitur autem quædam præstigiose, in quibus nec erit verus effectus nec miracula. Operabitur etiam quædam per veram corporum imutationem, in quibus si erunt veri effectus, non tamen vera miracula, quia erunt per causas naturales operata. Quæ etiam mendacia dicuntur quantum ad intentionem facientis, qui per hujusmodi mirabilia opera inducit homines ad credendum mendaciis.

**ART. VI. — UTRUM ANGELI ET DÆMONES HABEANT CORPORA NATURALITER SIBI UNITA.**

(1 p., qu. 51, art. 1.)

1. Sexto quæritur, utrum Angeli et dæmones habeant corpora naturaliter sibi unita. Et videtur quod sic. In quolibet enim animali est corpus naturaliter spiritui unitum. Sed Angeli et dæmones sunt animalia; dicit enim Gregorius in hom. Epiphaniæ (homil. 10 in Evang., circa princ.), quod *Judeis tamquam ratione utentibus rationale animal, id est Angelus, annuntiare debuit*. De dæmonibus vero dicit Augustinus (in III super Genes. ad litt., cap. x, in princ.): *Dæmones aerea sunt animalia, quia corporum aereorum natura vigent*. Ergo Angeli et dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Præterea, Origenes dicit in Periarçon (lib. I, cap. vi, in fine) quod nulla substantia spiritualis sine corpore esse potest, nisi solus Deus. Cum ergo Angeli et dæmones sint substantiæ creatæ, videtur quod habeant corpora naturaliter sibi unita.

3. Præterea, phantasia et irascibilis et concupiscibilis sunt vires organis utentes. Hæc autem sunt in dæmonibus, et eadem ratione in Angelis; dicit enim Dionysius (iv cap. de divinis Nomin.), quod malum dæmonis est *furor irascibilis, concupiscentia amoris, phantasia proterva*. Ergo habent corpora naturaliter sibi unita.

4. Præterea, aut Angeli sunt compositi ex materia et forma, aut non. Si

sunt compositi ex materia et forma, oportet eos esse corpora; cum enim materia in se considerata sit una, quia non diversificatur nisi per formas, oportet quod omnium diversorum materiam habentium intelligantur diversæ formæ in diversis partibus materiæ receptæ; nam secundum idem materia diversas formas recipere non potest. Diversitas autem partium intelligi non potest in materia sine ejus divisione, nec divisio sine dimensione, quia sine quantitate substantia indivisibilis est, ut dicitur in lib. I Phys. (com. 15). Ergo oportet quod omnia habentia materiam habeant dimensionem, et per consequens corpora. Si autem non sunt compositi ex materia et forma, aut sunt formæ per se stantes, aut formæ corporibus unitæ. Si sunt formæ per se stantes, oportet quod non habeant esse ab alio causatum; cum enim forma sit essendi principium in quantum hujusmodi, illud quod est forma tantum, non habet esse causatum, sed solum est aliis causa essendi. Si autem sunt formæ corporibus unitæ, oportet quod habeant corpora naturaliter sibi unita; unio enim formæ et materiæ est naturalis. Relinquitur ergo quod oportet unum istorum trium ponere, scilicet quod Angeli vel sint corpora, vel sint substantiæ increatæ, vel habeant corpora naturaliter unita. Sed prima duo sunt impossibilia. Ergo tertium est ponendum.

5. Præterea, forma, in quantum hujusmodi, est secundum quam aliquid formatur. Id ergo quod est forma tantum, est formans nullo modo formatum; quod est solius Dei, qui est species prima, a qua omnia sunt speciosa, ut dicit Augustinus, VIII de Civitate Dei (in libro LXXXIII QQ., qu. 23, parum a fine). Ergo Angeli non sunt formæ tantum, et ita sunt formæ corporibus unitæ.

6. Præterea, sicut anima non potest operari aliquem effectum in exterioribus corporibus nisi mediantibus corporeis instrumentis; ita nec Angelus nisi corporalibus aliquibus virtutibus, quibus utitur velut instrumentis. Sed anima ad exercendas suas operationes habet corporea organa naturaliter sibi unita. Ergo et Angeli.

7. Præterea, primus motus in corporibus est quo movetur corpus a substantia incorporea. Primus autem mo-

tus est moventis se ipsum, ut habetur in VIII Physic.: quia quod per se est, prius est eo quod per aliud est. Ergo quod immediate movetur a substantia incorporea, movetur sicut motum ex se. Sed hoc non potest esse, nisi substantia incorporea movens sit corpori naturaliter unita. Cum ergo Angeli et dæmones moveant immediate corpora, ut supra art. 2 hujus quæst. dictum est, videtur quod habeant corpora naturaliter sibi unita.

8. Præterea, nobilius habet vitam quod vivit et vivificat, quam quod vivit tantum, sicut perfectius est lux in eo quod lucet et illuminat, quam in eo quod tantum lucet. Sed anima humana vivit, et vivificat corpus naturaliter sibi unitum. Ergo et Angelus non minus nobiliter vivit quam anima.

9. Præterea, omnis motus corporis diversimode moti, est moti moventis se ipsum; quia quod movetur uno motu tantum, non videtur esse movens se ipsum, ut dicitur in VIII Phys. (com. 29). Sed corpus cæleste movetur diversis motibus; unde planetæ ab astrologis quandoque dicuntur recti, quandoque retrogradi, quandoque stationarii. Ergo motus superiorum corporum est mobilium moventium se ipsa; et sic corpora illa sunt composita ex substantia corporali et spirituali. Sed illa spiritualis substantia non est anima humana, nec est Deus. Ergo est Angelus. Angelus ergo habet corpus naturaliter sibi unitum.

10. Præterea, nihil agit ultra suam speciem. Sed corpora cælestia causant vitam in istis inferioribus, ut patet in animalibus ex putrefactione generatis per virtutem cælestium corporum. Cum ergo substantia vivens sit nobilior non vivente, ut dicit Augustinus (in lib. de vera Relig., cap. xxix et lv), videtur quod corpora cælestia habeant vitam et ita habeant substantias spirituales sibi naturaliter unitas; et sic idem quod prius.

11. Præterea, primum mobile est corpus cæleste. Sed Philosophus probat (in VIII Physic., com. 17), quod omnia mota reducuntur ad primum mobile, quod ex se movetur. Ergo cælum est ex se motum. Ergo est compositum ex corpore moto et movente immobili, quod est substantia spiritualis; et sic idem quod prius.

12. Præterea, secundum Dionysium (cap. vii de divin. Nom., a med.), supremum inferioris naturæ semper attingit ad infimum naturæ superioris, divina sapientia res taliter ordinante. Sed supremum in natura corporali est corpus cæleste, cum sit nobilissimum corporum. Ergo attingit ad naturam spiritualem et ei unitur; et sic idem quod prius.

13. Præterea, corpus cæli est nobilius corpore humano, sicut perpetuum corruptibilis. Sed corpus humanum est unitum naturaliter substantiæ spirituali. Ergo multo magis corpus cæleste, cum nobilioris corporis sit nobilior forma; et sic idem quod prius.

14. Præterea, invenimus quædam animalia ex terra formata, sicut homines et bestias; quædam ex aquis, ut pisces et volatilia, ut patet Gen. i. Ergo et quædam erunt aerea, quædam ignea, et cælestia. Hæc autem non sunt alia quam Angeli et dæmones; quia cum illa sint nobiliora corpora, oportet in eis esse nobiliora animalia. Ergo Angeli et dæmones sunt animalia, et ita habent corpora naturaliter unita.

15. Præterea, hoc idem videtur per Platonem, qui in Timæo ponit esse quoddam animal terrena soliditate firmatum, quoddam vero liquoribus accommodatum, quoddam autem aeri vagum, aliud divinitate plenum; quod non potest intelligi nisi Angelus. Ergo Angelus est animal; et sic idem quod prius.

16. Præterea, nihil movetur nisi corpus, ut probatur in VI Physic. (a comment. 86 usque ad 90). Sed Angelus movetur. Ergo vel est corpus, vel habet corpus naturaliter sibi unitum.

17. Præterea, Verbum Dei est nobilius quolibet Angelo. Sed Verbum Dei est corpori unitum. Ergo non est contra dignitatem Angeli, si ponatur corpori naturaliter unitus.

18. Præterea, Porphyrius dicit in prædicabilibus (in cap. de differentia non procul a fin.) quod mortale additum in definitione hominis, separat nos a diis; per quos non possunt nisi Angeli intelligi. Ergo Angeli sunt animalia, et sic habent corpora naturaliter unita.

Sed contra, Damascenus dicit (lib. II Fidei orth., cap. iii), quod *Angelus est substantia intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, incorporea.*

Præterea, in libro de Causis (prop. 7), dicitur, quod intelligentia est substantia quæ non dividitur; et dicit ibi Commentator, quod neque est magnitudo neque super magnitudinem delata. Sed Angelus est intelligentia; quod patet per Dionysium (cap. vii de div. Nom.), qui vocat Angelos divinas mentes et divinos intellectus. Ergo Angelus nec est corpus nec corpori unitus.

Præterea, differentiæ dividentes Angelum ab anima, sunt unibile et non unibile corpori. Si ergo Angelus esset unitus corpori, in nullo ab anima differret; quod est inconveniens.

Præterea, invenitur quædam substantia spiritualis quæ dependet a corpore quantum ad principium et quantum ad finem, sicut anima vegetabilis et sensibilis; quædam autem quæ dependet a corpore quantum ad principium et non quantum ad finem, sicut anima humana. Ergo erit quædam quæ non indiget corpore neque quantum ad principium neque quantum ad finem; et hujusmodi non potest esse alia quam Angelus vel dæmon. Quod autem sit aliqua quæ indigeat corpore quantum ad finem et non quantum ad principium, non est possibile.

Præterea, quædam forma est quæ nec est anima nec spiritus, sicut forma lapidis; quædam etiam est quæ est anima, sed non spiritus, sicut forma bruti; quædam quæ est anima et spiritus, sicut forma hominis. Quædam ergo erit quæ erit spiritus et non anima; et hujusmodi est Angelus; et sic non est corpori unitus naturaliter; quod est de ratione animæ.

Respondeo dicendum, quod circa substantias incorporeas ponendas antiqui diversimode processerunt.

Quidam namque antiqui philosophi dixerunt, nullam substantiam incorpoream esse; sed omnes substantias esse corpora; in quo etiam errore se quandoque fuisse Augustinus confitetur (in libro Confess.). Hæc autem positio est etiam per philosophos improbata. Aristoteles autem (in VIII Phys.) hac via improbavit eam, quod oportet esse aliquam virtutem moventem infinitam; alias motum perpetuum movere non posset. Ostendit iterum quod omnis virtus in magnitudine est virtus finita. Unde relinquitur quod oporteat esse



aliquam virtutem penitus incorpoream, quæ continuitatem motus causet. Iterum hoc probavit alio modo (XII Metaph.), quia actus est prius potentia, et natura et tempore, simpliciter loquendo; quamvis in uno aliquo quod de potentia exit in actum, potentia tempore præcedat: sed quia oportet quod in actum reducatur per aliquod ens actu, oportet quod actus sit simpliciter prior potentia etiam tempore. Unde cum omne corpus sit in potentia, quod ipsius mobilitas ostendit, oportet ante omnia corpora esse substantiam immobilem sempiternam. Tertia autem ratio potest sumi ad hoc ex sententiis Platoniorum; oportet enim ante esse determinatum et particulatum, præexistere aliquid non particulatum; sicut si ignis natura particulariter et quodammodo participative invenitur in ferro, oportet prius inveniri igneam naturam in eo quod est per essentiam ignis; unde, cum esse, et reliquæ perfectiones et formæ inveniantur in corporibus quasi particulariter, per hoc quod sunt in materia receptæ, oportet præexistere aliquam substantiam incorpoream, quæ non particulariter, sed cum quadam universali plenitudine perfectionem essendi in se habeat. Quod autem posuerunt sola corpora esse substantias, ex hoc decepti fuerunt quod imaginationem transcendere intellectu non valentes (quæ solum est corporum) ad substantias incorporeas cognoscendas (quæ solo intellectu capiuntur) pertingere non valuerunt.

Alii vero fuerunt substantiam incorpoream ponentes; sed eam dixerunt esse corpori unitam, nec aliquam substantiam incorpoream inveniri quæ non sit corporis forma. Unde ponebant ipsum Deum esse animam mundi, sicut de Varrone dicit Augustinus in VII de Civ. Dei (lib. IV, cap. xxxi, parum ante med.) quod Deus est anima, motu et ratione mundum gubernans. Unde dicebat, quod totus mundus est Deus propter animam et non propter corpus, sicut et homo dicitur propter animam sapiens, et non propter corpus. Et propter hoc gentiles toti mundo et omnibus partibus ejus divinitatis cultum exhibebant. Sed hæc etiam positio per ipsos philosophos est improbata multipliciter. Primo quidem, quia virtus unita alicui corpori ut forma, habet determinatam actionem, ex eo

quod tali corpori unitur; unde, cum oporteat esse aliquod agens universale influentiam habens per omnia corpora, eo quod primum movens non potest esse corpus, ut supra ostensum est, relinquitur quod oportet esse aliquod incorporeum, quod nulli corpori est unitum; unde Anaxagoras posuit intellectum immixtum, ut imperet, sicut dicitur in VIII Physic. (com. 37); imperium enim est alicujus præ eminentis his quibus imperat, et eis non subditi nec ad ea obligati. Secundo, quia si quælibet substantia incorporea est corpori unita ut forma, oportet primum quod movetur, movere se ipsum ad modum animalis, quasi compositum ex substantia corporali et spirituali. Movens autem se ipsum, movet se per voluntatem, in quantum aliquid appetit; appetitus enim est movens motum; appetibile autem est movens non motum. Oportet ergo supra substantiam corpoream conjunctam corpori, esse aliquid aliud superius quod moveat eam, sicut appetibile movet appetitum; et hoc oportet esse intellectuale bonum; quia hoc est appetibile, quia est simpliciter bonum; sensibile autem appetibile appetitur, quia est hoc et nunc bonum. Intellectuale autem bonum oportet esse incorporeum; quia nisi esset absque materia, non intelligeretur; et ex hoc ipso oportet ipsum esse intelligens; substantia enim quælibet est intelligens ex hoc quod est a materia immunis. Oportet ergo supra substantiam conjunctam corpori, esse aliam substantiam superiorem incorpoream vel intellectualem corpori non unitam. Et hæc est probatio Aristotelis in XI Metaph.: non enim potest dici, quod movens se ipsum, nihil desideret extra se; quia nunquam moveretur; motus enim est ad acquirendum aliquid extrinsecum aliquo modo. Tertio, quia cum movens se ipsum possit moveri et non moveri, ut dicitur in VIII Phys. (com. 29), si aliquid motum ex se continue movetur, oportet quod stabiliatur in movendo ab aliquo exteriori, quod est omnino immobile. Cælum autem, cujus animam dicebant Deum, videmus continue moveri; unde oportet supra illam substantiam quæ est anima mundi, si qua est, esse aliam superiorem substantiam, quæ nulli corpori est conjuncta, quæ est per se ipsam subsistens.

Illi autem qui posuerunt omnem substantiam corpori unitam, ex hoc videntur fuisse decepti quod materiam credebant causam subsistentiæ et individuationis in omnibus entibus, sicut est in rebus corporalibus; unde substantias incorporeas non credebant posse subsistere nisi in corpore, sicut etiam per modum objectionis tangitur in comment. lib. de Causis.

His opinionibus abjectis, Plato et Aristoteles posuerunt aliquas substantias esse incorporeas; et earum quasdam esse corpori conjunctas, quasdam vero nulli corpori conjunctas. Plato namque posuit duas substantias separatas, scilicet Deum patrem totius universitatis in supremo gradu; et postmodum mentem ipsius, quam vocabat paternum intellectum, in qua erant rerum omnium rationes vel idæ, ut Macrobius narrat (lib I super somnium Scipionis, non procul a princ.). substantias autem incorporeas corporibus unitas ponebat multiplices; quasdam quidem conjunctas cælestibus corporibus, quas Platonicus deos appellabant; quasdam autem conjunctas corporibus aereis, quas dicebant esse dæmones. Unde Augustinus in VIII de Civ. Dei (cap. xvi, parum a princ.), introducit hanc definitionem dæmonum ab Apulejo datam: *Dæmones sunt animalia mente rationalia, animo passiva, corpore aerea, tempore æterna.* Et omnibus prædictis substantiis incorporeis ratione suæ sempiternitatis gentiles Platonicus dicebant cultum divinitatis exhibendum. Ponebant etiam ulterius substantias incorporeas gróssioribus terræ corporibus unitas, terrenis scilicet et aqueis, quæ sunt animæ hominum et aliorum animalium. Aristoteles autem in duobus cum Platone concordat, et in duobus differt. Concordat quidem in ponendo supremam substantiam nec corpoream nec corpori unitam; et iterum in ponendo cælestia corpora esse animata. Differt autem in hoc quod ponebat plures substantias incorporeas corpori non unitas, scilicet secundum numerum cælestium motuum; et iterum in hoc quod non ponit esse aliqua animalia aerea; quod rationabilius posuit. Quod patet ex tribus. Primo quidem, quia corpus mixtum nobilius est corpore elementari, et maxime quantum ad formam; quia elementa mixto-

rum corporum materia sunt. Unde oportet quod substantiæ incorporeæ, quæ sunt nobilissimæ formæ, corporibus mixtis uniantur, et non puris elementis. Nullum autem corpus mixtum esse potest, in quo terra et aqua non magis abundant secundum materiæ quantitatem, cum etiam superiora elementa magis habeant de virtute activa, utpote magis formalia. Si autem hæc in quantitate excederent, non servaretur aliqua proportio devota mixtionis, quia superiora omnino vincerent inferiora. Et ideo non potest esse quod substantiæ incorporeæ uniantur ut formæ corporibus aereis, sed corporibus mixtis, in quibus materialiter superabundet terra et aqua. Secundo, quia corpus homogeneum et uniforme oportet quod habeat eandem formam in toto et in partibus. Totum autem aeris corpus videmus esse unius naturæ; unde oportet, si substantiæ aliquæ spirituales aliquibus partibus aeris sunt unitæ, quod etiam toti aeri uniantur; et sic totus aer erit animal, quod irrationabiliter dici videtur; quamvis et hoc quidam antiqui ponerent, ut dicitur in I de Anima (com. 20), qui dicebant aerem totum esse plenum diis. Tertio, quia si substantia spiritualis non habet in se aliam potentiam quam intellectum et voluntatem, frustra corpori unitur, cum hæc operationes absque corpore compleantur; omnis enim forma corporis corporaliter aliquam actionem efficit. Si autem habent alias potentias (quod videntur Platonicus sensitisse de dæmonibus, dicentes eos esse animo passivos; cum tamen passio non sit nisi in parte animæ sensitiva, ut probatur in VII Phys., com. 20), oportet quod tales substantiæ corporibus organicis uniantur, ut actiones talium potentiarum per determinata organa exequantur. Tale autem non potest esse corpus aereum, eo quod non est figurabile. Unde patet quod substantiæ spirituales non possunt aereis corporibus naturaliter esse unitæ. Utrum autem aliquæ substantiæ incorporeæ sint cælestibus corporibus unitæ, ut formæ, Augustinus sub dubio relinquit (in II sup. Gen. ad litt., c. ult.). Hieronymus autem asserere videtur (super illud Eccle. i: *Lustrans universa per circuitum spiritus*), et etiam Orig. (lib. I Periarch., c. vii). Quod tamen a pluribus modernorum

reprobatur videtur, propter hoc quod cum numerus beatorum ex solis hominibus et Angelis secundum Scripturam divinam constituatur, non possent illæ substantiæ spirituales nec inter hominum animas computari, nec inter Angelos, qui sunt incorporei. Sed tamen (Augustinus in Enchir., cap. LVIII) hoc etiam sub dubio relinquit, sic dicens: *Nec illud quidem certum habetur, utrum ad eandem societatem, scilicet Angelorum, pertineat sol, luna et cuncta sidera; quamvis nonnullis lucida esse corpora non cum sensu vel intelligentia, videantur. Sed in hoc certissime a doctrina tam Platonis quam Aristotelis, doctrina fidei discordat, quod ponimus multas substantias penitus corporibus non unitas, plures quam aliquis eorum ponat.* Quæ quidem positio etiam rationabilior videtur propter tria. Primo quidem, quia sicut corpora superiora digniora sunt inferioribus, ita substantiæ incorporeæ corporibus sunt etiam digniores: corpora autem superiora in tantum inferiora excedunt, quod terra habet comparisonem ad cælum sicut punctum ad spheram, ut astrologi probant. Unde et substantiæ incorporeæ (sicut Dionysius dicit, cap. XIV cælest. Hier.) omnem multitudinem materialium specierum transcendunt; quod significatur Daniel. VII, 10, cum dicitur: *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei.* Quod quidem affluentia divinae bonitatis concordat, ut scilicet ea quæ nobiliora sunt illa copiosius in esse producat. Et cum superiora ab inferioribus non dependant, nec ad ea limitentur eorum virtutes, non oportet illa solum in superioribus ponere quæ per inferiores effectus manifestantur. Secundo autem, quia rerum naturalium ordine, inter naturas distantes multi gradus medii inveniuntur; sicut inter animalia et plantas inveniuntur quædam animalia imperfecta, quæ et cum plantis communicant quantum ad fixationem, et cum animalibus quantum ad sensum. Cum ergo substantia suprema, quæ Deus est, a corporum natura maxime distet, rationabile videtur quod multi gradus naturarum inter utraque inveniuntur, et non solum illæ substantiæ quæ sunt principia motuum. Tertio, quia cum Deus non solum universalem providentiam de rebus corporalibus habeat, sed

etiam ad res singulas ejus providentia se extendat, in quibus interdum, ut dictum est, præter ordinem causarum universalium operatur; non solum oportet ponere substantias incorporeas Deo deservientes in universalibus causis naturæ, quæ sunt motus corporum cælestium, sed etiam in aliis quæ Deus particulariter in singulis operatur, et præcipue quantum ad homines, quorum mentes cælestibus motibus non subjiciuntur. Sic ergo, fidei veritatem sequendo, dicimus, Angelos et dæmones non habere corpora naturaliter unita, sed omnino incorporeos, sicut dicit Dionysius.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus in pluribus locis suorum librorum, quantum ad corpora Angelorum et dæmonum, absque assertionem utitur Platonicorum sententia. Unde et XXI de Civit. Dei (cap. X) utramque opinionem prosequitur de pœna dæmonum tractans, et eorum scilicet qui dicebant dæmones aerea corpora habere, et eorum qui dicebant eos esse penitus incorporeos. Gregorius vero Angelum animal appellat, large sumpto animalis vocabulo pro quolibet vivente.

Ad secundum dicendum, quod Origenes in pluribus Platonicorum opinionem sectatur; unde hujus opinionis fuisse videtur quod omnes substantiæ creatæ incorporeæ sint corporibus unitæ; quamvis etiam hoc non asserat, sed sub dubitatione proponat, aliam etiam opinionem tangens.

Ad tertium dicendum, quod Dionysius absque dubio Angelos et dæmones incorporeos esse voluit. Utitur autem metaphorice nomine furoris et concupiscentiæ pro voluntate inordinata, et nomine phantasiæ pro intellectu errante in eligendo, secundum quod malus omnis est ignorans, ut Philosophus dicit in III Ethic. (cap. I, a med.), et Proverb. XIV, dicitur: *Erant qui operantur malum.*

Ad quartum dicendum, quod si Angeli ponantur ex materia et forma compositi, non propter hoc oportet quod sint corporei ex ratione prædicta, nisi ponatur quod sit eadem materia Angelorum et corporum. Posset autem dici, quod esset alia materia corporum divisa, non quidem dimensionis divisione, sed per ordinem ad alterius generis formam; nam potentia actui proportionatur. Ma-

gis tamen credimus, quod non sint Angeli ex materia et forma compositi, sed sint formæ tantum per se stantes. Nec oportet quod propter hoc non sint creati; forma enim est principium essendi ut quo aliquid est, cum tamen et esse formæ et esse materiæ in composito sit ab uno agente. Si ergo sit aliqua substantia creata quæ sit forma tantum, potest habere principium essendi efficiens, non formale.

Ad quintum dicendum, quod, secundum Philosophum (in II Phys.), etiam in causis formalibus prius et posterius invenitur; unde nihil prohibet unam formam per alterius formæ participationem formari; et sic ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quæ esse participant et non sunt suum esse.

Ad sextum dicendum, quod virtus Angeli, secundum naturæ ordinem, est superior, et per consequens universalior quam virtus animæ humanæ: unde non poterat habere corporeum organum sibi sufficienter respondens ad actiones quibus in exteriora corpora agit; et ideo non debuit aliquibus corporeis organis alligari, sicut anima per unionem ligatur.

Ad septimum dicendum, quod movens se ipsum est primum inter mota, ratione moventis immobilis; unde si movens immobile moveat sive corpus sibi naturaliter unitum, sive non, eadem prioritatis ratio manet.

Ad octavum dicendum, quod anima unita corpori vivificat corpus non solum effective, sed formaliter: sic autem corpus vivificare minus est quam per se vivere tantum, simpliciter loquendo. Nam anima hoc modo corpus vivificare potest, in quantum habet esse infimum, quod sibi et corpori potest esse commune in composito ex utroque. Esse autem Angeli cum sit altius, non potest hoc modo communicari corpori; unde vivit tantum, et non vivificat formaliter.

Ad nonum dicendum, quod retrogradatio quæ videtur in planetis, et statio et directio non provenit ex difformitate motus unius et ejusdem mobilis, sed ex diversis motibus diversorum mobilium, vel ponendo eccentricos et epicyclos secundum Ptolemæum, vel ponendo diversitatem motuum secundum diversitates polorum, sicut alii posuerunt. Et

tamen si etiam difformiter moverentur cælestia corpora, per hoc non magis ostenderetur quod moverentur a motore voluntario conjuncto quam quod a separato.

Ad decimum dicendum, quod corpora cælestia etiamsi non sint animata, moventur a substantia vivente separata, cujus virtute agunt, sicut instrumentum virtute principalis agentis; et ex hoc causant in inferioribus vitam.

Ad undecimum dicendum, quod Philosophus demonstrationes suas ad duas conclusiones sub disjunctione terminat, scilicet quod mobilia vel reducuntur statim ad movens immobile, vel ad movens se ipsum, cujus una pars est movens immobile; quamvis ipse magis secundam partem præeligere videatur. Si quis tamen primam partem eligat, nullum inconveniens ex suis demonstrationibus sequetur.

Ad duodecimum dicendum, quod id quod est supremum in corporibus, attingit ad infimum spiritualis naturæ per aliquam participationem proprietatum ejus sicut per hoc quod est incorruptibile, non autem per hoc quod ei uniatur.

Ad decimumtertium dicendum, quod corpus humanum quantum ad materiam ignobilius est cælesti corpore; sed corpus humanum formam habet nobiliorum, si corpora cælestia sunt inanimata. Nobiliorum tamen dico secundum se non tamen secundum quod corpus format. Perfectiori enim modo forma cæli perficit materiam, cui præbet esse incorruptibile, quam anima rationalis corpus. Hoc autem ideo est, quia substantia spiritualis quæ movet cælum, est altioris dignitatis quam ut corpori uniatur.

Ad decimumquartum dicendum, quod quod aerea corpora esse non possunt rationibus prædictis.

Et per hoc patet responsio ad decimumquintum quod procedit de opinione Platonis.

Ad decimumsextum dicendum, quod Angelus non movetur commensurando se spatio, sicut corpora moventur; sed æquivoce motus dicitur de motu Angelorum et de motu corporum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod Verbum Dei non unitur corpori ut forma: quia sic fieret una natura ex Verbo et carne; quod est hæreticum.

Ad decimumoctavum dicendum, quod Porphyrius in hoc opinionem Platonis sequitur, quod deos nominat dæmones; quos ponebant animalia, et etiam corpora cælestia.

**ART. VII. — UTRUM ANGELI  
VEL DÆMONES POSSINT CORPUS ASSUMERE.**

(I p. quæst. 51, art. 2).

1. Septimo quæritur, utrum Angeli vel dæmones possint corpus assumere. Et videtur quod non. Corpus enim substantiæ incorporeæ unitum esse non potest, nisi vel quantum ad esse, vel quantum ad motum. Sed Angeli non possunt habere unita sibi corpora quantum ad esse, quia sic essent eis naturaliter unita; quod est contra prædicta, art. 6. Ergo relinquitur quod non possint corporibus uniri, nisi in quantum movent ea. Sed hoc non sufficit ad rationem assumptionis: quia sic Angelus et dæmon assumeret omne corpus quod movet, quod patet esse falsum; movit enim Angelus linguam asinæ Balaam, nec tamen dicitur eam assumpsisse. Ergo non potest dici, quod Angelus vel dæmon corpus assumat.

2. Præterea, si Angeli vel dæmones corpora assumant, hoc non est propter eorum necessitatem, sed vel propter nos instruendos quantum ad bonos, vel decipiendos quantum ad malos. Sed ad utrumque sufficit sola imaginaria visio. Ergo non videtur quod corpora assumant.

3. Præterea, Deus in veteri Testamento patribus apparuit, sicut et Angeli apparuisse leguntur, ut Augustinus probat (in III de Trinit., cap. XI et XII). Sed non est dicendum quod Deus corpus assumpserit, nisi per mysterium Incarnationis. Ergo nec Angeli apparentes corpora assumunt.

4. Præterea, sicut uniri corpori naturaliter convenit animæ, ita non esse unitum naturaliter convenit Angelo. Sed anima non potest a corpore separari cum vult. Ergo nec Angelus potest corpus assumere.

5. Præterea, nulla substantia finita potest simul in plures operationes. Angelus est quædam substantia finita. Non potest ergo simul et nobis ministrare et corpus assumere.

6. Præterea, inter assumens et assumptum debet esse aliqua proportio. Sed

inter Angelum et corpus non est aliqua proportio; cum sint omnino generum diversorum, et per consequens incompossibilia. Ergo Angelus non potest assumere corpus.

7. Præterea, si Angelus assumit corpus; aut corpus cæleste, aut aliquod de natura quatuor elementorum. Non quidem corpus cæleste, cum corpus cæli dividi non possit, nec a loco suo divelli: similiter nec corpus igneum, quia sic consumeret alia corpora quibus adhæreret; nec aereum, quia aer non est figurabilis; nec aqueum, aqua enim figuram non retinet; similiter autem nec terrenum, cum subito dispareant, ut patet de Angelo Tobia. Ergo nullo modo corpus assumunt.

8. Præterea, omnis assumptio ad aliquam unionem terminatur. Sed ex Angelo et corpore non potest fieri unum aliquo illorum trium modorum unitatis quos ponit Philosophus in I Physic. (com. 16); non enim possunt fieri unum continuatione, neque indivisibilitate, neque ratione. Ergo Angelus non potest corpus assumere.

9. Præterea, si Angeli corpus assumunt, aut corpora ab eis assumpta habent veras species quæ videntur aut non. Si quidem habent veras species, cum ergo quandoque videantur in specie hominis, corpus ab eis assumptum erit verum corpus humanum, quod est impossibile; nisi dicatur quod Angelus assumit hominem, quod videtur inconveniens. Si autem non sunt veræ species, hoc etiam inconveniens videtur; non enim decet aliqua fictio Angelos veritatis. Nullo ergo modo Angelus corpus assumit.

10. Præterea, sicut supra habitum est, art. 3, 4 et 5 hujus quæst., Angeli et dæmones virtute suæ naturæ non possunt facere in istis corporibus effectus aliquos, nisi mediantibus virtutibus naturalibus. Sed virtutes naturales non insunt rebus corporalibus ad formandum speciem humani corporis, nisi per determinatum modum generationis, et nisi ex determinato semine: qualiter constat quod Angeli corpus non assumunt; et eadem ratio est de aliis formis corporum in quibus Angeli aliquando apparent. Ergo non potest esse hoc per hoc quod Angeli assumant corpora.

11. Præterea, oportet quod movens aliquid influat corpori moto. Non potest autem influere, nisi aliquo modo contingat. Cum ergo non possit esse contactus Angelorum ad corpora, videtur quod non possint movere, et per consequens nec assumere.

12. Sed dicendum quod Angeli imperio solo movent corpus motu locali. — Sed contra, movens et motum oportet esse simul, ut probatur in VII Physic. (com. 10 usque ad 13). Sed ex hoc quod Angelus aliquid imperat voluntate sua, non est simul cum corpore quod per ipsum moveri dicitur. Ergo solo imperio movere non potest.

13. Præterea, motus corporalis non obedit Angelis ad nutum quantum ad sui formationem, sicut supra habitum est, art. 3, 4 et 5 hujus quæst. Figura autem, quædam forma est. Ergo non potest solo imperio Angeli corpus aliquid figurari ut habeat effigiem hominis aut alicujus hujusmodi, in quo Angelus appareat.

14. Præterea, super illud Ps. x: *Dominus in templo sancto suo*, dicit Glossa (interlinearis), quod etsi dæmones exteriori simulacris præsideant, intus tamen esse non possunt; et eadem ratione nec in aliis corporibus. Sed si corpora assumunt, oportet eos in corporibus assumptis esse. Ergo non est dicendum, quod corpora assumant.

15. Præterea, si assumunt aliquod corpus; aut toti corpori uniuntur, aut alicui parti ejus. Si solum alicui parti, non poterunt totum corpus movere, nisi unam partem moveant altera mediante; quod non videtur posse contingere, nisi corpus assumptum habeat partes organicas determinatas ad motum; quod est solum corporum animatorum. Si autem toti corpori uniuntur immediate, oportet quod sit in qualibet parte corporis assumpti Angelus; et constat quod totus, cum sit impartibilis. Ergo erit in pluribus locis simul; quod est solius Dei. Non ergo Angelus potest corpus assumere.

Sed contra est quod legitur de Angelis apparentibus Abrahamæ, ut habetur in Genes. xviii, qui in corporibus assumptis apparuerunt; et similiter de Angelo qui Tobiaë apparuit.

Respondeo dicendum, quod quidam eorum qui sacræ Scripturæ credunt in

qua apparitiones Angelorum leguntur, dixerunt, quod Angeli nunquam corpora assumunt, sicut patet de Rabbi Moyse, qui hanc opinionem ponit; unde dicit, quod omnia quæcumque in sacra Scriptura leguntur de apparitione Angelorum, contingunt in visione prophetiæ, secundum scilicet imaginariam visionem, quandoque quidem in vigilando, quandoque vero in dormiendo. Et hæc positio veritatem Scripturæ non salvat. Ex ipso enim modo loquendi quo Scriptura utitur, datur intelligi quid significetur ut res gesta, et quid per modum prophetiæ visionis. Cum enim aliqua apparitio per modum visionis debeat intelligi, ponuntur aliqua verba ad visionem pertinentia; sicut quod dicitur Ezech. cap. viii, vers. 3: *Elevavit me spiritus inter caelum et terram, et adduxit me in Jerusalem in visionibus Domini*. Unde patet quod illa quæ fieri simpliciter narrantur simpliciter etiam intelligi debent esse gesta. Sic autem legitur de pluribus apparitionibus in veteri Testamento. Unde simpliciter concedendum est quod Angeli quandoque corpus assumunt, formando corpus sensibile, exteriori sive corporali visioni subjectum; sicut et quandoque aliquas species in imaginatione formando apparent secundum imaginariam visionem. Hoc autem conveniens est propter tres rationes. Primo quidem et principaliter, quia omnes illæ apparitiones veteris Testamenti ad illam apparitionem ordinantur in qua Filius Dei visibilis mundo apparuit, ut Augustinus dicit (in III de Trin., cap. xi et xii). Unde cum Filius Dei verum corpus assumpserit, et non phantasticum ut Manichæi fabulantur, conveniens fuit ut etiam vera corpora assumendo, Angeli hominibus apparent. Secunda ratio potest sumi ex verbis Dionysii in epistola quam scribit ad Titum; dicit enim, quod ideo in divina Scriptura res divinæ nobis sub sensibilibus traduntur, inter alias rationes, ut totus homo, quantum possibile est, ex participatione divinorum perficiatur non solum intellectu capiendo intelligibilem veritatem, sed etiam in natura sensibili per sensibiles formas, quæ sunt velut quædam imagines divinorum. Unde similiter cum Angeli hominibus appareant ad eos perficiendos, conveniens est ut non solum intellectum illuminent

per intellectualem visionem; sed quod etiam imaginationi provideant et exteriori sensui per imaginariam visionem, corporum scilicet assumptorum. Unde et hæc triplex visio assignatur ab Augustino (XI super Genes. ad litt., c. vii et xxiv). Tertia ratio potest esse, quia etsi Angeli natura sint nobis superiores, per gratiam tamen adipiscimur eorum æqualitatem et societatem; sicut habetur Matth. xxii, 30: *Erunt sicut Angeli in cælo*. Et ideo, ut suam familiaritatem et affinitatem ad nos ostendant, nobis suo modo per corporum assumptionem conformantur; ut quod nostrum est accipientes, nostrum intellectum in illud assurgere faciant quod proprium est ipsorum; sicut et Filius Dei dum ad nos descendit, ad sua nos elevavit. Dæmones autem quando in Angelos lucis se transfigurant, quod boni Angeli ad nostrum profectum faciunt, ipsi ad deceptionem facere moluntur.

Ad primum ergo dicendum, quod non omne corpus quod movet, Angelus assumit. Assumere enim dicitur quasi ad assumere. Assumit ergo Angelus corpus non ut suæ naturæ uniat, sicut homo assumit cibum; neque ut uniat suæ personæ, sicut Filius Dei assumpsit humanam naturam; sed ad suam representationem, illo modo quo intelligibilia per sensibilia representari possunt. Tunc ergo Angelus corpus assumere dicitur quando corpus aliquod hoc modo format quod ad representationem suam est aptum; sicut patet per Dionysium in fine cælestis Hierar. (cap. v a med.), ubi ostendit quod per corporales formas, Angelorum proprietates intelliguntur.

Ad secundum dicendum, quod non solum imaginaria visio est utilis ad nostram instructionem, sed etiam corporalis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod sicut dicit Augustinus (in III de Trinit., c. xi et xii), omnes Dei apparitiones quæ in veteri Testamento leguntur, factæ sunt ministerio Angelorum, qui aliquas species vel imaginarias vel corporeas formant, per quas animum hominis videntis in Deum reducerent; sicut et sensibilibus figuris possibile est hominem in Deum reduci. Corpora ergo apparentia, in apparitionibus prædictis Angeli assumpserunt; sed in eis Deus apparuisse

dicitur quia ipse Deus erat finis in quem, per representationem hujusmodi corporum, Angeli mentem hominis elevare intendebant. Et ideo in illis apparitionibus Scriptura quandoque commemorat Deum apparuisse, quandoque Angelum.

Ad quartum dicendum, quod nulla res habet potestatem supra suum esse; omnis enim rei virtus ab essentia ejus fluit, vel essentiam præsupponit. Et quia anima per suum esse unitur corpori ut forma, non est in potestate ejus ut ab unione corporis se absolvat; et similiter non est in potestate Angeli quod se uniat corpori secundum esse ut formam; sed potest corpus assumere modo prædicto, cui unitur ut motor, et ut figuratum figuræ.

Ad quintum dicendum, quod istæ duæ operationes, assumere corpus et ministrare, sunt ad invicem ordinatæ; et ideo nihil prohibet quin ea Angelus simul exequatur.

Ad sextum dicendum, quod si proportio secundum commensurationem accipiatur, non potest esse Angeli ad corpus proportio; cum eorum magnitudines non sint unius generis, nec rationis ejusdem: nihil tamen prohibet quin sit aliqua habitudo Angeli ad corpus, ut motoris ad motum et figurati ad figuram; quæ proportio potest dici.

Ad septimum dicendum, quod ex quolibet elemento potest Angelus corpus assumere, vel etiam ex pluribus elementis commixtis. Magis tamen competit quod ex aere corpus assumat, qui potest inspissari faciliter, et sic figuram recipere et retinere et per alicujus lucidi corporis oppositionem diversimode colorari, sicut in nubibus patet; ut quantum ad præsens non sit differentia inter purum aerem et vaporem seu fumum, qui in aeris naturam tendunt.

Ad octavum dicendum, quod illa divisione dividitur unum simpliciter. Sic autem Angelus corpori non unitur, sed secundum quid, sicut motor mobili et ut figuratum figuræ, sicut supra dictum est.

Ad nonum dicendum, quod corpora illa quæ Angeli assument, habent quidem veras formas quantum ad id quod sensus percipere potest, quæ sunt sensibilia per se, sicut color et figura; non autem quantum ad naturam speciei,

quæ est sensibile per accidens. Nec propter hoc oportet quod sit ibi aliqua fictio, quia formas humanas non obijciunt oculis Angeli ut homines esse credantur, sed ut per humanas proprietates, Angelorum virtutes cognoscantur; sicut nec etiam metaphoricæ locutiones sunt falsæ, in quibus ex aliorum similitudinibus res aliæ significatur.

Ad decimum dicendum, quod licet virtutes naturales corporum non sufficiant ad inducendum veram speciem humani corporis nisi per debitum modum generationis; sufficiunt tamen ad inducendum similitudinem humanorum corporum quantum ad colorem et figuram et ad hujusmodi accidentia exteriora, et præcipue cum ad plura horum sufficere videatur motus localis aliquorum corporum, per quem et vapores condensantur, et rarefiunt. et nubes diversimode figurantur.

Ad undecimum dicendum, quod Angelus movens corpus assumptum influit ei motum, et tangit non tactu corporali sed spirituali, per suam virtutem.

Ad duodecimum dicendum, quod imperium Angeli requirit executionem virtutis; unde oportet quod sit quidam tactus spiritualis ad corpus quod movet.

Ad decimumtertium dicendum, quod figura est quædam forma quæ per abscissionem materiæ et condensationem vel rarefactionem, vel ductionem aut aliquem motum hujusmodi potest fieri in materia. Unde non est eadem ratio de hac forma et aliis.

Ad decimumquartum dicendum, quod esse in aliquo corpore potest intelligi dupliciter: uno modo ut sit infra terminos quantitatis; et sic nihil prohibet diabolus in aliquo corpore esse: alio modo ut sit intra rei essentiam ut dans esse rei et operans in re, quod est solius Dei proprium, quamvis Deus non sit pars essentiæ alicujus rei. Potest autem et secundum Glossam intelligi dæmon in simulacro non esse sicut idolatræ putabant, ut scilicet ex simulacro et spiritu habitante fieret unum.

Ad decimumquintum dicendum, quod Angelus est totus in toto corpore assumpto et in qualibet parte ejus, eadem ratione qua et anima: licet enim non sit forma corporis assumpti ut anima, est tamen motor. Movens autem et mo-

tum oportet esse simul. Et tamen non sequitur ut sit in pluribus locis simul, comparatur enim totum corpus assumptum ad Angelum sicut unus locus.

**ART. VIII. — UTRUM ANGELUS VEL DÆMON PER CORPUS ASSUMPTUM POSSIT OPERATIONES VIVENTIS CORPORA EXERCERE.**  
(1 p., quæst. 51, art. 3; et quodl. 3, art. 5).

1. Octavo quæritur, utrum Angelus vel dæmon per corpus assumptum possit operationes viventis corporis exercere. Et videtur quod non. Cuicumque enim competit habere virtutem ad aliquod opus, competit ei habere ea sine quibus illud opus haberi non potest; alias talis virtus frustra ei adesset. Sed hujusmodi opera viventium corporum sine corporeis organis exerceri non possunt. Cum ergo Angelus non habeat corporea organa naturaliter sibi unita, videtur quod non possit prædicta opera exercere.

2. Præterea, anima est nobilior quam natura. Sed Angelus non potest opus naturæ facere nisi mediante virtute naturali. Ergo multo minus potest facere opera animæ per corpus assumptum quod anima caret.

3. Præterea, inter omnes operationes animæ quæ per organa complentur, actus sensuum sunt propinquiores intellectuali operationi, quæ est propria Angeli. Sed Angelus per corpus assumptum non potest sentire vel imaginari. Ergo multo minus potest opera alia animæ facere.

4. Præterea, locutio non fit sine voce. Vox autem est sonus ab ore animalis prolatus. Cum ergo Angelus utens corpore assumpto non sit animal, videtur quod loqui non possit per corpus assumptum, et multo minus alia facere: nam locutio propinquissima sibi videtur, cum sit intellectus signum.

5. Præterea, ultima operatio animæ vegetabilis in uno et eodem individuo est generatio: prius enim nutritur et augetur animal quam generet. Sed non potest dici quod Angelus, vel corpus assumptum ab ipso, nutriatur vel motu augmenti moveatur. Ergo non potest esse quod corpus assumptum generet.

6. Sed dicendum, quod Angelus vel dæmon per corpus assumptum generare potest, non quidem semine ex corpore assumpto deciso, sed semine hominis in



muliere transfuso; sicut et adhibendo alia propria semina quosdam veros effectus naturales causat. — Sed contra: semen animalis præcipue ad generationem operatur per calorem naturalem. Si autem dæmon semen portaret per aliquam magnam distantiam, impossibile videtur quin calor naturalis evaporaret. Ergo non posset fieri generatio hominis per modum prædictum.

7. Præterea, secundum hoc, ex tali semine homo non generaretur nisi secundum virtutem humani seminis. Ergo illi qui dicuntur a dæmonibus generari, non essent majoris staturæ et robustiores aliis qui communiter per semen humanum generantur; cum tamen dicatur Genes. vi, 4 (aliis verbis), quod cum *ingressi essent filii Dei ad filias hominum illæque genuerunt, nati sunt gigantes, potentes a sæculo, viri famosi.*

8. Præterea, comestio ad nutrimentum ordinatur. Si ergo Angeli in corporibus assumptis non nutriuntur; videtur quod nec etiam comedant.

9. Præterea, ad ostendendum veritatem corporis humani resurgentis, Christus post resurrectionem comedere voluit. Si autem Angeli vel dæmones in corporibus assumptis comedere possent, non esset comestio efficax argumentum resurrectionis, quod patet esse falsum. Non ergo Angeli vel dæmones per corpus assumptum comedere possunt.

1. Sed contra est, quod dicitur Gen. cap. xviii, 9, de Angelis qui apparuerunt Abraham: *Cum comedissent, dixerunt ad eum: Ubi est Sara uxor tua? Ergo et comedunt et loquuntur Angeli in corporibus assumptis.*

2. Præterea, Genes. vi, super illud: *Videntes filii Dei, etc.*, dicit Glossa Hieron.:

*Verbum Hebraicum אלהים utriusque numeri est: Deum enim et Deos significat. Ideo Aquila filios Deorum dicere ausus est Deos, Sanctos vel Angelos intelligens. Ergo videtur quod Angeli generent.*

3. Præterea, sicut per artem hominis nihil fit frustra, ita nec per artem Angeli. Frustra autem assumerent corpora disposita ad modum organici corporis, nisi illis organis uterentur. Ergo videtur quod exercent in corporibus assumptis opera organis convenientia, sicut quod videant per oculos, et audiant per aures. et sic de aliis.

Respondeo dicendum, quod actio aliqua ex duobus naturalem speciem accipere videtur: scilicet ex agente et termino. Calefactio enim ab infrigidatione differt, quia una earum ex calore procedit et ad calorem terminatur; alia vero a frigore et ad frigus. Proprie tamen actio, sicut et motus, a termino speciem habet; a principio autem habet proprie quod sit naturalis. Motus enim et actiones naturales dicuntur quæ sunt a principio intrinseco. Considerandum est ergo, quod in operationibus animæ, quædam sunt quæ non sunt solum ab anima sicut a principio, sed etiam terminantur ad animam et ad corpus animatum; et hujusmodi actiones Angelis in corporibus assumptis attribui non possunt neque secundum similitudinem speciei neque secundum naturalitatem actionis sicut sentire, augeri, nutrire et similia. Sensus enim est secundum motum a rebus ad animam; similiter nutrimentum et augmentum est per hoc quod aliquid generatur et additur corpori viventi. Quædam vero actiones sunt animæ quæ quidem sunt ab anima sicut a principio, terminantur tamen ad aliquem exteriorem effectum; et si quidem talis effectus per solam corporis divisionem vel motum localem produci possit, talis actio attribuetur Angelo per corpus assumptum quantum ad similitudinem speciei in effectu, non tamen erit vere naturalis actio, sed similitudo talis actionis; sicut patet in locutione, quæ formatur per motum organorum et aeris, et comestione, quæ perficitur per divisionem cibi et trajectionem in partes interiores. Unde locutio quæ attribuitur Angelis in corporibus assumptis, non est vere naturalis locutio, sed quædam similitudinaria per similitudinem effectus; et similiter dicendum est de comestione. Unde et Tobie xii, 18, dicit Angelus: *Cum essem vobiscum... videbar quidem vobiscum manducare et bibere; sed ego cibo invisibili et potu utor.* Si autem talis effectus requirat transmutationem secundum formam, tunc non poterit fieri per Angelum; nisi forte mediante naturali actu, sicut patet de generatione.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi operationes non naturaliter Angelus exercet, et ideo non oportet quod habeat naturaliter organa unita.

Ad secundum dicendum, quod veras operationes animæ Angelus non facit, sed similitudinarias, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod jam dictum est, in corp., quare sensus non potest Angelis in corporibus assumptis attribui.

Ad quartum dicendum, quod vera locutio attribui non potest Angelo in corpore assumpto, sed solum similitudinaria, ut dictum est, ubi supra.

Ad quintum dicendum, quod Angelis bonis generare nunquam attribuitur; sed de dæmonibus est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod dæmones etiam nullo modo generare possunt in corporibus assumptis, propter rationes in obijciendo inductas. Quibusdam vero videtur quod generare possunt, non quidem per semen a corpore assumpto decisum, vel per virtutem suæ naturæ, sed per semen hominis adhibitum ad generationem, per hoc quod unus et idem dæmon sit ad virum succubus, et semen ab eo receptum in mulierem transfundit, ad quam fit incubus. Et hoc satis rationabiliter sustineri potest, cum etiam alias res naturales causent, propria semina adhibendo, ut Augustinus dicit (in III de Trin., cap. VIII et IX).

Ad sextum dicendum, quod circa evaporationem seminis potest dæmon remedium adhibere, tum per velocitatem motus, tum adhibendo aliqua fomenta, per quæ calor naturalis conservetur in semine.

Ad septimum dicendum, quod procul dubio generatio prædicto modo facta, virtute humani seminis fit. Unde homo sic genitus, non esset filius dæmonis, sed viri cujus fuit semen. Et tamen possibile est quod per talem modum homines fortiores generentur et majores; quia dæmones volentes in suis effectibus mirabiles videri, observando determinatum situm stellarum, et viri et mulieris dispositionem, possunt ad hoc cooperari. Et præcipue si semina, quibus utuntur sicut instrumentis, per talem usum aliquod augmentum virtutis consequantur.

Ad octavum dicendum, quod comestio attribuitur Angelis in corporibus assumptis, non quantum ad finem, qui est nutritio, sed simpliciter quantum ad comestionis actum; et similiter etiam

Christo post resurrectionem cujus, corpori non erat tunc aliquid addibile. In hoc tamen differt, quod comestio Christi fuit vere naturalis comestio, utpote ejus existens qui animam vegetabilem habebat; et sic potuit esse argumentum veritatis naturæ. In utraque tamen comestione cibus non est conversus in carnem et sanguinem, sed resolutus in materiam præjacentem.

Et per hoc patet responsio ad nonum.

Ad primum vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod comestio et locutio qualiter Angelis sit attribuenda, dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod per filios Dei intelligit quidem filios Seth, qui erant Dei filii per gratiam, et Angelorum per imitationem. Filii autem hominum dicebantur filii Cain, qui a Deo recesserant, carnaliter viventes.

Ad tertium dicendum, quod instrumenta sensuum assumunt Angeli, non ad utendum, sed ad signandum. Unde etsi per ea non sentiant, non tamen frustra assumunt.

#### ART. IX. — UTRUM OPERATIO MIRACULI SIT ATTRIBUENDA FIDEI.

1. Nono quæritur, utrum operatio miraculi sit attribuenda fidei. Et videtur quod non. Gratia enim gratis datæ a virtutibus differunt, eo quod virtutes sanctis omnibus sunt communes, gratia vero gratis datæ diversis distribuuntur, secundum illud I ad Corinth. XII, 4: *Divisiones gratiarum sunt*. Sed facere miracula est gratia gratis datæ; unde in eodem capitulo dicitur: *Alii operatio virtutum*, etc. Ergo facere miracula non est attribuendum fidei.

2. Sed dicendum, quod attribuitur fidei tanquam merenti, gratia gratis datæ tanquam exequenti. — Sed contra est quod dicit Glossa (ordin. super illud Matth. VII: *Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus?* etc.): *Prophetare, virtutes facere, dæmones ejicere, interdum non est meriti illius qui operatur; sed invocatio nominis Christi*. Ergo videtur quod non sit fidei attribuendum.

3. Præterea, caritas est principium et radix merendi, sine qua fides informis mereri non potest. Si ergo fidei propter meritum attribuitur operatio miraculorum, magis est attribuenda caritati.

4. Præterea, cum sancti orando mira-

cula faciant, illi virtuti præcipue debet miraculorum operatio attribui quæ facit ut oratio exaudiatur. Hoc autem facit caritas; unde dicitur Matth. xviii, 19: *Si duo ex vobis consenserint super terram de omni re, quamcumque petierint, fiet illis a Patre meo*; et in Ps. xxxvi, 4, dicitur: *Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui*; caritas enim est quæ facit homines delectari in Deo per amorem Dei, et consentire hominibus per amorem proximi. Ergo caritati debet attribui miraculorum operatio.

5. Præterea, dicitur Joan. ix, 31: *Scimus quia peccatores Deus non audit*. Caritas autem est quæ sola peccata removet: quia, ut dicitur Prov. x, 12, *universa delicta operit caritas*. Ergo caritati et non fidei debet attribui miraculorum operatio.

6. Præterea, sancti homines non solum orando impetrant miracula fieri, sed etiam miracula faciunt ex potestate, ut Gregorius dicit (in II Dialog., cap. xxx). Hoc autem est in quantum homo Deo unitur, ut sic divina virtus homini coassistat: quam quidem unionem caritas facit: quia *quis adhæret Deo, scilicet per caritatem, unus spiritus est*, ut dicitur I Cor. vi, 17. Ergo caritati debet attribui miracula facere.

7. Præterea, caritati præcipue opponitur invidia; nam caritas congaudet bonis, de quibus invidia tristatur. Sed immutatio in malum per fascinationem attribuitur invidiæ, ut dicitur in Glossa Gal. iii (ordinaria super illud: *Quis fascinavit?*). Ergo et miraculorum operatio est attribuenda caritati.

8. Præterea, intellectus non est principium operationis nisi mediante voluntate. Fides autem est in intellectu, caritas autem in voluntate. Ergo nec fides operatur nisi per caritatem; unde dicitur Galat. v, 6: *Fides quæ per dilectionem operatur*. Sicut ergo operatio actuum virtutis magis attribuitur caritati quam fidei, ita et operatio miraculorum.

9. Præterea, omnia alia miracula ad incarnationem Christi ordinantur, quæ est miraculum miraculorum. Sed incarnatio Christi attribuitur caritati; unde dicitur Joan. iii, 16: *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret*. Ergo et alia miracula sunt caritati attribuenda, et non fidei.

10. Præterea, quod Sara anus et sterilis de vetulo concepit filium, miraculosum fuit. Hoc autem attribuitur spei, ut dicitur Rom. iv, 18: *Qui contra spem in spem credidit*. Ergo operari miracula attribuendum est spei, non fidei.

11. Præterea, miraculum est aliquod arduum et insolitum, ut Augustinus dicit (tract. viii in Joan., et III de Trin., cap. v). Arduum autem est objectum spei. Ergo spei debet attribui operatio miraculorum.

12. Præterea, miraculum est manifestativum divinæ potentiæ. Sed sicut bonitati, quæ appropriatur Spiritui sancto, respondet caritas, et veritati, quæ appropriatur Filio, respondet fides; ita potestati, quæ appropriatur Patri, respondet spes. Ergo facere miracula est attribuendum spei, et non fidei.

13. Præterea, Augustinus dicit (in libro LXXXIII QQ., quæst. 79), quod mali homines interdum faciunt miracula per publican justitiam. Ergo operatio miraculorum est attribuenda justitiæ, et non fidei.

14. Præterea, Act. vi, 8, dicitur, quod *Stephanus plenus gratia et fortitudine faciebat prodigia et signa in populo*. Ergo videtur quod sit attribuendum fortitudini.

15. Præterea, Matth. xvii, 20, dicit Dominus discipulis, qui dæmonia cum sanare non poterant: *Hoc genus dæmoniorum non ejicitur nisi oratione et jejuniis*. Sed ejicere dæmonia inter miracula computatur: jejunium autem est actus virtutis abstinentiæ. Ergo ad abstinentiam pertinet miracula facere.

16. Præterea, Bernardus dicit, quod cum muliere semper esse et feminam non cognoscere, majus est quam mortuum suscitare. Hoc autem facit castitas. Ergo castitatis est miracula facere, et non fidei.

17. Præterea, illud quod est in derogationem fidei, non est fidei attribuendum. Sed miracula sunt in derogationem fidei: quia infideles imputabant ea magicæ arti. Ergo fidei non debet attribui facere miracula.

18. Præterea, fides Petri et Andreæ commendatur a Gregorio (homil. v in Evang.), de hoc quod nullis miraculis visis crediderunt. Ergo operatio miraculorum derogat fidei; et sic idem quod prius.

19. Præterea, posita causa, ponitur effectus. Si ergo fides est causa faciendi miracula, omnes qui fidem habent miracula facerent; quod patet esse falsum. Non ergo fidei est facere miracula.

Sed contra est quod dicitur Marci ult., vers. 17: *Signa autem eos qui crediderint, hæc sequentur: in nomine meo dæmonia ejicient, etc.*

Præterea, Matth. xvii, 19, Dominus dicit: *Si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti huic: Transi hinc, et transibit; et nihil impossibile erit vobis.*

Præterea, si unum oppositum est causa oppositi, et reliquum oppositum est causa reliqui. Sed incredulitas est causa impediens miraculorum operationem: unde dicitur Marc. vi, 5, de Christo: *Non poterat ibi, hoc est in patria sua, facere miracula, nisi paucos infirmos impositis manibus curavit: et mirabatur propter incredulitatem illorum: et Matthæi xvii, 18, dicitur, Dominus respondisse discipulis quærentibus: Quare non potuimus ejicere dæmonium? Propter incredulitatem, inquit, vestram. Ergo et fides est causa faciendi miracula.*

Respondeo dicendum, quod homines sancti miracula faciunt dupliciter, secundum Gregorium in II Dialog. (c. xxx), scilicet oratione impetrando ut miracula divinitus fiant, et per potestatem. Utrôque autem modo fides idoneum reddit hominem ad miracula facienda, ipsa enim meretur proprie ut oratio exaudiatur de miraculis faciendis. Quod hac ratione videri potest. Sicut enim in rebus naturalibus videmus quod a causa universali omnes particulares causæ sumunt efficaciam agendi; tamen effectus determinatus et proprius attribuitur causæ particulari, sicut patet de virtutibus activis inferiorum corporum respectu virtutis cælestis corporis, et de ordinibus inferioribus; qui etsi sequantur motum primi orbis, habent tamen singuli proprios motus: ita etiam est de virtutibus quibus meremur. Nam omnes habent efficaciam merendi a caritate, quæ nos unit Deo a quo meremur, et voluntatem perficit per quam meremur; singulæ tamen virtutes merentur singularia quædam præmia eis proportionaliter respondentia; sicut humilitas meretur exaltationem, et paupertas regnum. Unde quandoque caritate cessante, per actum

aliarum virtutum etsi aliquis nihil mereatur ex condigno, ex quadam tamen divina liberalitate aliqua congrua beneficia retribuit pro hujusmodi actibus, saltem in hoc mundo: unde dicitur, quod per ea quæ sunt ex genere bona, extra caritatem facta, merentur aliqui ex congruo interdum bonorum temporalium multiplicationem. Per hunc autem modum fides meretur miraculorum operationem: licet radix merendi sit ex caritate. Cujus ratio potest triplex assignari. Primo quidem, quia miracula sunt quædam argumenta fidei, dum per ea facta quæ naturam excedunt, illorum veritas comprobatur quæ naturalem transcendunt rationem: unde Marc. ult., vers. 20, dicitur: *Illi profecti prædicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.* Secunda ratio est, quia fides potissime divinæ potentiæ innititur, quam accipit ut rationem vel medium ad assentiendum his quæ supra naturam esse videntur: et ideo divina potentia in operatione miraculorum præcipue fidei coassistit. Tertia ratio est, quia miracula præter naturales causas fiunt; fides autem est quæ non ex rationibus naturalibus et sensibilibus argumenta assumit, sed ex rebus divinis. Unde sicut paupertas temporalium rerum meretur divitias spirituales, et humilitas meretur cælestem dignitatem; ita fides quasi contemnendo ea quæ naturaliter fiunt, quodammodo miraculorum operationem meretur, quæ præter naturalem virtutem fit. Similiter autem et per fidem homo maxime disponitur ut ex potestate miracula faciat. Quod etiam ex tribus rationibus patet. Primo quidem, quia sicut supra dictum est, art. 4 hujus quæst., sancti ex potestate miracula dicuntur facere, non quasi miraculorum principales auctores, sed sicut divina instrumenta, imperium divinum, cui natura obedit in miraculis, quodammodo ipsis rebus naturalibus præsentantes. Quod autem divinum verbum in nobis habitat, est per fidem, quæ est quædam participatio in nobis divinæ veritatis; unde per ipsam fidem homo disponitur ad miracula facienda. Secundo, quia sancti, qui ex potestate miracula faciunt, operantur in virtute Dei agentis in natura. Actio enim Dei ad totam naturam comparatur, sicut actio animæ ad cor-

pus; corpus autem ab anima transmutatur præter ordinem principiorum naturalium præcipue per aliquam imaginationem fixam, ex qua corpus calefacit per concupiscentiam vel iram, aut etiam immutatur ad febrem vel lepram. Illud ergo facit hominem dispositum ad miracula facienda quod dat ejus apprehensioni quamdam fixationem et firmitatem. Hoc autem facit fides firma: unde firmitas fidei præcipue operatur ad miracula facienda. Quod patet ex hoc quod dicitur Matth. xxi, 21: *Si habueritis fidem et non hæsitaveritis, non solum de ficulnea facietis, sed et si monti huic dixeritis: Tolle, et jacta te in mare, fiet; et Jacob. i, 6: Postulet autem in fide, nihil hæsitans.* Tertio, quia cum miracula ex potestate per modum cujusdam imperii fiant, illud præcipue facit idoneum ad miracula facienda ex potestate quod reddit aptum ad imperandum. Hoc autem est per quamdam separationem et abstractionem ab illis quibus debet imperare. Unde et Anaxagoras dicit quod intellectus erat immixtus, ad hoc quod imperet. Fides autem animum abstrahit a rebus naturalibus et sensibilibus, et eum in rebus intelligibilibus fundat. Unde per fidem redditur homo aptus ad hoc quod per potestatem miracula faciat. Et inde est etiam quod illæ virtutes ad facienda miracula præcipue cooperantur, quæ animum hominis a rebus maxime corporalibus abstrahunt; sicut continentia et abstinencia quæ retrahunt ab electionibus quibus homo sensibilibus rebus immergitur. Aliæ vero virtutes quæ ad disponenda temporalia ordinant, non ita ad facienda miracula disponunt.

Ad primum ergo dicendum, quod facere miracula attribuitur gratiæ gratis datæ, sicut principio proximo fidei, aut sicut disponenti ad hujusmodi gratiam consequendam.

Ad secundum dicendum, quod licet interdum aliquis peccator miracula faciat, non est hoc ex merito ejus, ex merito dico condigno; sed est ex quadam congruitate, in quantum fidem constanter confitetur, in cujus protestationem Deus miracula facit.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod caritas est major virtus fidei, largitur ipsi fidei efficaciam merendi; fides tamen magis congruit ad particulariter

merendum miraculorum operationes: fides enim est perfectio intellectus, cujus operatio consistit in hoc quod res intellectæ aliquo modo sunt in ipso; caritas autem est perfectio voluntatis, cujus operatio consistit in hoc quod voluntas in ipsam rem tendit. Unde per caritatem homo in Deo ponitur, et cum eo unum efficitur: per fidem autem ipsa divina ponuntur in nobis: unde dicitur Hebr. xi, 1, quod est *substantia rerum sperandarum.* Et præterea, miracula fiunt ad confirmationem fidei, non autem ad confirmationem caritatis.

Ad quartum dicendum, quod caritas meretur, ut dictum est, petitionum exauditionem, sicut universale principium merendi; sed specialiter exaudiri in miraculis faciendis meretur fides, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod sicut Glossa (Augustinus in tract. xlii in Jo., a med.) ibidem dicit, verbum illud est cæci, qui nondum erat totaliter sapientia illuminatus; unde sententiam falsam continet. Nam interdum Deus peccatores audit ex sua liberalitate, licet non ex eorum merito. Et sic oratio eorum impetrat, licet non sit meritoria; sicut et aliquando justis oratio meretur sed non impetrat: nam impetratio pertinet ad id quod petitur, et innititur soli gratiæ; meritum autem pertinet ad fidem quem quis meretur, et innititur justitiæ.

Ad sextum dicendum, quod caritas unit Deo sicut hominem in Deum trahens: per fidem vero divina ad nos trahuntur, ut dictum est prius.

Ad septimum dicendum, quod invidia in fascinatione effectum habere non posset, nisi imaginatio fixa ad hoc cooperaretur.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa probat quod fides per caritatem meretur; et hoc supra concessum est. Et præterea, objectio tenet in illis quæ propria virtute homo facit, in quibus intellectus voluntatem dirigit, quæ potentiam imperat exequenti. In his autem in quibus virtus divina est exequens, sola fides, quæ divinæ potentiam innititur, sufficit ad operandum.

Ad nonum dicendum, quod objectio illa procedit de operatione miraculi secundum quod est a Deo; qui ad omnia quæ in creaturis operatur, ex amore

movetur. Nam divinus amor non permisit eum sine germine esse, ut dicit Dionysius (cap. iv de div. Nom.). Nos autem loquimur de operatione miraculi secundum quod est ab homine. Unde ratio non est ad propositum.

Ad decimum dicendum, quod spei non proprie attribuitur miracula facere; spes enim ordinatur ad aliquid consequendum, unde est solum de æternis. Fides autem est de æternis et temporalibus; unde potest se extendere ad facienda. Et propter hoc in auctoritate inducta principaliter fit mentio de spe quam de fide, cum dicitur, quod *in spem credidit*.

Ad decimumprimum dicendum, quod objectum spei est arduum consequendum, non autem arduum faciendum.

Ad decimumsecundum dicendum, quod spei respondet divina potentia secundum sublimitatem suæ majestatis, in cujus consecutionem spes tendit; sed ipsi potentiæ, secundum quod est mirabilium effectiva, præcipue innititur fides.

Ad decimumtertium dicendum, quod publica justitia est ex fide, per quam tota Ecclesia justificatur, secundum illud Rom. III, 22: *Justitia autem Dei per fidem Jesu Christi*.

Ad decimumquartum dicendum, quod fortitudo in passionibus tolerandis, et constantia confessionis erat in martyribus propter fidei firmitatem.

Ad decimumquintum dicendum, quod etiam abstinencia ad miracula facienda cooperatur, non tamen ita principaliter sicut fides.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet feminam non cognoscere et semper cum femina commorari, sit difficile, non tamen est miraculum, proprie miraculo sumpto; cum ex virtute creata dependeat, scilicet libero arbitrio.

Ad decimumseptimum dicendum, quod abusus miraculorum in his qui miraculis detrahebant non aufert eorum efficaciam ad fidem confirmandam quantum ad illos qui erant bene dispositi.

Ad decimumoctavum dicendum, quod fides Petri et Andreæ commendatur propter promptitudinem credendi, quæ tanto major fuit, quanto minoribus adminiculis indiguit ad credendum: inter quæ adminicula per se sunt miracula.

Ad decimumnonum dicendum, quod

fides non est sufficiens causa ad miracula facienda, sed dispositio quædam. Fiunt autem miracula secundum ordinem divinæ providentiæ, quæ hominibus congrua remedia pro variis causis diversimode dispensat.

**ART. X.** — UTRUM DÆMONES COGANTUR ALIQUIBUS SENSIBILIBUS ET CORPORALIBUS REBUS, FACTIS AUT VERBIS, AD MIRACULA FACIENDA.

1. Decimo quæritur, utrum dæmones cogantur aliquibus sensibilibus et corporalibus rebus, factis aut verbis, ad miracula facienda, quæ per magicas artes fieri videntur. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus (X de Civ. Dei, cap. ix circa finem) introducens verba Porphyrii, quod quidam in Chaldæa tactus invidia, adjuratas spirituales potentias precibus alligavit, ne ab alio postulata concederent. Et in 21 ejusdem lib. dicit: *Non potuit primum nisi dæmonibus dicentibus disci quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, quo invitetur nomine, quo cogatur*. Ergo dæmones a magis coguntur ad magica facienda.

2. Præterea, quicumque facit aliquid contra suam voluntatem, aliquo modo cogitur. Sed dæmones aliquando faciunt aliquid contra suam voluntatem per magos adjurati. Est enim voluntas dæmonis semper ad inducendum homines in peccatum, et tamen aliquis magica arte ad turpem amorem incitatus, eadem arte a violentia incitationis solvitur. Ergo dæmones coguntur a magis.

3. Præterea, de Salomone legitur, quod quosdam exorcismos fecit quibus dæmones cogeantur ut ex obsessis corporibus recederent. Ergo per adjurationes dæmones cogi possunt.

4. Præterea, si dæmones advocati a mago veniunt, aut hoc est quia alliciuntur, aut quia coguntur. Sed non semper advocati alliciuntur. Advocantur enim per quædam quæ dæmones odiunt, sicut per virginitatem imprecantis, cum tamen ipsi ad incestos concubitus homines deducere non morentur. Ergo videtur quod aliquando cogantur.

5. Præterea, studium dæmonum est ut homines a Deo avertant. Sed ipsi advocati per aliqua quæ reverentiam Dei sonant, sicut per invocationem divinæ majestatis, adveniunt. Ergo non propria voluntate hoc faciunt, sed coacti.

6. Præterea, si alliciantur aliquibus sensibilibus, non alliciuntur eis sicut animalia cibus, sed sicut spiritus signis, quæcumque delectationi congruunt, per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum, ut Augustinus dicit (XXI de Civit. Dei, cap. VI, a med.). Sed signis allici non videntur; ejus enim allici signis est cujus est signis uti, quod quidem est solum habentis sensum: nam signum est quod præter speciem quam ingerit sensibus facit aliquid aliud in agnitionem venire. Ergo dæmones nullo modo alliciuntur, sed magis coguntur.

7. Præterea, Matth. XVII, 14, dixit quidam ad Jesum: *Domine, misereve filio meo, quia lunaticus est et mala patitur.* In Marco autem, cap. IX, 16, dicitur: *Attuli filium meum ad te habentem spiritum mutum.* Dicit autem Glossa (ordinaria) super verbo prædicto Matth.: *Hunc Marcus surdum et mutum dicit quem Matthæus nominat lunaticum, non quod luna dæmonibus serviat, sed dæmon lune cursum observans homines corrumpit.* Videtur ergo quod per observationem cælestium corporum et aliorum corporalium, dæmones ad aliquid faciendum cogantur.

8. Præterea, cum dæmones ex superbia peccaverint, non est probabile quod alliciantur illis quæ eorum excellentiæ derogare videntur. Advocantur autem per convocationes virtutis ipsorum, et per mendacia incredibilia quæ derogant scientiæ ipsorum. Unde Augustinus dicit in X de Civ. Dei (cap. XI, in med.), introducens verba Porphyrii, sic dicentis: *Quid enim homo vitio cuilibet obnoxius intendit minas, eosque territat falso ut eis extorqueat veritatem, nam et cælum se collidere minatur et cetera similia, homini impossibilia, ut illi dii, tamquam insipientissimi pueri, falsis et ridiculosis comminationibus territi quæ imperantur efficiant?* Ergo dæmones non alliciuntur sed coguntur advocati.

9. Præterea voluntas dæmonis ad hoc tendit, ut homines in culturam idolorum dejiciat: quod quidem præcipue fit per hoc quod spiritus dæmonum imaginibus adsunt. Si autem propria sponte advocati venirent, semper ad talia venirent. Non autem veniunt, nisi certis temporibus observatis, et determinatis carnibus et ritibus, imaginibus consecratis, vel potius execratis. Non ergo

dæmones advocantur quasi allecti, sed quasi coacti.

10. Præterea aliquando dæmones magicis artibus advocantur, ut homines ad turpem amorem inclinent. Hoc autem dæmones propria voluntate facere intendunt. Non ergo esset opus ut allicerentur si semper hoc facerent advocati. Non semper autem hoc faciunt. Ergo quando faciunt, advocantur non ut allecti, sed quasi coacti.

Sed contra est quod dicitur Job XLI, vers. 24: *Non est potestas super terram quæ ei possit comparari, scilicet diabolo.* Major autem potestas non cogitur a minori. Ergo per nihil terrenum dæmones cogi possunt.

Præterea, non est ejusdem invocari et cogi. Invocantur enim majores, ut Porphyrius dicit; sed pejoribus imperatur. Dæmones autem veniunt advocati. Ergo non coguntur.

Sed dicendum, quod coguntur virtute divina. — Sed contra, cogere dæmones ex virtute divina est per donum gratiæ, quo perficitur ordo cælestium potestatum. Hoc autem donum gratiæ non adest infidelibus, et hominibus sceleratis quales sunt magi. Ergo nec etiam virtute divina dæmones cogere possunt.

Præterea, facere ea quæ divina virtute principaliter fiunt, non est peccatum, sicut facere miracula. Si ergo magi virtute divina dæmones cogere, utendo magicis artibus non peccarent, quod patet esse falsum. Non ergo dæmones aliquo modo magicis artibus coguntur.

Respondeo dicendum, quod circa effectus magicarum artium multiplex fuit opinio.

Quidam enim dixerunt, sicut Alexander, quod effectus magicarum artium fit per aliquas potentias et virtutes in rebus inferioribus generatas ex virtutibus quorundam inferiorum corporum, cum observatione cælestium motuum. Unde Augustinus dicit (X de Civ. Dei, cap. I, a med.), quod Porphyrio videtur, herbis et lapidibus et animantibus et sonis certis quibusdam ac vocibus et figurationibus atque figmentis quibusdam, etiam observatis in cæli conversione motibus siderois, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas siderum variis effectibus exequendis. Hæc autem positio insufficientis videtur. Li-

cet enim ad aliqua quæ magicis artibus fieri videntur, naturalium corporum superiorum et inferiorum vires sufficere possint, sicut ad quasdam corporum transmutationes; quædam tamen fiunt magicis artibus ad quæ nulla vis corporalis se extendere potest. Constat vero quod locutio non est nisi ab intellectu. Per magicas autem artes aliquæ locutiones aliquorum respondentium audiuntur; unde et oportet quod hoc fiat per aliquem intellectum, et præcipue cum de aliquibus occultis per hujusmodi responsa homines doceantur. Nec potest dici, quod hoc fiat per immutationem imaginationis solius per modum præstigi: quia tunc istæ voces non ab omnibus circumstantibus audirentur, nec a vigilantibus et habentibus sensus solutos istæ voces audiri possent. Unde relinquitur quod fiant vel ex virtute animæ hominis magicis artibus utentis, aut fiant ab aliquo exteriori intellectu habente. Primum autem esse non potest: quod patet ex duobus: primo quidem, quia anima hominis ex sua virtute non potest venire ad cognitionem ignotorum nisi per aliqua sibi nota; unde ex voluntate animæ hominis non potest fieri revelatio occultorum quæ fit per magicas artes, cum ad hujusmodi occulta faciendâ non sufficiant principia rationis; secundo, quia si sua virtute hujusmodi effectus anima magi faceret, non indigeret uti invocationibus aut aliquibus hujusmodi exterioribus rebus. Constat autem quod hujusmodi effectus magicarum artium per aliquos exteriores spiritus fiunt, non autem per spiritus justos et bonos; quod quidem ex duobus patet: primo, quia boni spiritus familiaritatem suam sceleratis hominibus non exhiberent, quales plerumque sunt magicarum artium executores; secundo, quia non cooperarentur hominibus ad illicita perpetranda, quod plerumque fit per magicas artes. Restat ergo hoc fieri per malos spiritus quos dæmones dicimus. Hujusmodi autem dæmones possunt intelligi cogi dupliciter: uno modo per aliquam superiorem virtutem, quæ eis necessitatem faciendi inducat; alio modo per modum allectionis, sicut homines dicuntur ad aliquid cogi cujus concupiscentia alliciuntur. Neutro autem modo rebus corporalibus, per se loquendo, dæmones cogi

possunt nisi supponantur habere corpora aerea naturaliter sibi unita et per consequens habere sensibiles affectiones ad modum aliorum animalium, sicut et Apulejus posuit dæmones esse animalia corpore aerea, anima passiva (Ex Augustino, VIII de Civit. Dei, cap. xvi). Sic enim cogi possent utroque modo corporali virtute et corporum cælestium (ex quorum impressionibus in aliquas passiones inducerentur) et etiam inferioribus corporibus in quibus delectarentur, sicut Apulejus dicit: *Et delectantur in fumis sacrificiorum et in aliquibus talibus.* Sed hujus opinionis falsitas ostensa est in præcedentibus quæstionibus.

Restat ergo quod dæmones, per quos magicæ artes complementum habent, et coguntur et alliciuntur. Coguntur quidem a superiori; quandoque quidem ab ipso Deo, quandoque vero a sanctis et Angelis et hominibus virtute Dei. Nam ad ordinem Potestatum pertinere dicitur dæmones arcere. Sancti autem homines sicut dono virtutum participant, in quantum miracula faciunt; ita dono potestatum, in quantum ejiciunt dæmones. Coguntur etiam interdum ab ipsis superioribus dæmonibus; quæ quidem sola coactio per magicas artes fieri potest. Coguntur etiam quasi allecti per artes magicas, non quidem rebus corporalibus propter se ipsas, sed propter aliquid aliud. Primo quidem, quia per hujusmodi res corporales sciunt facilius posse compleri effectum ad quem invocantur; et hoc ipsi appetunt, ut scilicet eorum virtus admirabilis habeatur; et propter hoc sub certa constellatione advocati magis adveniunt. Secundo, in quantum hujusmodi corporalia sunt signa aliquorum spiritualium quibus delectantur. Unde Augustinus dicit (XXI de Civ. Dei, c. vi, in medio), quod alliciuntur dæmones in his rebus, non tamquam animalia cibus, sed quasi spiritus signis. Quia enim homines in signum subjectionis Deo sacrificium offerunt et prostrationes faciunt, gaudent hujusmodi reverentiæ signa sibi exhiberi. Alliciuntur autem diversi dæmones diversis signis, secundum quod diversis vitiis ipsorum magis conveniunt. Tertio alliciuntur his corporalibus rebus, in quantum homines per eas in peccatum adducuntur; et



inde est quod alliciuntur mendaciis, et his quæ homines in errorem vel peccatum inducere possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod dæmones dicuntur cogi per magicas artes modis prædictis.

Ad secundum dicendum, quod in hoc ipso dæmoni satisfiit, si per hoc quod aliquod malum impedit et ad aliquod bonum cooperatur, facilius in sui familiaritatem et admirationem homines trahit. Nam et ipsi se transfigurant in Angelos lucis, sicut habetur II ad Corinth. XI.

Ad tertium dicendum, quod si Salomon exorcismos suos eo tempore fecit quando erat in statu salutis, potuit esse in illis exorcismis vis cogendi dæmones ex virtute divina. Si autem tempore illo fecit quo idola adoravit, ut intelligatur eum per magicas artes fecisse, non fuit in illis exorcismis vis cogendi dæmones, nisi modo prædicto.

Ad quartum dicendum, quod a virginibus advocati adveniunt, ut ex hoc in suæ divinitatis opinionem homines adducant, quasi munditiam ament.

Ad quintum dicendum, quod in hoc etiam quod ad invocationem divinæ virtutis adveniunt, volunt intelligi quod non sint a divina justitia omnino exclusi; non enim sic divinitatem appetunt ut summo Deo velint æquari omnino, sed sub eo, divinitatis cultum sibi ab hominibus exhiberi gaudent.

Ad sextum dicendum, quod dæmones non dicuntur allici signis quasi ipsi signis utantur; sed quia homines signis uti consueverunt, delectantur in signis quibus homines utuntur propter signatum.

Ad septimum dicendum, quod sicut Glossa ordinaria ibidem dicit, dæmones certis periodis lunæ homines magis affligunt, ut creaturas Dei infament, in hoc scilicet quod credantur dæmonibus servire, et per hoc homines in errorem mittant.

Ad octavum dicendum, quod licet prædicta mendacia in derogationem virtutis dæmonum esse videantur; tamen hoc ipsum eis est delectabile, quod homines in mendaciis confidant: quia ipse est mendax et pater ejus.

Ad nonum dicendum, quod ad imagines advocati adveniunt certis horis et certis signis, rationibus prædictis.

Ad decimum dicendum, quod licet semper dæmones homines desiderent pertrahere in peccata; tunc tamen magis adhuc nituntur quando magis ad hoc inclinantur, et quando plures possunt inducere in peccatum.

## QUÆSTIO VII.

### DE DIVINÆ ESSENTIÆ SIMPLICITATE.

(*Et habet articulos undecim.*)

Primo enim quæritur, utrum Deus sit simplex; — 2<sup>o</sup> utrum in Deo sit substantia vel essentia idem quod esse; — 3<sup>o</sup> utrum Deus sit in aliquo genere; — 4<sup>o</sup> utrum bonum, justum, sapiens et hujusmodi prædicent in Deo accidens; — 5<sup>o</sup> utrum nomina prædicta significant divinam substantiam; — 6<sup>o</sup> utrum ista nomina sint synonyma; — 7<sup>o</sup> utrum hujusmodi nomina dicantur de Deo et creaturis univoce, vel æquivoce; — 8<sup>o</sup> utrum sit aliqua relatio inter Deum et creaturam; — 9<sup>o</sup> utrum relationes quæ sunt inter Deum et creaturas, sint relativæ in ipsis creaturis; — 10<sup>o</sup> utrum Deus realiter referatur ad creaturam, ita quod relatio ipsa sit res aliqua in Deo; — 11<sup>o</sup> utrum istæ relationes temporales sint in Deo secundum rationem.

### ART. I. — UTRUM DEUS SIT SIMPLEX.

1. Quæstio est de simplicitate divinæ essentiae. Et primo quæritur in generali, an Deus sit simplex. Et videtur quod non. Ab uno enim simplici non est natum esse nisi unum; idem enim semper facit idem, secundum Philosophum (I. II Gener.). Sed a Deo procedit multitudo. Ergo ipse non est simplex.

2. Præterea, simplex si attingitur, totum attingitur. Sed Deus a beatis attingitur: quia, ut dicit Augustinus (in lib. de videndo Deum), attingere mente Deum magna est beatitudo. Si ergo sit simplex, totus attingitur a beatis. Sed quod totum attingitur, comprehenditur. Ergo Deus a beatis comprehenditur, quod est impossibile. Ergo Deus non est simplex.

3. Præterea, idem non se habet in ratione diversarum causarum. Sed Deus se habet in ratione diversarum causarum, ut patet XI Metaph. Ergo in eo oportet esse diversa; ergo oportet eum esse compositum.

4. Præterea, ubicumque est aliquid et aliquid, est compositio. Sed in Deo est aliquid et aliquid, scilicet proprietas et essentia. Ergo in Deo est compositio.

5. Sed dicendum, quod proprietas est idem quod essentia. — Sed contra, affirmatio et negatio non verificantur de eodem. Sed essentia divina est communicabilis tribus personis, proprietas autem est incommunicabilis. Ergo proprietas et essentia non sunt idem.

6. Præterea, de quocumque prædicantur diversa prædicamenta, illud est compositum. Sed in divina prædicatione venit substantia et relatio, ut dicit Boetius (in lib. de Trinit., circa med.). Ergo Deus est compositus.

7. Præterea, in qualibet re est substantia, virtus et operatio, ut dicit Dionysius (cap. xi cæl. Hier., circa med.); ex quo videtur quod operatio sequitur virtutem et substantiam. Sed in operationibus divinis est pluralitas. Ergo in substantia ejus invenitur multitudo et compositio.

8. Præterea, ubicumque invenitur multitudo formarum, ibi oportet esse compositionem. Sed in Deo invenitur multitudo formarum: quia, sicut dicit Commentator (lib. XI Metaph., com. xviii), omnes formæ sunt actu in primo motore, sicut sunt in potentia in prima materia. Ergo in Deo est compositio.

9. Præterea, quidquid advenit alicui rei post esse completum, inest ei accidentaliter. Sed quædam dicuntur de Deo ex tempore, sicut quod sit Creator et Dominus. Ergo insunt ei accidentaliter. Accidentis autem ad subjectam est aliqua compositio. Ergo in Deo est compositio.

10. Præterea, ubicumque sunt multæ res, ibi est compositio. Sed in Deo sunt tres personæ, quæ sunt tres res, ut dicit Augustinus (in lib. de Doctr. christ., lib. I, cap. 5). Ergo in Deo est compositio.

Sed contra est quod Hilarius dicit (VIII de Trinit., inter medium et finem): *Non humano modo ex compositis est Deus, ut in eo aliud sit quod habet, et aliud sit ipse qui habet.*

Præterea, Boetius dicit (in lib. de Trin., ante medium): *Hoc vere unum est in quo nullus est numerus.* Ubicumque autem est compositio, est aliquis numerus. Ergo Deus est absque compositione omnino simplex.

Respondeo dicendum, quod Deum esse simplicem modis omnibus tenendum est. Quod quidem ad præsens tribus ratio-

nibus potest probari; quarum prima talis est. Ostensum est enim in alia disputatione, omnia entia ab uno primo ente esse, quod quidem primum ens Deum dicimus. Quanvis autem in uno et eodem quod quandoque invenitur in actu, quandoque in potentia, potentia tempore prius sit actu, natura autem posterius; simpliciter tamen oportet actum esse priorem potentia, non solum natura sed tempore, eo quod omne ens in potentia reducitur in actum ab aliquo ente actu. Illud ergo ens quod omnia entia fecit esse actu, et ipsum a nullo alio est, oportet esse primum in actu, absque aliqua potentiæ permixtione. Nam si esset aliquo modo in potentia, oporteret aliud ens prius esse per quod fieret actu. In omni autem composito qualicumque compositione, oportet potentiam actui commisceri. In compositis enim vel unum eorum ex quibus est compositio est in potentia ad alterum, ut materia ad formam, subjectum ad accidens, genus ad differentiam; vel saltem omnes partes sunt in potentia ad totum. Nam partes ad materiam reducuntur, totum vero ad formam, ut patet in II Physic. (com. 31), et sic nullum compositum potest esse actus primus. Ens autem primum, quod Deus est, oportet esse actum purum, ut ostensum est. Impossibile est ergo Deum compositum esse; unde oportet quod sit omnino simplex. Secunda ratio est quia cum compositio non sit nisi ex diversis, ipsa diversa indigent aliquo agente ad hoc quod uniantur. Non enim diversa, in quantum hujusmodi, unita sunt. Omne autem compositum habet esse, secundum quod ea ex quibus componitur, uniantur. Oportet ergo quod omne compositum dependeat ab aliquo priore agente. Primum ergo ens, quod Deus est, a quo sunt omnia, non potest esse compositum. Tertia ratio est, quia oportet primum ens, quod Deus est, esse perfectissimum, et per consequens optimum; non enim rerum principia imperfecta sunt, ut Pythagoras et Leucippus æstimaverunt. Optimum autem est in quo nihil est quod careat bonitate, sicut albissimum est in quo nihil nigredinis admiscetur. Hoc autem in nullo composito est possibile. Nam bonum quod resultat ex compositione partium, per quod totum est bonum, non inest ali-

cui partium. Unde partes non sunt bonæ illa bonitate quæ est totius propria. Oportet ergo id quod est optimum, esse simplicissimum, et omni compositione carere. Et hanc rationem ponit Philosophus (XI Metaph.) et Hilarius (in lib. de Trin. VII, non longe a fine), ubi dicit, quod *Deus, quia lux est, non ex obscuris coarctatur, neque quia virtus est, ex infirmis continetur.*

Ad primum ergo dicendum, quod intentio Aristotelis non est quod ab uno non possint procedere multitudo. Cum enim agens agat sibi simile, et effectus deficiant a representatione suæ causæ, oportet quod illud quod in causa est unitum, in effectibus multiplicetur; sicut in virtute solis sunt quasi unum omnes formæ generabilium corporum, et tamen in effectibus distinguuntur. Et exinde contingit quod per unam suam virtutem res aliqua potest inducere diversos effectus; sicut ignis per suum calorem liquefacit et coagulat, et mollicat et indurat, et comburit et denigrat. Et homo per virtutem rationis acquirit diversas scientias, et operatur diversarum artium opera; unde et multo amplius Deus per unam suam simplicem virtutem potest multa creare. Sed Philosophus intendit, quod aliquid manens idem non facit diversa in diversis temporibus, si sit agens per necessitatem naturæ; nisi forte per accidens hoc contingat ex diversitate materiæ, vel alicujus alterius accidentis. Hoc tamen non est ad propositum.

Ad secundum dicendum, quod Deus a beatis mente attingitur totus, non tamen totaliter, quia modus cognoscibilitatis divinæ excedit modum intellectus creati in infinitum; et ita intellectus creatus non potest Deum ita perfecte intelligere sicut intelligibilis est, et propter hoc non potest ipsum comprehendere.

Ad tertium dicendum, quod per unum et idem Deus in ratione diversarum causarum se habet: quia per hoc quod est actus primus, est agens, et est exemplar omnium formarum, et est bonitas pura, et per consequens omnium finis.

Ad quartum dicendum, quod proprietates et essentia in divinis non differunt re, sed ratione tantum; ipsa enim paternitas est divina essentia, ut post, quæst. seq. art. 1, patebit.

Ad quintum dicendum, quod de eo quod est idem re et differens ratione, nihil prohibet contradictoria prædicari, ut dicit Philosophus (III Phys., textu com. 21), sicut patet quod idem punctum re, differens ratione, est principium et finis; et secundum quod est principium, non est finis, et e contrario. Unde cum essentia et proprietates sint idem re et differant ratione, nihil prohibet quin unum sit communicabile et aliud incommunicabile.

Ad sextum dicendum, quod absoluta et relativa in divinis non differunt secundum rem, sed solum secundum rationem, ut dictum est; et ideo ex hoc nulla compositio relinquitur.

Ad septimum dicendum, quod operatio Dei potest considerari vel ex parte operantis vel ex parte operati. Si ex parte operantis, sic in Deo non est nisi una operatio, quæ est sua essentia; non enim agit res per actionem aliquam quæ sit media inter Deum et ipsum factum; sed per suum intelligere et suum velle, quæ sunt ipsius esse. Si vero ex parte operati, sic sunt diversæ operationes, et diversi effectus divinæ operationis; hoc autem compositionem in ipso non inducit.

Ad octavum dicendum, quod forma effectus invenitur aliter in agente naturali, et aliter in agente per artem. In agente namque per naturam, invenitur forma effectus secundum quod agens in sua natura assimilatur sibi effectum, eo quod omne agens agit sibi simile. Quod quidem contingit dupliciter: quando enim effectus perfecte assimilatur agenti, utpote adæquans agentis virtutem, tunc forma effectus est in agente secundum eandem rationem, ut patet in agentibus univocis, ut cum ignis generat ignem; quando vero effectus non perfecte assimilatur agenti, utpote non adæquans agentis virtutem, tunc forma effectus est in agente non secundum eandem rationem, sed sublimiori modo; ut patet in agentibus æquivocis, ut cum sol generat ignem. In agentibus autem per artem, formæ effectuum præexistunt secundum eandem rationem, non autem eodem modo essendi; nam in effectibus habent esse materiale, in mente vero artificis habent esse intelligibile. Cum autem in intellectu dicatur esse aliquid sicut id quod intelligitur, et sicut spe-

cies qua intelligitur; formæ artis sunt in mente artificis sicut id quo intelligitur. Nam ex hoc quod artifex concipit formam artificiatam, producit eam in materia. Utroque autem modo formæ rerum sunt in Deo; cum enim ipse agit res per intellectum, non est sine actione naturæ. In inferioribus autem artificibus ars agit virtute extraneæ naturæ, qua utitur ut instrumento, sicut figulus igne ad coquendum laterem. Sed ars divina non utitur exteriori natura ad agendum, sed virtute propriæ naturæ facit suum effectum. Formæ ergo rerum sunt in natura divina ut in virtute operativa, non secundum eandem rationem, cum nullus effectus virtutem illam adæquet. Unde sunt ibi ut unum omnes formæ quæ in effectibus multiplicantur; et sic nulla provenit inde compositio. Similiter in intellectu ejus sunt multa intellecta per unum et idem, quod est sua essentia. Quod autem per unum intelligantur multa, non inducit compositionem intelligentis; unde nec ex hac parte sequitur compositio in Deo.

Ad nonum dicendum, quod relationes quæ dicuntur de Deo ex tempore, non sunt in ipso realiter, sed solum secundum rationem. Ibi enim est realis relatio ubi realiter aliquid dependet ab altero, vel simpliciter vel secundum quid. Et propter hoc scientiæ est realis relatio ad scibile, non autem e converso, sed secundum rationem tantum, ut patet per Philosophum (V Metaph., text. com. 20). Et ideo cum Deus ab altero nullo dependeat, sed e converso omnia ab ipso dependeant, in rebus aliis sunt relationes ad Deum reales, in ipso autem ad res secundum rationem tantum, prout intellectus non potest intelligere relationem hujus ad illud, nisi e converso intelligat relationem illius ad hoc.

Ad decimum dicendum, quod pluralitas personarum nullam compositionem in Deo inducit. Personæ enim dupliciter possunt considerari. Uno modo secundum quod comparantur ad essentiam, cum qua sunt idem re; et sic patet quod non relinquatur aliqua compositio: alio vero modo secundum quod comparantur ad invicem; et sic comparantur ut distinctæ, non ut adunatæ. Et propter hoc nec ex hac parte potest esse compositio; nam omnis compositio est unio.

ART. II. — UTRUM IN DEO SIT SUBSTANTIA VEL ESSENTIA IDEM QUOD ESSE.

(1 p., quæst. 3, art. 4 et 5).

1. Secundo quæritur, utrum in Deo sit substantia vel essentia idem quod esse. Et videtur quod non. Dicit enim Damascenus, in I lib. orth. Fidei (cap. I et III). *Quoniam quidem Deus est, manifestum est nobis: quid vero sit secundum substantiam et naturam, incomprehensibile est omnino et ignotum.* Non autem potest esse idem notum et ignotum. Ergo non est idem esse Dei et substantia vel essentia ejus.

2. Sed diceretur, quod etiam ipsum esse Dei ignotum est nobis quid sit, sicut et ejus substantia. — Sed contra, dæ quæstiones diversæ sunt, *an est*, et *quid est*; ad quarum unam respondere scimus, ad aliam vero non, ut etiam ex prædicta auctoritate patet. Ergo id quod respondet ad *an est* de Deo, et quod respondet ad *quid est*, non est idem; sed ad *an est* respondet esse; ad *quid est*, substantia vel natura.

3. Sed dicendum, quod esse Dei cognoscitur non per se ipsum, sed per similitudinem creaturæ. — Sed contra: in creatura est esse et substantia vel natura: et cum utrumque habeat a Deo, secundum utrumque Deo assimilatur, eo quod agens agit sibi simile. Si ergo esse Dei cognoscitur per similitudinem esse creati, oportet quod ejus substantia cognoscatur per similitudinem substantiæ creatæ: et sic de Deo sciremus non solum quoniam est, sed quid est.

4. Præterea, unumquodque dicitur differre ab altero per suam substantiam. Per id autem quod est omnibus commune, nihil ad altero differt; unde et Philosophus dicit (III Metaph., com. 10 et 11), quod ens non debet poni in definitione, quia per hoc, definitam a nullo distingueretur. Ergo nullius rei ab aliis distinctæ substantia est ipsum esse, cum sit omnibus commune. Sed Deus est res ab omnibus aliis rebus distincta. Ergo suum esse non est sua substantia.

5. Præterea, non sunt diversæ res nisi quarum est diversum esse. Sed esse hujus rei non est diversum ab esse alterius in quantum est esse, sed in quantum est in tali vel in tali natura. Si ergo aliquod esse sit quod non sit in aliqua natura quæ differat ab ipso esse,

hoc non erit diversum ab aliquo alio esse. Et ita sequitur, si divina substantia est ejus esse, quod ipse sit esse cui libet commune.

6. Præterea, ens cui non fit additio, est ens omnibus commune. Sed si Deus sit ipsum suum esse, erit ens cui non fit additio. Ergo erit commune; et ita prædicabitur de unoquoque, et erit Deus mixtus rebus omnibus; quod est hæreticum, et contra Philosophum dicentem in lib. de Causis (prop. XX), quod causa prima regit omnes res præterquam quod commisceatur cum eis.

7. Præterea, ei quod est omnino simplex, non convenit aliquid in concrectione dictum. Esse autem hujusmodi est: sic enim videtur se habere esse ad essentiam sicut album ad albedinem. Ergo inconvenienter dicitur quod divina substantia sit esse.

8. Præterea, Boetius dicit (in lib. de Hebdom.): *Omne quod est, participat eo quod est esse, ut sit; alio vero participat ut aliquid sit.* Sed Deus est. Ergo præter esse suum est in eo aliquid aliud quo habet ut aliquid sit.

9. Præterea, Deo, qui est perfectissimus, id quod est imperfectissimum non est attribuendum. Sed esse est imperfectissimum, sicut prima materia: sicut enim materia prima determinatur per omnes formas, ita esse, cum sit imperfectissimum, determinari habet per omnia propria prædicamenta. Ergo sicut materia prima non est in Deo, ita nec esse debet divinæ substantiæ attribui.

10. Præterea, id quod significatur per modum effectus, non convenit substantiæ primæ, quæ non habet principium. Sed esse est hujusmodi: nam omne ens per principia suæ essentiæ habet esse. Ergo substantia Dei inconvenienter dicitur quod sit ipsum esse.

11. Præterea, omnis propositio est per se nota in qua idem de ipso prædicatur. Sed si substantia Dei sit ipsum suum esse, idem erit in subjecto et prædicato, cum dicitur, *Deus est.* Ergo erit propositio per se nota: quod videtur esse falsum, cum sit demonstrabilis. Non ergo ipsum esse Dei est substantia.

Sed contra est quod Hilarius dicit in lib. de Trinit. (7 non longe a princ.): *Esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas.* Id autem quod est subsistens,

est rei substantia. Ergo esse Dei est ejus substantia.

Præterea, Rabbi Moyses dicit, quod Deus est ens non in essentia, et vivens non in vita, et est potens non in potentia, et sapiens non in sapientia. Ergo in Deo non est aliud essentia quam suum esse.

Præterea, unaquæque res proprie denominatur a sua quidditate: nomen enim proprie significat substantiam et quidditatem, ut habetur IV Metaphys. Sed hoc nomen *quid est*, est inter cetera magis proprium nomen Dei, ut patet Exod. iv. Cum ergo hoc nomen imponatur ab hoc quod est esse, videtur quod ipsum esse Dei sit sua substantia.

Respondeo dicendum, quod in Deo non est aliud esse et sua substantia. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum aliquæ causæ effectus diversos producentes communicant in uno effectu, præter diversos effectus oportet quod illud commune producant ex virtute alicujus superioris causæ cujus illud est proprius effectus. Et hoc ideo, quia cum proprius effectus producat ab aliqua causa secundum suam propriam naturam vel formam, diversæ causæ habentes diversas naturas et formas oportet quod habeant proprios effectus diversos. Unde si in aliquo uno effectu conveniunt, ille non est proprius alicujus earum, sed alicujus superioris, in cujus virtute agunt; sicut patet quod diversa complexionata conveniunt in calefaciendo, ut piper, et zinziber, et similia, quamvis unumquodque eorum habeat suum proprium effectum diversum ab effectu alterius. Unde effectum communem oportet reducere in priorem causam cujus sit proprius scilicet in ignem. Similiter in motibus cælestibus, sphæræ planetarum singulæ habent proprios motus, et cum hoc habent unum communem, quem oportet esse proprium alicujus sphæræ superioris omnes revolventis secundum motum diurnum. Omnes autem causæ creatæ communicant in uno effectu qui est esse, licet singulæ proprios effectus habeant, in quibus distinguuntur. Calor enim facit calidum esse, et ædificator facit domum esse. Conveniunt ergo in hoc quod causant esse, sed differunt in hoc quod ignis causat ignem, et ædificator causat domum. Oportet ergo esse aliquam cau-

sam superiorem omnibus cujus virtute omnia causent esse, et ejus esse sit proprius effectus. Et hæc causa est Deus. Proprius autem effectus cujuslibet causæ procedit ab ipsa secundum similitudinem suæ naturæ. Oportet ergo quod hoc quod est esse, sit substantia vel natura Dei. Et propter hoc dicitur in lib. de Causis (prop. IX), quod intelligentia non dat esse nisi in quantum est divina, et quod primus effectus est esse, et non est ante ipsum creatum aliquid.

Ad primum ergo dicendum, quod ens et esse dicitur dupliciter, ut patet V Metaph. (lib. X, text. 13 et 14). Quandoque enim significat essentiam rei, sive actum essendi; quandoque vero significat veritatem propositionis, etiam in his quæ esse non habent; sicut dicimus quod cæcitas est, quia verum est hominem esse cæcum. Cum ergo dicat Damascenus, quod esse Dei est nobis manifestum, accipitur esse Dei secundo modo, et non primo. Primo enim modo est idem esse Dei quod est substantia: et sicut ejus substantia est ignota, ita et esse. Secundo autem modo scimus quoniam Deus est, quoniam hanc propositionem in intellectu nostro concipimus ex effectibus ipsius.

Et per hoc patet solutio ad secundum et tertium.

Ad quartum dicendum, quod esse divinum, quod est ejus substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse. Unde per ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio ente.

Ad quintum dicendum, quod sicut dicitur in libro de Causis (prop. IV), ipsum esse Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse, per hoc ipsum quod est esse per se subsistens, et non adveniens alicui naturæ quæ sit aliud ab ipso esse. Omne autem aliud esse quod non est subsistens, oportet quod individuetur per naturam et substantiam quæ in tali esse subsistit. Et in eis verum est quod esse hujus est aliud ab esse illius per hoc quod est alterius naturæ; sicut si esset unum calor per se existens sine materia vel subjecto, ex hoc ipso ab omni alio calore distingueretur: sicut calores in subjecto existentes non distinguantur nisi per subjecta.

Ad sextum dicendum, quod ens commune est cui non fit additio, de cujus

tamen ratione non est ut ei additio fieri non possit: sed esse divinum est esse cui non fit additio, et de ejus ratione est ut ei additio fieri non possit; unde divinum esse non est esse commune. Sicut et animali communi non fit additio in sua ratione, rationalis differentia; non tamen est de ratione ejus quod ei additio fieri non possit; hoc enim est de ratione animalis irrationalis, quæ est species animalis.

Ad septimum dicendum, quod modus significandi in dictionibus quæ a nobis rebus imponuntur sequitur modum intelligendi; dictiones enim significant intellectuum conceptiones, ut dicitur in principio Perihier. Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhærens. Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit: et ideo licet hoc quod dicunt *esse*, significetur per modum concreationis, tamen intellectus attribuens esse Deo transcendit modum significandi, attribuens Deo id quod significatur, non autem modum significandi.

Ad octavum dicendum, quod dictum Boetii intelligitur de illis quibus esse competit per participationem, non per essentiam; quod enim per essentiam suam est, si vim locutionis attendamus, magis debet dici quod est ipsum esse, quam sit id quod est.

Ad nonum dicendum, quod hoc quod dico *esse* est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Quælibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiæ existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico *esse* est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico *esse*, aliquid addatur quod sit eo formaliter, ipsum determinans, sicut actus potentiam: *esse* enim quod hujusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad *esse* quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non ens,

quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur *esse* per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitione formarum ponuntur propriæ materiæ loco differentiæ, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organici. Et per hunc modum hoc *esse* ab illo *esse* distinguitur, in quantum est talis vel talis naturæ. Et per hoc dicit Dionysius (cap. v de divin. Nomin., non remote a princ.), quod licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse.

Ad decimum dicendum, quod secundum ordinem agentium est ordo finium, ita quod primo agenti respondet finis ultimus, et proportionaliter per ordinem alii fines aliis agentibus. Si enim considerentur rector civitatis et dux exercitus et unus singularis miles, constat quod rector civitatis est prior in ordine agentium, ad cuius imperium dux exercitus ad bellum procedit; et sub eo est miles, qui secundum ordinationem ducis exercitus manibus pugnat. Finis autem militis est prosternere hostem; quod ulterius ordinatur ad victoriam exercitus, quod est finis ducis; et hoc ulterius ordinatur ad bonum statum civitatis vel regni, quod est finis rectoris et regis. Esse ergo quod est proprius effectus et finis in operatione primi agentis oportet quod teneat locum ultimi finis. Finis autem licet sit primum in intentione, est tamen postremum in operatione, et est effectus aliarum causarum. Et ideo ipsum *esse* creatum, quod est proprius effectus respondens primo agenti, causatur ex aliis principiis, quamvis *esse* primum causans sit primum principium.

Ad undecimum dicendum, quod aliqua propositio est per se nota de se, quæ tamen huic vel illi non est per se nota; quando scilicet prædicatum est de ratione subjecti, et tamen ratio subjecti et alicui ignota; sicut si aliquis nesciret quid est totum, non esset ei nota ista propositio per se, *Omne totum est majus sua parte*; hujusmodi enim propositiones fiunt notæ cognitio terminis, ut dicitur I Posteriorum (com. 6, ante med.). Hæc autem propositio, *Deus est,*

quantum est de se, est per se nota, quia idem est in subjecto et prædicato; sed quantum ad nos non est per se nota, quia quid est Deus nescimus: unde apud nos demonstratione indiget, non autem apud illos qui Dei essentiam vident.

**ART. III. — UTRUM DEUS SIT IN ALIQUO GENERE.**

(1 p., quæst. 3. art. 5).

1. Tertio quæritur, utrum Deus sit in aliquo genere. Et videtur quod sic. Dicit enim Damascenus (lib. III, cap. iv, in princ.): *Substantia in divinis significat communem speciem similium specie personarum; hypostasis autem demonstrat individuum, scilicet Patrem et Filium et Spiritum sanctum, Petrum et Paulum.* Comparatur ergo Deus ad Patrem et Filium et Spiritum sanctum sicut species ad individua. Sed ubicumque est invenire speciem et individuum, ibi est invenire genus: quia species constituitur ex genere et differentia. Ergo videtur quod Deus sit in aliquo genere.

2. Præterea, quæcumque sunt et nullo modo differunt, sunt penitus eadem. Sed Deus non est idem rebus aliis. Ergo aliquo modo differt ab eis. Omne autem quod ab alio differt, aliqua differentia ab eo differt. Ergo in Deo est aliqua differentia, qua differt a rebus aliis. Non autem accidentalis, cum in Deo nullum sit accidens, ut Boetius dicit in lib. de Trin. (non multum ante med.). Omnis autem substantialis differentia est alicujus generis divisiva. Ergo Deus est in aliquo genere.

3. Præterea, idem dicitur genere et specie et numero, ut habetur I Topic., cap. vi. Ergo et diversum similiter: nam si multipliciter dicitur unum oppositorum, et reliquum. Aut ergo Deus est diversus a creatura numero tantum vel numero et specie tantum, et si sic, sequitur quod cum creatura in genere conveniat, et sic erit in genere. Si autem genere a creatura differat, oportebit etiam quod sit in aliquo alio genere quam creatura: nam diversitas ex multitudine causatur, et sic diversitas generis multitudinem generum requirit. Ergo quolibet modo dicatur, oportet quod Deus sit in genere.

4. Præterea, cuicumque convenit ratio generis substantiæ, est in genere. Sed

ratio substantiæ est per se existere, quod maxime convenit Deo. Ergo Deus est in genere substantiæ.

5. Præterea, omne quod definitur, oportet quod sit in genere. Sed Deus definitur: dicitur enim quod est actus purus. Ergo Deus est in aliquo genere.

6. Præterea, omne quod prædicatur de alio in eo quod quid, et est in plus, vel se habet ad ipsum sicut species, vel sicut genus. Sed omnia quæ prædicantur de Deo, prædicantur in eo quod quid: nam omnia prædicamenta cum in divinam prædicationem venerint, in substantiam vertuntur, ut dicit Boetius (in lib. de Trinit., in medio): patet etiam quod non soli Deo conveniunt, sed etiam aliis; et ita sunt in plus. Ergo vel comparantur ad Deum sicut species ad individuum; vel sicut genus ad speciem; et utrolibet modo oportet Deum esse in genere.

7. Præterea, unumquodque mensuratur minimo sui generis, ut dicitur X Metaph. (com. 4). Sed, sicut dicit Commentator ibidem id quo mensurantur omnes substantiæ, est Deus. Ergo Deus est in eodem genere cum aliis substantiis.

Sed contra, omne quod est in genere, addit aliquid supra genus, et per consequens est compositum. Sed Deus est omnino simplex. Ergo non est in genere.

Præterea, omne quod est in genere, potest defini, vel sub aliquo definito comprehendere. Sed Deus cum sit infinitus, non est hujusmodi. Ergo non est in genere.

Respondeo dicendum, quod Deus non est in genere: quod quidem ad præsens tribus rationibus ostendi potest. Primo quidem, quia nihil ponitur in genere secundum esse suum, sed ratione quidditatis suæ; quod ex hoc patet, quia esse uniuscujusque est ei proprium, et distinctum ab esse cujuslibet alterius rei; sed ratio substantiæ potest esse communis: propter hoc etiam Philosophus dicit (III Metaph., com. 10), quod ens non est genus. Deus autem est ipsum suum esse: unde non potest esse in genere. Secunda ratio est, quia quamvis materia non sit genus, nec forma sit differentia, tamen ratio generis sumitur ex materia, et ratio differentiæ sumitur ex forma: sicut patet quod in homine natura sensibilis ex qua sumi-

tur ratio animalis, est materialis respectu rationis, ex qua sumitur differentia rationalis. Nam animal est quod habet naturam sensitivam; rationale autem quod rationem habet. Unde in omni eo quod est in genere, oportet esse compositionem materiæ et formæ, vel actus et potentiæ; quod quidem in Deo esse non potest, qui est actus purus, ut ostensum est, art. 1. Unde relinquatur quod non potest esse in genere. Tertia ratio est, quia cum Deus sit simpliciter perfectus, comprehendit in se perfectionem omnium generum: hæc enim est ratio simpliciter perfecti, ut dicitur V Metaph. (com. 21). Quod autem est in aliquo genere, determinatur ad ea quæ sunt illius generis; et ita Deus non potest esse in aliquo genere: sic enim non esset infinitæ essentiæ, nec absolute perfectionis; sed ejus essentia et perfectio limitaretur sub ratione alicujus generis determinati. Ex hoc ulterius patet quod Deus non est species nec individuum, nec habet differentiam nec definitionem: nam omnis definitio est ex genere et specie; unde nec de ipso demonstratio fieri potest nisi per effectum, cum demonstrationis *propter quid* medium sit definitio.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus loquitur similitudinarie, et non secundum proprietatem: habet enim nomen Dei, quod est Deus, similitudinem ad speciem in hoc quod de pluribus numero distinctis substantialiter prædicatur; non tamen species proprie dici potest, quia species non est aliquid unum numero pluribus commune, sed ratione solum: substantia vero divina una numero, est communis tribus personis: unde Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unus Deus, non autem Petrus et Paulus et Marcus sunt unus homo.

Ad secundum dicendum, quod differens et diversum differunt, ut Philosophus dicit (X Metaph., com. 10 et 12). Nam diversum absolute dicitur quod non est idem; differens vero dicitur ad aliquid: nam omne differens aliquo differt. Si ergo proprie accipiamus hoc nomen *differens*, sic propositio ista est falsa: *Quæcumque sunt et nullo modo differunt, sunt eadem*. Si autem hoc nomen *differens* large sumatur, sic est vera; et sic ista est concedenda, quod Deus



a rebus aliis differat. Non tamen sequitur quod aliqua differentia differat; sed quod differat ab aliis per suam substantiam: hoc enim necesse est in primis et simplicibus dici. Homo enim differt ab asino, rationali differentia; rationale autem ulterius non differt ab asino aliqua differentia (quia sic esset abire in infinitum), sed se ipso.

Ad tertium dicendum, quod Deus dicitur diversus genere ab aliis creaturis, non quasi in alio genere existens, sed omnino existens extra genus.

Ad quartum dicendum, quod ens per se non est definitio substantiæ, ut Avicenna dicit (III Metaph., cap. VIII, circa princ.). Ens enim non potest esse aliqujus genus, ut probat Philosophus (III Metaphys., com. 10), cum nihil possit addi ad ens quod non participet ipsum; differentia vero non debet participare genus. Sed si substantia possit habere definitionem non obstante quod est genus generalissimum, erit ejus definitio, quod substantia est res, cujus quidditati debetur esse non in aliquo. Et sic non conveniet definitio substantiæ Deo, qui non habet quidditatem suam præter suum esse. Unde Deus non est in genere substantiæ, sed est supra omnem substantiam.

Ad quintum dicendum, quod Deus definiri non potest. Omne enim quod definitur, in intellectu definitis comprehenditur; Deus autem est incomprehensibilis ab intellectu; unde cum dicitur quod Deus est actus purus, hæc non est definitio ejus.

Ad sextum dicendum, quod ad rationem generis requiritur quod univoce prædicetur. Nihil autem de Deo potest et creaturis univoce prædicari, ut infra, art. 7, patebit. Unde licet ea quæ de Deo dicuntur, prædicentur de ipso substantialiter, nihilominus tamen non prædicantur de ipso ut genus.

Ad septimum dicendum, quod licet Deus non pertineat ad genus substantiæ quasi in genere contentum, sicut species vel individuum sub genere continentur; potest tamen dici quod sit in genere substantiæ per reductionem sicut principium, et sicut punctum est in genere quantitatis continuæ, et unitas in genere numeri; et per hunc modum est mensura substantiarum omnium, sicut unitas numerorum.

**ART. IV. — UTRUM " BONUM, SAPIENS, JUSTUM, ET HUIJUSMODI, PRÆDICENT DE DEO ACCIDENS.**

1. Quarto quæritur utrum *bonum, sapiens, justum* et hujusmodi prædicent de Deo accidens. Et videtur quod sic. Quod enim prædicatur de aliquo non significans substantiam, sed illud quod naturam assequitur, prædicat accidens. Sed Damascenus dicit (in I libro), quod *bonum* et *justum* et *sanctum*, dicta de Deo, assequuntur naturam, non autem ipsam substantiam significant. Prædicant ergo de Deo accidens.

2. Sed dicebatur, quod Damascenus loquitur quantum ad modum significandi. — Sed contra, modus significandi qui sequitur rationem generis, oportet quod ad rem referatur; genus enim prædicatum significat substantiam subjecti, cum prædicetur in eo quod quid. Sed prædictis nominibus competit significare per modum assequentis naturam ratione generis; sunt enim in genere qualitatis, quæ secundum propriam rationem ad subjectum respectum habet; nam qualitas est secundum quam quales dicimur. Ergo oportet quod iste modus significandi referatur ad rem, ut scilicet ea quæ per prædicta nomina significantur, sint assequentia naturam ejus de quo prædicantur, et per consequens accidentia.

3. Sed dicendum, quod ista nomina non prædicantur de Deo quantum ad genus suum, quod est qualitas; non enim proprie dicuntur de Deo nomina a nobis imposita. — Sed contra, a quocumque removetur genus, falso prædicatur de eo species; quod enim non est animal, falso dicitur homo. Si ergo genus prædictorum, quod est qualitas, non prædicatur de Deo, prædicta nomina non solum prædicabuntur improprie, sed falso de Deo; et ita erit falsum quod dicitur, quod Deus est justus, vel quod Deus est sanctus; quod est inconveniens. Ergo oportet dicere, quod prædicta nomina in Deo prædicent accidens.

4. Præterea, Philosophus dicit (I Phys., com. 27), quod id quod vere est, id est substantia, nulli accidit. Ergo eadem ratione quod secundum se est accidens, ubique est accidens. Sed justitia et sapientia et hujusmodi sunt per se accidentia. Ergo et in Deo sunt accidentia.

5. Præterea, omnia quæ sunt in rebus creatis, exemplantur a Deo, qui est forma exemplaris omnium. Sed sapientia, justitia et hujusmodi, in rebus creatis sunt accidentia. Ergo et in Deo sunt accidentia.

6. Præterea, ubicumque est quantitas et qualitas, ibi est accidens. Sed in Deo videtur esse quantitas et qualitas; est enim in Deo similitudo et æqualitas; dicimus enim Filium similem Patri et æqualem. Similitudo autem causatur ex uno in qualitate; æqualitas ex uno in quantitate. Ergo in Deo est accidens.

7. Præterea, unumquodque mensuratur primo sui generis. Sed Deus non solum est mensura substantiarum, sed omnium accidentium; quia ipse est creator et substantiæ et accidentis. Ergo in Deo non tantum est substantia, sed accidens.

8. Præterea, illud sine quo potest aliquid intelligi, accidentaliter de eo prædicatur. Ex hoc enim probat Porphyrius (in Prædicabilibus, cap. de accidente) separabilia quædam accidentia esse, quia potest intelligi corvus albus, et Æthiops nitens candore. Sed Deus potest intelligi sine hono, ut patet per Boetium (in lib. de Hebdom.). Ergo bonum significat accidens in Deo, et eadem ratione alia.

9. Præterea in significatione nominis duo est considerare; scilicet id a quo imponitur, et id cui imponitur. Quantum ad utrumque autem hoc nomen *sapientia* videtur accidens significare; imponitur enim ab eo quod est facere sapientem, quod videtur actio esse sapientiæ; id autem a quo imponitur, est qualitas quædam. Ergo omnibus modis hoc nomen et alia similia significant accidens in eo de quo prædicantur; et ita in Deo est aliquod accidens.

Sed contra est quod Boetius dicit (in lib. de Trin., ante medium), quod Deus, cum sit forma simplex, subjectum esse non potest. Omne autem accidens est in subjecto. Ergo in Deo non potest esse aliquod accidens.

Præterea, omne accidens habet dependentiam ab alio. Sed nihil tale potest esse in Deo; quia quod dependet ab alio, oportet esse causatum; Deus autem est causa prima nullo modo causata. Ergo in Deo accidens esse non potest.

Præterea, Rabbi Moyses dicit, quod hujusmodi nomina non significant in

Deo intentiones additas supra ejus substantiam. Omne enim accidens significat intentionem additam supra substantiam sui subjecti. Ergo prædicta nomina non significant accidens in Deo.

Præterea, accidens est quod adest et abest præter subjecti corruptionem. Sed hoc in Deo esse non potest, cum ipse sit immutabilis, ut probatur a Philosopho (in VIII Phys., com. 52 et 53). Ergo in Deo accidens esse non potest.

Respondeo dicendum, quod absque omni dubitatione tenendum est, quod in Deo nullum sit accidens; quod quidem ad præsens potest ostendi tribus rationibus. Prima ratio est, quia nulli naturæ vel essentiæ vel formæ aliquid extraneum adjungitur, licet id quod habet naturam vel formam vel essentiam, possit aliquid extraneum in se habere; humanitas enim non recipit in se nisi quod est de ratione humanitatis. Quod ex hoc patet, quia in definitionibus quæ essentiam rerum significant quodlibet additum vel subtractum variat speciem, sicut etiam in numeris, ut dicit Philosophus (VIII Metaph., com. 10). Homo autem qui habet humanitatem, potest aliquid aliud habere quod non sit de ratione humanitatis, sicut albedinem et hujusmodi, quæ non insunt humanitati, sed homini. In qualibet autem creatura invenitur differentia habentis et habiti. In creaturis namque compositis invenitur duplex differentia; quia ipsum suppositum sive individuum habet naturam speciei, sicut homo humanitatem, et habet ulterius esse; homo enim nec est humanitas nec esse suum; unde homini potest inesse aliquod accidens, non autem ipsi humanitati vel ejus esse. In substantiis vero simplicibus est una tantum differentia, scilicet essentiæ et esse. In Angelis enim quodlibet suppositum est sua natura; quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut Avicenna (lib. V Metaph., cap. v, inter med. et fin.); non est autem suum esse; unde ipsa quidditas est in suo esse subsistens. Unde in hujusmodi substantiis potest inveniri aliquod accidens intelligibile, non autem materiale. In Deo autem nulla est differentia habentis et habiti, vel participantis et participati; immo ipse est et sua natura et suum esse; et ideo nihil alienum vel accidentale potest ei inesse. Et hanc rationem videtur

tangere Boetius (in lib. Hebdom., non remote a princ.), dicens: *Id quod est, habere potest aliquod præterquam quod ipsum est; ipsum vero esse, nihil aliud præter se habet admixtum.* Secunda ratio est, quod cum accidens sit extrinsecum ab essentia subjecti, et diversa non conjungantur nisi per aliquam causam, oportet, si accidens Deo adveniat, quod hoc sit ab aliqua causa. Non autem potest esse ex aliqua causa extrinseca; quia sequeretur quod illa causa extrinseca ageret in Deum, et esset prior eo, sicut movens moto, et faciens facto. Sic enim causatur accidens in aliquo subjecto ab extrinseco in quantum exterius agens agit in subjectum in quo causatur accidens. Similiter etiam non potest esse ex causa extrinseca, sicut est in per se accidentibus, quæ habent causam in subjecto. Subjectum enim non potest esse causa accidentis ex eodem ex quo suscipit accidens; quia nulla potentia movet se ad actum. Unde oportet quod ex alio sit susceptivum accidentis, et ex alio sit causa accidentis, et sic est compositum; sicut ista quæ recipiunt accidens per naturam materiæ; et causant accidens per naturam formæ. Ostensum autem est supra, art. 1, Deum non esse compositum. Unde impossibile est quod sit in eo accidens. Tertia ratio est, quia accidens comparatur ad subjectum sicut actus ad potentiam, cum sit quædam forma ipsius. Unde cum Deus sit actus purus absque alicujus potentiæ permissione, non potest esse accidentis subjectum. Sic ergo patet ex præhabitis quod in Deo non est compositio materiæ et formæ, et quarumcumque partium substantialium, nec generis et differentiarum, nec subjecti et accidentis; patet etiam quod prædicta nomina in Deo non prædicant accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus loquitur de istis nominibus non quantum ad id quod prædicant de Deo, sed quantum ad id a quo imponuntur ad significandum. Imponuntur enim a nobis ad significandum ex formis accidentalibus quibusdam in creaturis repertis. Vult enim ex hoc probare quod per nomina dicta de Deo non notificatur nobis ejus substantia

Ad secundum dicendum, quod licet bonitatis humanæ et sapientiæ et justi-

tiæ, qualitas sit genus; non tamen est genus eorum secundum quod de Deo prædicantur, eo quod qualitas, in quantum hujusmodi, dicitur ens eo quod inhereret aliquo subjecto. Sapientia autem et justitia non ex hoc nominantur, sed magis ex aliqua perfectione vel ex aliquo actu; unde talia veniunt in divinam prædicationem secundum rationem differentiarum et non secundum rationem generis. Et propter hoc Augustinus dicit (V lib. de Trin., cap. 1, circa fin.): *Intelligamus quantum possumus sine qualitate bonum, sine quantitate magnum.* Unde non oportet quod modus iste qui est assequi naturam, inveniatur in Deo.

Ad tertium dicendum, quod si bonum et justum univoce de Deo prædicaretur, sequeretur quod falsa esset prædicatio, remoto genere. Nihil autem de Deo creatura univoce prædicatur, ut infra ostendetur, art. 7; unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod sapientia, quæ est accidens, in Deo non est; sed sapientia alia non univoce dicta; et propter hoc ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod exemplata non semper repræsentant perfecte exemplar; unde quandoque quod est in exemplari deficienter et imperfecte invenitur in exemplato; et præcipue in his quæ exemplantur a Deo, qui est exemplar omnem creaturæ proportionem excedens.

Ad sextum dicendum, quod similitudo et æqualitas in Deo dicuntur non quia sit ibi qualitas vel quantitas, sed quia de eo dicimus quædam quæ apud nos significant qualitatem vel quantitatem, cum dicimus Deum magnum et sapientem et hujusmodi, etc.

Ad septimum dicendum, quod accidentia non dicuntur entia nisi per relationem ad substantiam tamquam ad primum ens; unde non oportet quod accidentia mensurentur uno primo quod est accidens, sed uno primo quod est substantia.

Ad octavum dicendum, quod omne illud sine quo res aliqua potest intelligi secundum suam substantiam intellecta, habet rationem accidentis: non enim potest esse quod non intelligatur id quod est de substantia rei, re secundum suam substantiam intellecta; sicut quod intelligatur quid est homo, et non in-

telligatur quid est animal. Deum autem nos non videmus hic per essentiam, sed consideramus eum ex ejus effectibus. Unde nihil prohibet considerare ipsum ex effectu essendi, et non considerare ex effectu bonitatis; sic enim loquitur Boetius. Sciendum tamen, quod licet nos intelligamus aliquammodo Deum non intelligendo ejus bonitatem; non tamen possumus intelligere Deum intelligendo eum non esse bonum, sicut nec hominem intelligendo eum non esse animal; hoc enim removeret substantiam Dei, quæ est bonitas. Sancti vero in patria qui vident Deum per essentiam, videndo Deum, vident ejus bonitatem.

Ad nonum dicendum, quod hoc nomen *sapientia* verificatur de Deo quantum ad illud a quo imponitur nomen. Non autem imponitur nomen ab hoc quod est sapientem facere, sed ab hoc quod est sapientialia intellectualiter habere. Scientia enim, in quantum scientia, refertur ad scibile; sed in quantum est accidens vel forma, refertur ad scientem. Hoc autem quod est sapientialia habere, est accidentale homini, non autem Deo.

**ART. V. — UTRUM PRÆDICTA NOMINA SIGNIFICENT DIVINAM SUBSTANTIAM.**

1. Quinto quæritur, utrum prædicta nomina significant divinam substantiam. Et videtur quod non. Dicit enim Damascenus IV lib. (lib. I, cap. iv a med.): *Oportet singulum eorum quæ in Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare existimare; sed quod non est ostendere, aut habitudinem quamdam, aut aliquid eorum a quibus separatur, aut aliquid eorum quæ assequuntur naturam aut operationem.* Esse autem quod substantialiter de aliquo prædicatur significat quid est substantia ejus. Prædicta ergo nomina non prædicantur substantialiter de Deo, tamquam ejus substantiam significantia.

2. Præterea, nullum nomen quod significat substantiam alicujus rei, vere potest de eo negari. Dicit enim Dionysius (cap. ii cæl. Hierarch., non multum ante med.), quod in divinis negationes sunt veræ, affirmationes vero incompatæ. Ergo talia nomina non significant substantiam divinam.

3. Præterea, hæc nomina significant processus divinæ bonitatis in res, sicut dicit Dionysius (cap. iii de div. Nomin.).

Sed bonitates a Deo procedentes non sunt ipsa divina substantia. Ergo hujusmodi nomina non significant divinam substantiam.

4. Præterea, Origenes dicit, quod Deus dicitur sapiens quia sapientia nos implet. Hoc autem non significat divinam substantiam, sed effectum. Ergo prædicta nomina non significant divinam substantiam.

5. Præterea, in lib. de Causis (propositio XVI) dicitur, quod causa prima non nominatur nisi nomine causati primi, quod est intelligentia. Cum autem causa nominatur nomine sui causati, non est prædicatio per essentiam, sed per causam. Ergo nomina quæ de Deo dicuntur, non prædicantur de Deo substantialiter, sed causaliter tantum.

6. Præterea, nomina significant conceptiones intellectuum, ut patet per Philosophum (in principio Periher.). Sed nos divinam substantiam intelligere non possumus; non enim scimus de eo quid est, sed quoniam est, ut dicit Damascenus (lib. I, cap. iv, a medio). Ergo non possumus eum nominare aliquo nomine, nec significare ejus substantiam.

7. Præterea, omnia divinam bonitatem participant, ut patet per Dionysium (cap. iv de div. Nomin., part. 1). Sed non omnia participant ejus substantiam, quæ est solum in tribus personis. Ergo divina bonitas non significat ejus substantiam.

8. Præterea, Deum cognoscere non possumus nisi ex similitudine creaturæ; quia, ut dicit Apostolus, Rom. i, 20, *invisibilia Dei a creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed secundum quod ipsum cognoscimus, ita ipsum nominamus. Ergo non nominamus ipsum nisi ex similitudine creaturarum. Sed quando aliquid nominatur ex similitudine alterius, nomen illud non prædicatur de ipso substantialiter, sed metaphoricè: quod per hoc patet quod per posterius de Deo dicitur, et per prius de eo a quo sumitur similitudo; cum tamen quod significat substantiam alicujus primo de eo prædicetur.

9. Præterea, secundum Philosophum (VIII Metaph.), significare substantiam est significare hoc, et nihil aliud. Si ergo hoc nomen *bonum* significat substantiam divinam, nihil erit in substantia divina

quod non hoc nomine significetur, sicut etiam nihil est in substantia humana quod non significetur hoc nomine *homo*. Sed hoc nomen *bonum* non significat sapientiam. Ergo sapientia non erit substantia divina, et pari ratione nec omnia alia; ergo non potest esse quod hujusmodi omnia nomina significant divinam substantiam.

10. Præterea, sicut quantitas est causa æqualitatis, et similitudinis qualitas, ita et substantia, identitatis. Si ergo omnia hujusmodi nomina significant substantiam Dei, secundum ea non attenderetur vel æqualitas vel similitudo, sed magis identitas; et ita creatura dicitur idem Deo, ex hoc quod ejus sapientiam vel bonitatem imitatur, vel aliquid hujusmodi; quod est inconueniens.

11. Præterea, in Deo, qui est principium totius naturæ, nihil potest esse contra naturam; nec ipse etiam aliquid contra naturam facit, sicut habetur in Glossa Rom. xi (ord. sup. illud: *Contra naturam insertus es*). Hoc autem est contra naturam quod accidens sit substantia. Cum ergo sapientia, justitia et hujusmodi secundum se sint accidentia, non potest esse quod in Deo sint substantia.

12. Præterea, cum dicitur Deus bonus, iste terminus est complexus. Nulla autem esset complexio, si bonitas Dei esset ipsa ejus substantia. Ergo non videtur quod *bonum* significet divinam substantiam, et eadem ratione nec alia similia nomina.

13. Præterea, Augustinus dicit, quod Deus omnem formam nostri intellectus subterfugit, et ideo intellectui permixtus esse non potest. Hoc autem non esset, si ista nomina significarent divinam substantiam; quia Deus corresponderet formæ nostri intellectus. Ergo hujusmodi nomina non significant divinam substantiam.

14. Præterea Dionysius dicit (c. i Mysticæ Theologiæ) quod optime homo Deo unitur in cognoscendo quod cognoscens de ipso nihil cognoscit. Hoc autem non esset, si ista quæ concipit et significat, essent divina substantia. Ergo idem quod prius.

Sed contra est quod Augustinus dicit (VII de Trinit., cap. vii): *Deo est hoc esse quod est fortem esse, vel sapientem esse;*

*et si quid de illa simplicitate dixeris quæ ejus substantiam significat. Ergo omnia hujusmodi significant divinam substantiam.*

Præterea, Boetius dicit (in lib. de Trinit., in medio), quod cum quis alia prædicamenta præter relationem in divinam vertit prædicationem, cuncta mutantur in substantiam; sicut *justus*, etsi qualitatem significare videatur, significat tamen substantiam, et similiter *magnus*, et hujusmodi alia.

Præterea, omne quod dicitur per participationem, reducitur ad aliquid per se et essentialiter dictum. Sed prædicta nomina de creaturis dicuntur per participationem. Ergo cum reducantur in Deum sicut in causam primam, oportet quod de Deo dicantur essentialiter; et ita sequitur quod significant ejus substantiam.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, quod ista nomina dicta de Deo, non significant divinam substantiam, quod maxime expresse dicit Rabbi Moyses. Dicit autem, hujusmodi nomina de Deo dupliciter esse intelligenda. Uno modo per similitudinem effectus, ut dicitur Deus sapiens non quia sapientia aliquid sit in ipso, sed quia ad modum sapientis in suis effectibus operatur, ordinando scilicet unumquodque ad debitum finem; et similiter dicitur vivens in quantum ad modum viventis operatur, quasi ex se ipso agens. Alio modo per modum negationis; ut per hoc quod dicimus Deum esse viventem, non significemus vitam in eo aliquid esse; sed removeamus a Deo illum modum essendi quo res inanimatæ existunt. Similiter cum dicimus Deum intelligentem, non intelligimus significare intellectum aliquid in ipso esse; sed removemus a Deo illum modum essendi quo bruta existunt; et sic de aliis. Uterque autem modus videtur esse insufficientis et inconueniens; primus quidem duplici ratione: Quarum prima est, quia secundum expositionem nulla differentia esset inter hoc quod dicitur, Deus est sapiens et Deus est iratus, vel Deus ignis est. Dicitur enim iratus quia operatur ad modum irati dum punit: hoc enim homines irati facere consueverunt. Dicitur etiam ignis, quia operatur ad modum ignis dum purgat, quod ignis suo modo facit. Hoc autem est contra po-

sitionem sanctorum et prophetarum loquentium de Deo, qui quædam de Deo probant, et quædam ab eo remouent; probant enim cum esse vivum, sapientem et huiusmodi, et non esse corpus, neque passionibus subjectum. Secundum autem prædictam opinionem omnia de Deo pari ratione possent dici et remoueri, non magis hæc quam illa. Secunda ratio, quia cum secundum fidem nostram ponamus creaturam non semper fuisse, quod et ipse concedit, sequeretur quod non possemus dicere fuisse sapientem vel bonum antequam creaturæ essent. Constat enim quod antequam creaturæ essent, nihil in effectibus operabatur, nec ad modum boni nec ad modum sapientis. Hoc autem omnino sanæ fidei repugnat: nisi forte dicere velit quod ante creaturas sapiens dici poterat, non quia operaretur ut sapiens, sed quia poterat ut sapiens operari. Et sic sequeretur quod aliquid existens in Deo per hoc significetur, et sit per consequens substantia, cum quidquid est in Deo sit sua substantia. Secundus autem modus eadem ratione videtur esse inconueniens. Non enim est aliquod nomen alicujus speciei per quod non removeatur aliquis modus qui Deo non competit. In nomine enim cuiuslibet speciei includitur significatio differentie, per quam excluditur alia species quæ contra eam dividitur: sicut in nomine leonis includitur hæc differentia quæ est quadrupes, per quam leo differt ab ave. Si ergo prædicationes de Deo non essent introductæ nisi ad remouendum, sicut dicimus Deum esse viventem quia non habet esse ad modum inanimatorum, ut ipse dicit; ita possemus dicere Deum esse leonem, quia non habet esse ad modum avis. Et præterea intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione: quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmativam probatur; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit, de eo verificaretur affirmative. Et ideo, secundum sententiam Dionysii (cap. XIII de div. Nom., a med.), dicendum est, quod huiusmodi nomina significant divinam substantiam, quamvis deficienter et imperfecte: quod sic patet. Cum omne agens agat in quan-

tum actu est, et per consequens agat aliquo modo esse in agente: diversimode tamen: quia quando effectus adæquat virtutem agentis, oportet quod secundum eandem rationem sit illa forma in faciente et in facto; tunc enim faciens et factum coincidunt in idem specie, quod contingit in omnibus univocis; homo enim generat hominem, et ignis ignem. Quando vero effectus non adæquat virtutem agentis, forma non est secundum eandem rationem in agente et facto, sed in agente eminentius; secundum enim quod est in agente habet agens virtutem ad producendum effectum. Unde si tota virtus agentis non exprimitur in facto, relinquitur quod modus quo forma est in agente excedit modum quo est in facto. Et hoc videmus in omnibus agentibus æquivocis, sicut cum sol generat ignem. Constat autem quod nullus effectus adæquat virtutem primi agentis quod Deus est; alias ab una virtute ipsius non procederet nisi unus effectus. Sed cum ex ejus una virtute inveniamus multos et varios effectus procedere, ostenditur nobis quod quilibet ejus deficit a virtute agentis. Nulla ergo forma alicujus effectus divini, est per eandem rationem qua est in effectu, in Deo: nihilominus oportet quod sit ibi per quemdam modum altiore; et inde est quod omnes formæ quæ sunt in diversis effectibus distinctæ et divisæ ad invicem, in eo uniuntur sicut in una virtute communi, sicut etiam omnes formæ per virtutem solis in istis inferioribus productæ, sunt in sole secundum unicam ejus virtutem, cui omnia generata per actionem solis secundum suas formas simulantur. Et similiter perfectiones rerum creaturarum assimilantur Deo secundum unicam et simplicem essentiam ejus. Intellectus autem noster cum a rebus creatis cognitionem accipiat, informatur similitudinibus perfectionum in creaturis inventarum, sicut sapientie, virtutis, bonitatis et huiusmodi. Unde sicut res creatæ per suas perfectiones aliquo modo, licet deficienter, Deo assimilantur; ita et intellectus noster harum perfectionum speciebus informatur. Quodcumque autem intellectus per suam formam intelligibilem alicui rei assimilatur, tunc illud quod conci-

pit et enuntiat secundum illam intelligibilem speciem verificatur de re illa cui per suam speciem similatur: nam scientia est assimilatio intellectus ad rem scitam. Unde oportet quod illa quæ intellectus harum specierum perfectionibus informatus de Deo cogitat vel enuntiat, in Deo vero existant, qui unicuique prædicatorum specierum respondet sicut illud cui omnes similes sunt. Si autem huiusmodi intelligibilis species nostri intellectus divinam essentiam adæquaret in assimilando, ipsam comprehenderet, et ipsa conceptio intellectus esset perfecta Dei ratio, sicut animal gressibile bipes est perfecta ratio hominis. Non autem perfecte divinam essentiam assimilat species prædicta, ut dictum est; et ideo licet huiusmodi nomina quæ intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit significant id quod est divina substantia, non tamen perfecte ipsam significant secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur. Sic ergo dicendum est, quod quodlibet istorum nominum significat divinam substantiam, non tamen quasi comprehendens ipsam, sed imperfecte: et propter hoc, nomen *Qui est*, maxime Deo competit, quia non determinat aliquam formam Deo, sed significat esse indeterminate. Et hoc est quod dicit Damascenus (lib. I orthod. Fidei, cap. xii), quod hoc nomen *Qui est*, significat substantiæ pelagus infinitum. Hæc autem solutio confirmatur per verba Dionysii, qui dicit (cap. i de div. Nom., a medio), quod *quia Divinitas omnia simpliciter et incircumfinite in se ipsa existentia præaccipit; ex diversis convenienter laudatur et nominatur. Simpliciter* dicit, quia perfectiones quæ in creaturis sunt secundum diversas formas, Deo attribuuntur secundum simplicem ejus essentiam: *Incircumfinite* dicit, ad ostendendum quod nulla perfectio in creaturis inventa divinam essentiam comprehendit, ut sic intellectus sub ratione illius perfectionis in se ipso Deum definiat. Confirmatur etiam per hoc quod habetur V Metaph. (com. 21), quod simpliciter perfectum est quod habet in se perfectiones omnium generum; quod Commentator ibidem de Deo exponit.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus intelligit, quod huiusmodi

nomina non significant quid est Deus, quasi ejus substantiam definiendo et comprehendendo; unde et subjungit quod hoc nomen *Qui est*, quod indefinite significat Dei substantiam, propriissime Deo attribuitur.

Ad secundum dicendum, quod ita Dionysius dicit negationes horum nominum esse veras de Deo quod tamen non asserit affirmationes esse falsas et incompactas: quantum enim ad rem significatam, Deo vere attribuuntur, quæ in eo aliquo modo est, ut jam ostensum est; sed quantum ad modum quem significant de Deo negari possunt: quodlibet enim istorum nominum significat aliquam formam definitam, et sic Deo non attribuuntur, ut dictum est. Et ideo absolute de Deo possunt negari, quia ei non conveniunt per modum qui significatur: modus enim significatus est secundum quod sunt in intellectu nostro, ut dictum est; Deo autem conveniunt sublimiori modo; unde affirmatio incompacta dicitur quasi non omnino convenienter conjuncta propter diversum modum. Et ideo, secundum doctrinam Dionysii (cap. i mystic. Theol. et cap. ii cælest. Hierar. et cap. ii et iii de div. Nomin.), tripliciter ista de Deo dicuntur. Primo quidem affirmative, ut dicamus, Deus est sapiens; quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod est in eo similitudo sapientiæ ab ipso fluentis: quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminentiùs est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens. Et sic per istum triplicem modum loquendi secundum quem dicitur Deus sapiens, perfecte Dionysius dat intelligere qualiter ista Deo attribuantur.

Ad tertium dicendum, quod ista nomina dicuntur significare divinos processus, quia primo sunt imposita ad significandum istas processiones secundum quod sunt in creaturis et ab earum similitudine intellectus noster manuducitur ut huiusmodi Deo eminentiori modo attribuat.

Ad quartum dicendum, quod verbum Origenis non est intelligendum quod

hoc intendimus significare cum dicimus, Deus est sapiens, quod Deus est causa sapientiæ, sed quia ex sapientia quam causat, intellectus noster manuducitur ut sibi sapientiam supereminenter attribuat, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur Deus intelligens, nominatur nomine sui causati: quia nomen quod sui causati substantiam significat, sibi non definite attribui potest, secundum quem modum nomen significat: et sic hoc nomen quamvis ei aliquo modo conveniat, non tamen convenit ei ut nomen ejus; quia id quod significat nomen, est definitio; causato vero convenit ut nomen ejus.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa probat quod Deus non potest nominari nomine substantiam ipsius deficiente vel comprehendente vel adæquante: sic enim de Deo ignoramus quid est.

Ad septimum dicendum, quod sicut omnia participant Dei bonitatem, non eandem numero, sed per similitudinem; ita participant per similitudinem esse Dei. Sed in hoc differt: nam bonitas importat habitudinem alicujus causæ, est enim bonum diffusivum sui; essentia autem significatur in eo in quo est, ut quiescens.

Ad octavum dicendum, quod in effectu invenitur aliquid per quod assimilatur suæ causæ, et aliquid per quod a sua causa differt: quod quidem convenit ei vel ex materia vel ex aliquo hujusmodi, sicut patet in latere indurato per ignem. Nam in hoc quod lutum calefiat ab igne, igni similatur; in hoc vero quod calefactum ingrossetur et induretur differt ab igne; sed habet hoc ex materiæ conditione. Si ergo id in quo later igni similatur, de igne dicatur, proprie dicitur de eo, et eminentius et per prius. Ignis enim est calidior quam later, et iterum eminentius: nam later est calidus quasi calefactus, ignis autem naturaliter. Si vero id in quo later ab igne differt, dicamus de igne, falsum erit: et nomen hujusmodi conditionem in suo intellectu habens, de igne non poterit dici nisi metaphorice. Falsum est enim ignem, qui est subtilissimum corporum, grossum dici. Durus autem dici potest propter violentiam actionis, et non facilem potentiam passionis. Similiter consideranda sunt in creaturis

quædam secundum quæ Deo simulantur, quæ quantum ad rem significatam, nullam imperfectionem important, sicut esse, vivere et intelligere et hujusmodi; et ista proprie dicuntur de Deo, immo per prius de ipso et eminentius quam de creaturis. Quædam vero sunt secundum quæ creatura differt a Deo, consequentia ipsam prout est ex nihilo, sicut potentialitas, privatio, motus et alia hujusmodi: et ista sunt falsa de Deo. Et quæcumque nomina in sui intellectu condiciones hujusmodi claudunt, de Deo dici non possunt nisi metaphorice, sicut leo, lapis et hujusmodi, propter hoc quod in sui definitione habent materiam. Dicuntur autem hujusmodi metaphorice de Deo propter similitudinem effectus.

Ad nonum dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod significat substantiam definitive vel circumscriptive. Sic autem nullum istorum nominum substantiam Dei significat, ut dictum est, in corp. art.

Ad decimum dicendum, quod quamvis hujusmodi perfectiones in Deo sint ipsa divina substantia, tamen in creatura non sunt substantiales prædictæ divinæ perfectiones, ideo secundum eas creaturæ non dicuntur Deo eadem, sed similes.

Ad undecimum dicendum, quod hoc esset contra naturam, si sapientia ejusdem rationis cum ea quæ est accidens, in Deo esset: hoc autem non est verum, ut ex prædictis patet. Nec tamen auctoritas inducta est ad propositum: nihil enim contra naturam Deus facit in se ipso, quia in se ipso nihil facit.

Ad duodecimum dicendum, quod complexio hujus termini, cum dicitur Deus bonus, non refertur ad aliquam compositionem quæ sit in Deo, sed ad compositionem quæ est in intellectu nostro.

Ad decimumtertium dicendum, quod Deus subterfugit formam intellectus nostri quasi omnem formam intellectus nostri excedens; non autem ita quod intellectus noster secundum nullam formam intelligibilem Deo assimiletur.

Ad decimumquartum dicendum, quod ex quo intellectus noster divinam substantiam non adæquat, hoc ipsum quod est Dei substantia remanet, nostrum intellectum excedens, et ita a nobis ignoratur: et propter hoc illud est ultimum cognitionis humanæ de Deo quod sciat



se Deum nescire, in quantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere.

**ART. VI. — UTRUM ISTA NOMINA SINT SYNONYMA.**

(1 p., quæst. 13, art. 4).

1. Sexto quæritur, utrum ista nomina sint synonyma. Et videtur quod sic. Synonyma enim nomina dicuntur quæ omnino idem significant. Sed omnia ista nomina de Deo dicta significant idem: quia significant divinam substantiam, quæ est omnino simplex et una, ut ostensum est. Ergo omnia ista nomina sunt synonyma.

2. Præterea, Damascenus dicit (lib. I, cap. xi) quod in divinis omnia sunt unum, præter ingenerationem, generationem et processionem. Sed nomina significantia unum sunt synonyma. Ergo omnia nomina dicta de Deo, præter ea quæ significant proprietates personales, sunt synonyma.

3. Præterea, quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed sapientia in Deo est idem quod sua substantia; similiter voluntas et potentia. Ergo sapientia, potentia et voluntas in Deo omnino sunt idem, et sic sequitur quod ista nomina sunt synonyma.

4. Sed dicendum, quod ista nomina significant unum secundum rem, significant tamen rationes diversas, et ideo non sunt synonyma. — Sed contra: ratio cui non respondet aliquid in re, falsa est et vana. Sed si rationes horum nominum sint multæ, et res est una, videtur quod rationes istæ sint vanæ et falsæ.

5. Sed dicendum, quod rationes istæ non sunt vanæ, cum eis aliquid respondeat quod est in Deo. — Sed contra, secundum hoc res creatæ Deo assimilantur secundum quod ab ipso processerunt per similitudinem idealem. Sed pluralitas idearum vel rationum idealium non attenditur secundum respectus ad creaturas: nam ipse Deus secundum unam suam essentiam est idea omnium. Ergo nec rationes nominum quæ de Deo dicimus ex similitudine creaturarum, habent aliquid respondens ex parte divinæ substantiæ.

6. Præterea, illud quod est maxime unum non potest esse radix et funda-

mentum multitudinis. Sed divina essentia est maxime una. Ergo rationes prædictorum nominum non possunt in divina substantia fundari vel radicari.

7. Præterea, distinctio relationum quæ realiter sunt in Deo, facit pluralitatem personarum. Si ergo istis rationibus communibus attributorum aliquid responderet in Deo, etiam secundum multitudinem attributorum esset in Deo multitudo personarum; et sic essent in Deo plures personæ quam tres; quod est hæreticum: et ita videtur quod penitus ista nomina sint synonyma.

Sed contra, nomina synonyma sibi invicem adjuncta negationem inducunt; sicut si diceretur, vestis et indumentum. Si ergo ista nomina sint synonyma, erit negatio, cum Deus dicitur bonus, Deus sapiens: quod est falsum.

Præterea, quicumque negat unum synonymorum de aliquo, negat et reliquum. Sed aliqui negaverunt ejus potentiam qui non negaverunt ejus scientiam vel bonitatem. Ergo ista nomina non sunt synonyma.

Præterea, hoc patet per Commentatorem XI Metaph. (com. 39), qui dicit, quod hæc nomina dicta de Deo non sunt synonyma.

Respondeo dicendum, quod ab omnibus intelligentibus communiter dicitur, quod hæc nomina non sunt synonyma. Quod quidem facile esset sustinere secundum illos qui dicebant hæc nomina non significare divinam substantiam, sed intentiones quasdam additas essentielles, aut modos operandi in effectibus, vel etiam creaturarum negationes. Sed supposito quod hæc nomina significant divinam substantiam, sicut supra, art. præced., ostensum est, quæstio videtur majorem difficultatem continere: quia sic invenitur unum et idem simplex significatum per omnia ista nomina, quod est divina substantia. Sed sciendum, quod significatio nominis non immediate refertur ad rem, sed mediante intellectu: sunt enim voces notæ earum quæ sunt in anima passionum, et ipsæ intellectus conceptiones sunt rerum similitudines, ut patet per Philosophum in principio Periherm. Quod ergo aliqua nomina non sint synonyma, potest impediri vel ex parte rerum significatarum, vel ex parte rationum intellectuarum per nomina, ad quas significan-

das nomina imponuntur. Horum ergo nominum quæ de Deo dicuntur, synonyma impediri non possunt per diversitatem rerum significatarum secundum præhabita, sed solum per rationes nominum quæ sequuntur conceptiones intellectuum. Et ideo dicit Commentator XI Metaph. (text. 39 circa finem) quod multiplicitas in Deo est solum secundum differentiam in intellectu, et non in esse, quod nos dicimus unum secundum rem, et multa secundum rationem. Istæ autem diversæ rationes in intellectu nostro existentes, non possunt tales rationes esse quibus nihil respondeat ex parte rei: ea enim quorum sunt istæ rationes, intellectus noster Deo attribuit. Unde si nihil esset in Deo vel secundum ipsum vel secundum ejus effectum, quod his rationibus responderet, intellectus esset falsus in attribuendo, et omnes propositiones hujusmodi attributiones significantes; quod est inconveniens. Sunt autem quædam rationes quibus in re intellecta nihil respondet; sed ea quorum sunt hujusmodi rationes, intellectus non attribuit rebus prout in se ipsis sunt, sed solum prout intellectæ sunt; sicut patet in ratione generis et speciei, et aliarum intentionum intellectualium: nam nihil est in rebus quæ sunt extra animam, cujus similitudo sit ratio generis vel speciei. Nec tamen intellectus est falsus: quia ea quorum sunt istæ rationes, scilicet genus et species, non attribuit rebus secundum quod sunt extra animam, sed solum secundum quod sunt in intellectu. Ex hoc enim quod intellectus in se ipsum reflectitur, sicut intelligit res existentes extra animam, ita intelligit eas esse intellectas: et sic sicut est quædam conceptio intellectus vel ratio, cui respondet res ipsa quæ est extra animam; ita est quædam conceptio vel ratio, cui respondet res intellecta secundum quod hujusmodi; sicut rationi hominis vel conceptioni hominis respondet res extra animam; rationi vero vel conceptioni generis aut speciei, respondet solum res intellecta. Non autem est possibile hujusmodi esse rationes horum nominum quæ de Deo dicuntur: quia sic intellectus non attribueret ea Deo secundum quod in se est, sed secundum quod intelligitur; quod patet esse falsum: esset enim sensus, cum dicitur,

Deus est bonus, quod Deus sic intelligitur non autem quod sit.

Et ideo dicunt quidam, quod istis diversis rationibus nominum respondent diversa connotata, quæ sunt diversi Dei effectus: volunt enim quod cum dicitur, Deus est bonus, significetur ejus essentia cum aliquo effectu connotato, ut sit sensus, Deus est et bonitatem causat: sicut diversitas harum rationum causatur ex diversitate effectuum. Sed hoc non videtur conveniens: quia cum effectus a causa secundum similitudinem procedat, prius oportet intelligere causam aliqualem quam effectus tales. Non ergo sapiens dicitur Deus quoniam sapientiam causet; sed quia est sapiens, ideo sapientiam causat. Unde Augustinus dicit (lib. II de Doctr. christ., c. xxxii), quod quia Deus est bonus, sumus; et in quantum sumus, boni sumus. Et præterea secundum hoc sequeretur quod hujusmodi nomina per prius dicerentur de creatura quam de Creatore; sicut sanitas prius dicitur de sano quam de sanativo, quod sanum dicitur ea ratione, quia sanitatem causat. Item si nihil aliud intelligitur cum dicitur, Deus est bonus, nisi, Deus est et est bonitatis causator; sequeretur quod eadem ratione omnia nomina effectuum divinum de eo possent prædicari, ut diceretur, Deus est cælum, quia cælum causat. Et iterum si hoc dicatur de causalitate in actu, patet esse falsum: quia secundum hoc non possumus dicere quod Deus ab æterno fuerit bonus vel sapiens vel aliquid hujusmodi: non enim ab æterno fuit causa in actu. Si autem hoc intelligatur de causalitate secundum virtutem, ut dicatur bonus quia est et habet virtutem bonitatem infundendi; tunc oportebit dicere, quod hoc nomen *bonum* significat illam virtutem. Sed illa virtus est quædam supereminens similitudo sui effectus, sicut et quælibet virtus agentis æquivoci. Unde sequeretur quod intellectus concipiens bonitatem, assimilaretur ad id quod est in Deo et quod est Deus. Et sic rationi vel conceptioni bonitatis respondet aliquid quod est in Deo et quod est Deus.

Et ideo dicendum est, quod omnes istæ multæ rationes et diversæ habent aliquid respondens in ipso Deo, cujus omnes istæ conceptiones intellectus sunt similitudinis. Constat enim quod

unius formæ non potest esse nisi una similitudo secundum speciem, quæ sit ejusdem rationis cum ea; possunt tamen esse diversæ similitudines imperfectæ, quarum quælibet a perfecta formæ repræsentatione deficiat. Cum ergo, ut ex superioribus patet, conceptiones perfectionum in creaturis inventarum, sint imperfectæ similitudines et non ejusdem rationis cum ipsa divina essentia, nihil prohibet quin ipsa una essentia omnibus prædictis conceptionibus respondeat, quasi per eas imperfecte repræsentata. Et sic omnes rationes sunt quidem in intellectu nostro sicut in subjecto: sed in Deo sunt ut in radice verificante has conceptiones. Nam non essent veræ conceptiones intellectus quas habet de re aliqua, nisi per viam similitudinis illis conceptionibus res illa responderet. Diversitatis ergo vel multipliciter nominum causa est ex parte intellectus nostri, qui non potest pertingere ad illam Dei essentiam videndam secundum quod est, sed videt eam per multas similitudines ejus deficientes, in creaturis quasi in speculo resultantes. Unde si ipsam essentiam videret, non indigeret pluribus nominibus, nec indigeret pluribus conceptionibus. Et propter hoc, Dei verbum, quod est perfecta conceptio ipsius, non est nisi unum; propter hoc dicitur Zach. ult., 9: *In die illa erit Dominus unus et nomen ejus unum*, quando ipsa Dei essentia videbitur et non colligetur Dei cognitio ex creaturis.

Ad primum ergo dicendum, quod licet ista nomina significant unam rem, multis tamen rationibus, ut dictum est; et propter hoc non sunt synonyma.

Ad secundum dicendum, quod Damascenus intelligit quod in divinis omnia sunt unum secundum rem, præter proprietates personales quæ realem personarum distinctionem constituunt; tamen non excludit quin ea quæ de Deo dicuntur, ratione differant.

Ad tertium per hoc patet responsio: quia sicut bonitas et sapientia sunt unum secundum rem cum divina essentia, ita et ad invicem; cum tamen rationes horum nominum differant, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod jam patet ex prædictis quod licet Deus sit omnino unus, tamen istæ multæ conce-

ptiones vel rationes non sunt falsæ, quia omnibus eis respondet una et eadem res imperfecte per eas repræsentata. Essent autem falsæ, si nihil eis responderet.

Ad quintum dicendum, quod cum omnimoda unitas sit ex parte Dei, et multiplicitas ex parte creaturarum, sicut oportet quod in Deo intelligente plures creaturas sit una forma intelligibilis per essentiam, et multi respectus ad diversas creaturas; ita in intellectu nostro ex multiplicitate creaturarum in Deum ascendente, oportet quod sint multæ species habentes relationes ad unum Deum.

Ad sextum dicendum, quod istæ rationes non fundantur in divina essentia sicut in subjecto, sed sicut in causa veritatis, vel sicut in repræsentato per omnes; quod ejus simplicitati non derogat.

Ad septimum dicendum, quod paternitas et filiatio habent oppositionem ad invicem; et ideo exigunt realem distinctionem suppositorum: non autem bonitas et sapientia.

**ART. VII. — UTRUM HUIUSMODI NOMINA DICANTUR IN CREATURIS UNIVOCE VEL ÆQUIVOCE.**

(1 p., quæst. 17, art. 5; et opusc. 3, cap. 27; et 1 cont. Gent., cap. 32, 33 et 34).

1. Septimo quæritur, utrum hujusmodi nomina dicantur de Deo et creaturis univoce vel æquivoce. Mensura enim et mensuratum sunt unius rationis. Sed divina bonitas est mensura omnis bonitatis creatæ, et ejus sapientia. Ergo univoce dicuntur de Deo et creatura.

2. Præterea, similia sunt quæ communicant in forma. Sed creatura potest Deo similari; quod patet Genes. 1, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Ergo creaturæ ad Deum est aliqua communicatio in forma. De omnibus autem communicantibus in forma potest aliquid univoce prædicari. Ergo de Deo et creatura potest aliquid prædicari univoce.

3. Præterea, majus et minus non diversificant speciem. Sed cum creatura dicatur bona et Deus bonus, in hoc videtur differre quod Deus est melior omni creatura. Ergo bonitas Dei et creaturæ non diversificatur secundum spe-

ciem; et sic univoce bonum prædicatur de Deo et creatura.

4. Præterea, inter ea quæ sunt diversorum generum non potest esse comparatio, sicut Philosophus probat (in VII Physic., com. 30, 31 et 32); non enim comparabilis est velocitas alterationis velocitati motus localis. Sed inter Deum et creaturam attenditur aliqua comparatio: dicitur enim quod Deus est summe bonus, et creatura est bona. Ergo Deus et creatura sunt unius generis, et ita aliquid de eis potest univoce prædicari.

5. Præterea, nihil cognoscitur nisi per speciem unius rationis; non enim albedo quæ est in pariete per speciem quæ est in oculo cognosceretur, nisi esset unius rationis. Sed Deus per suam bonitatem cognoscit omnia entia, et sic de aliis. Ergo bonitas Dei et creaturæ sunt unius rationis, et sic univoce bonum de Deo et creatura prædicatur.

6. Præterea, domus quæ est in mente artificis et domus quæ est in materia, sunt unius rationis. Sed omnes creaturæ processerunt a Deo sicut artificiata ab artifice. Ergo bonitas quæ est in Deo, est unius rationis cum bonitate quæ est in creatura; et sic idem quod prius.

7. Præterea, omne agens æquivocum reduçitur ad aliquid univocum. Ergo primum agens, quod Deus est, oportet esse univocum. Sed de agente univoco et effecta ejus proprio aliquid univoce prædicatur. Ergo de Deo et creatura prædicatur aliquid univoce.

1. Sed contra est quod Philosophus dicit (X Metaph., lib. VII, com. 30), quod æterno et temporali nihil est commune nisi nomen. Sed Deus est æternus, et creaturæ temporales. Ergo Deo et creaturis nihil potest esse commune nisi nomen; et sic prædicatur æquivoce pure nomina de Deo et creaturis.

2. Præterea, cum genus sit prima pars definitionis, ablato genere removetur significata ratio per nomen; unde si aliquod nomen imponatur ad significandum id quod est in alio, erit nomen æquivocum. Sed sapientia dicta de creatura est in genere qualitatis. Cum ergo sapientia dicta de Deo non sit qualitas, ut supra ostensum est, videtur quod hoc nomen *sapientia* æquivoce prædicetur de Deo et creaturis.

3. Præterea, ubi nulla est similitudo,

ibi non potest aliquid communiter prædicari, nisi æquivoce. Sed inter creaturam et Deum nulla est similitudo; dicitur enim Isai. LX, 18: *Cui ergo similem fecistis Deum?* Ergo videtur quod nihil possit prædicari univoce de Deo et creaturis.

4. Sed dicendum, quod licet Deus non possit dici similis creaturæ, creatura tamen potest dici similis Deo. — Sed contra est quod dicitur Ps. LXXXII, 2: *Deus, quis similis erit tibi?* quasi dicat, nullus.

5. Præterea, secundum accidens non potest esse aliquid simile substantiæ. Sed sapientia in creatura est accidens, in Deo autem est substantia. Ergo homo non potest divinæ sapientiæ similari per suam sapientiam.

6. Præterea, cum in creatura aliud sit esse, et aliud sit forma vel natura, per formam vel naturam nihil similatur ei quod est esse. Sed ista nomina prædicata de creaturis significant aliquam naturam vel formam: Deus autem est hoc ipsum quod est suum esse. Ergo per hujusmodi quæ dicuntur de creatura, non potest creatura Deo similari; et sic idem quod prius.

7. Præterea, magis differt Deus a creatura quam numerus ab albedine. Sed stultum est dicere numerum similari albedini, aut e converso. Ergo stultius est dici, quod aliqua creatura sit similis Deo; et sic idem quod prius.

8. Præterea, quæcumque simulantur ad invicem, in aliquo uno conveniunt; quæ vero in uno conveniunt, sunt transmutabilia invicem. Deus autem est omnino intransmutabilis. Ergo non potest esse aliqua similitudo inter Deum et creaturam.

Respondeo dicendum, quod impossibile est aliquid univoce prædicari de Deo et creatura; quod ex hoc patet. Nam omnis effectus agentis univoci adæquat virtutem agentis. Nulla autem creatura, cum sit finita, potest adæquare virtutem primi agentis, cum sit infinita. Unde impossibile est quod similitudo Dei univoce in creatura recipiatur. Item patet quod etsi una sit ratio formæ existentis in agente et in effecta, diversus tamen modus existendi impedit univocam prædicationem; licet enim eadem sit ratio domus quæ sit in materia et domus quæ est in mente arti-

ficis, quia unum est ratio alterius; non tamen domus univoce de utraque prædicatur, propter hoc quod species domus in materia habet esse materiale, in mente vero artificis immateriale. Dato ergo per impossibile quod ejusdem rationis sit bonitas in Deo et creatura, non tamen bonum univoce de Deo prædicaretur; cum quod in Deo est immaterialiter et simpliciter, in creatura sit materialiter et multipliciter. Et præterea ens non dicitur univoce de substantia et accidente, propter hoc quod substantia est ens tamquam per se habens esse, accidens vero tamquam cujus esse est inesse. Ex quo patet quod diversa habitudo ad esse impedit univocam prædicationem entis. Deus autem alio modo se habet ad esse quam aliqua alia creatura; nam ipse est suum esse, quod nulli alii creaturæ competit. Unde nullo modo univoce de Deo creatura dicitur; et per consequens nec aliquid aliorum prædicabilium inter quæ est ipsum primum ens. Existente enim diversitate in primo, oportet in aliis diversitatem inveniri; unde de substantia et accidente nihil univoce prædicatur.

Quidam autem aliter dixerunt, quod de Deo et creatura nihil prædicatur analogice, sed æquivoce pure. Et hujus opinionis est Rabbi Moyses, ut ex suis dictis patet. Ista autem opinio non potest esse vera: quia in pure æquivocis, quæ Philosophus nominat a casu æquivoca, non dicitur aliquid de uno per respectum ad alterum. Omnia autem quæ dicuntur de Deo et creaturis, dicuntur de Deo secundum aliquem respectum ad creaturas, vel e contrario, sicut patet per omnes opiniones positas de expositione divinarum nominum. Unde impossibile est quod sit pura æquivocatio. Item, cum omnis cognitio nostra de Deo ex creaturis sumatur, si non erit convenientia nisi in nomine tantum, nihil de Deo sciremus nisi nomina tantum vana, quibus res non subesset. Sequeretur etiam quod omnes demonstrationes a philosophis datæ de Deo, essent sophisticæ; verbi gratia, si dicatur, quod omne quod est in potentia, reducitur ad actum per ens actu, et ex hoc concluderetur quod Deus esset ens actu, cum per ipsum omnia in esse educantur; erit fallacia æquivocationis: et sic de omnibus aliis. Et præ-

terea oportet causatum esse aliquo modo simile causæ; unde oportet de causato et causa nihil pure æquivoce prædicari, sicut sanum de medicina et animali.

Et ideo aliter dicendum est, quod de Deo et creatura nihil prædicatur univoce; non tamen ea quæ communiter prædicantur, pure æquivoce prædicantur, sed analogice. Hujus autem prædicationis duplex est modus. Unus quo aliquid prædicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium, sicut ens de qualitate et quantitate per respectum ad substantiam. Alius modus est quo aliquid prædicatur de duobus per respectum unius ad alterum, sicut ens de substantia et quantitate. In primo autem modo prædicationis oportet esse aliquid prius duobus, ad quod ambo respectum habent, sicut substantia ad quantitatem et qualitatem; in secundo autem non, sed necesse est unum esse prius altero. Et ideo cum Deo nihil sit prius, sed ipse sit prior creatura, competit in divina prædicatione secundus modus analogiæ, et non primus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de mensura cui mensuratum potest cœquari vel commensurari; talis autem mensura non est Deus, cum in infinitum omnia excedat per ipsum mensurata.

Ad secundum dicendum, quod similitudo creaturæ ad Deum deficit a similitudine univocorum in duobus. Primo, quia non est per participationem unius formæ, sicut duo calida secundum participationem unius caloris; hoc enim quod de Deo et creaturis dicitur, prædicatur de Deo per essentiam, de creatura vero per participationem; ut sic talis similitudo creaturæ ad Deum intelligatur, qualis est calidi ad calorem, non qualis calidi ad calidius. Secundo, quia ipsa forma in creatura participata deficit a ratione ejus quod Deus est, sicut calor ignis deficit a ratione virtutis solaris, per quam calorem generat.

Ad tertium dicendum, quod magis et minus tripliciter potest considerari, et sic prædicari. Uno modo secundum solam quantitatem participati; sicut nix dicitur albior pariete, quia perfectior est albedo in nive quam in pariete, sed tamen unius rationis; unde talis diversitas secundum magis et minus non diversificat speciem. Alio modo secundum

quod unum participatur, et aliud per essentiam dicitur; sicut diceremus, quod bonitas est melior quam bonum. Tertio modo secundum quod modo eminentiori competit idem aliquid uni quam alteri, sicut calor soli quam igni; et hi duo modi impediunt unitatem speciei et univocam prædicationem; et secundum hoc aliquid prædicatur magis et minus de Deo et creatura, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quod Deus non comparatur creaturis in hoc quod dicitur melior, vel summum bonum, quasi participans naturam ejusdem generis cum creaturis, sicut species generis applicujus; sed quasi principium generis.

Ad quintum dicendum, quod in quantum species intelligibilis eminentior est in aliquo, tanto ex ea relinquitur perfectior cognitio; sicut ex specie lapidis in intellectu quam in sensu. Unde per hoc Deus perfectissime potest cognoscere res per suam essentiam, in quantum sua essentia est supereminens similitudo rerum, et non adæquata.

Ad sextum dicendum, quod inter creaturam et Deum est duplex similitudo. Una creaturæ et intellectum divinum et sic forma intellectu per Deum est unius rationis cum re intellecta, licet non habeat eundem modum essendi; quia forma intellecta est tantum in intellectu, forma autem creaturæ est ut in re. Alio modo secundum quod ipsa divina essentia est omnium rerum similitudo superexcellens, et non unius rationis. Et ex hoc modo similitudinis contingit quod bonum et hujusmodi prædicantur communiter de Deo et creaturis, non autem ex primo. Non enim hæc est ratio Dei cum dicitur, Deus est bonus, quia bonitatem creaturæ intelligit; cum jam ex dictis pateat quod nec etiam domus quæ est in mente artificis cum domo quæ est in materia univoce dicitur domus.

Ad septimum dicendum, quod agens æquivocum oportet esse prius quam agens univocum; quia agens univocum non habet causalitatem super totam speciem, alias esset causa sui ipsius, sed solum super aliquod individuum speciei; agens autem æquivocum habet causalitatem super totam speciem; unde oportet primum agens esse æquivocum.

Ad primum ergo dicendum, quod in contrarium objicitur, dicendum, quod

Philosophus loquitur de communitate naturaliter et non logice. Ea vero quæ habent diversum modum essendi, non communicant in aliquo secundum esse quod considerat naturalis; possunt tamen communicare in aliqua intentione quam considerat logicus. Et præterea etiam secundum naturalem corpus elementare et cæleste non sunt unius generis; sed secundum logicum sunt. Nihilominus tamen Philosophus non intendit excludere analogicam communitatem, sed solum univocam. Vult enim ostendere quod corruptibile et incorruptibile non communicant in genere.

Ad secundum dicendum, quod licet diversitas generis tollat univocationem; non tamen tollit analogiam. Quod sic patet. Sanum enim, secundum quod dicitur de urina, est in genere signi; secundum vero quod dicitur de medicina, est in genere causæ.

Ad tertium dicendum, quod Deus nullo modo dicitur esse similis creaturæ, sed e contrario; quia ut dicit Dionysius (cap. de divin. Nomin.), in causa et causatis non recipimus similitudinis conversionem, sed solum in coordinatis; homo enim non dicitur similis suæ imagini, sed e contrario, propter hoc quod forma illa secundum quam attenditur similitudo, per prius est in homine quam in imagine. Et ideo Deum creaturis similem non dicimus, sed e contrario.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, nulla creatura est similis Deo, ut eodem cap. dicit Dionysius, hoc intelligendum est secundum quod causata minus habent a sua causa, ab ipsa incomparabiliter deficientia. Quod non est intelligendum secundum quantitatem participati, sed aliis duobus modis, sicut supra dictum est.

Ad quintum dicendum, quod secundum accidens non potest esse aliquid simile substantiæ, similitudine quæ attenditur secundum formam unius rationis; sed secundum similitudinem quæ est inter causatum et causam, nihil prohibet. Nam primam substantiam oportet esse causam omnium accidentium.

Et similiter dicendum ad sextum.

Ad septimum dicendum, quod albedo nec est in genere numeri, nec est principium generis; et ideo nulla similitudo unius ad alterum attenditur. Deus au-

tem est principium omnis generis; et ideo ei omnia aliquid simulantur.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa procedit de his quæ communicant in genere vel in materia: qualis conditio non est Dei ad creaturas.

**ART. VIII. — UTRUM SIT ALIQUA RELATIO INTER DEUM ET CREATURAM.**

1. Octavo quæritur, utrum sit aliqua ratio inter Deum et creaturam. Et videtur quod non. Relativa enim sunt simul, secundum Philosophum (in Prædicamento *ad aliquid*). Sed creatura non potest simul esse cum Deo: Deus enim omnibus modis est prior creatura. Ergo nulla ratio potest esse inter creaturam et Deum.

2. Præterea, inter quæcumque est aliqua ratio, est etiam eorum aliqua ad invicem comparatio. Sed inter Deum et creaturam non est comparatio; ea enim quæ non sunt unius generis, non sunt comparabilia, sicut numerus et linea. Ergo non est aliqua ratio inter Deum et creaturam.

3. Præterea, in quocumque genere est unum relativorum, est etiam aliud. Sed Deus non est in eodem genere cum creatura. Ergo non possunt relative ad invicem dici.

4. Præterea, creatura non potest esse opposita Creatori: quia oppositum non est causa sui oppositi. Sed relativa ad invicem opponuntur. Ergo non potest esse ratio inter creaturam et Deum.

5. Præterea, de quocumque aliquid de novo incipit dici, aliquo modo potest dici factum. Ergo sequitur, si aliquid relative ad creaturam de Deo dicitur, quod Deus aliquo modo sit factus; quod est impossibile, cum ipse sit immutabilis.

6. Præterea, omne quod prædicatur de aliquo, prædicatur de eo aut per se aut per accidens. Sed ea quæ important relationem ad creaturam, non prædicantur de Deo per se, quia hujusmodi prædicata ex necessitate et semper prædicantur; nec iterum per accidens. Ergo nullo modo aliqua talia relativa de Deo prædicari possunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit (VI vel IX lib. de Trinit. lib. V cap. XIII, XIV et XV), quod Creator relative dicitur ad creaturam, sicut dominus ad servum.

Respondeo dicendum, quod ratio in

hoc differt a quantitate et qualitate: quia quantitas et qualitas sunt quædam accidentia in subjecto remanentia; relatio autem non significat, ut Boetius dicit (in lib. de Trinit. circa medium), ut in subjecto manens, sed ut in transitu quodam ad aliud; unde et Porretani dixerunt, relationes non esse inhærentes, sed assistentes, quod aliquid verum est, ut posterius ostendetur. Quod autem attribuitur alicui ut ab eo in aliud procedens non facit compositionem cum eo, sicut nec actio cum agente. Et propter hoc etiam probat Philosophus V Phys. (com. 18), quod in *ad aliquid* non potest esse motus: quia sine aliqua mutatione ejus quod ad aliud refertur, potest ratio desinere ex sola mutatione alterius; sicut etiam de actione patet, quod non est motus secundum actionem nisi metaphorice et improprie; sicut exiens de otio in actum mutari dicimus; quod non esset si ratio vel actio significaret aliquid in subjecto manens. Ex hoc autem apparet quod non est contra rationem simplicitatis alicujus multitudo relationum quæ est inter ipsum et alia; immo quanto simplicius est tanto concomitantur ipsum plures relationes. Quanto enim aliquid est simplicius, tanto virtus (ejus) est minus limitata; unde ad plura se extendit sua causalitas. Et ideo in libro de Causis (prop. XVII) dicitur, quod omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata. Oportet autem intelligi aliquam relationem inter principium et ea quæ a principio sunt, non solum quidem relationem originis, secundum quod principiata oriuntur a principio, sed etiam relationem diversitatis: quia oportet effectum a causa distingui, cum nihil sit causa sui ipsius. Et ideo ad summam Dei simplicitatem consequitur quod infinitæ habitudines sive relationes existant inter creaturas et ipsum, secundum quod ipse creaturas producit a se ipso diversas, aliquid tamen sibi assimilatas.

Ad primum ergo dicendum, quod illa relativa sunt simul natura quæ pari ratione mutuo referuntur, sicut pater ad filium, dominus ad servum, duplum ad dimidium. Illa vero relativa in quibus non est eadem ratio referendi ex utraque parte, non sunt simul natura, sed alterum est prius naturaliter, sicut etiam

Philosophus dicit (in Præd. *ad aliquid*, a medio) de sensu et sensibili, scientia et scibili. Et sic patet quod non oportet quod Deus et creatura sint simul natura, cum non sit eadem ratio referendi ex utraque parte. Nihilominus autem non est necesse in illis etiam relativis quæ sunt simul natura, quod subjecta sint naturaliter simul, sed relationes solæ.

Ad secundum dicendum, quod non omnium est comparatio quorum est relatio ad invicem, sed solum illorum quorum est relatio secundum unam quantitatem vel qualitatem, ut ex hoc possit unum altero dici majus aut melius, vel albius vel aliquid hujusmodi. Relationum autem diversitates possunt ad invicem referri etiam quæ diversorum generum sunt; ea enim quæ diversorum generum sunt, sunt ad invicem diversa. Nihilominus tamen quamvis Deus in eodem genere non sit cum creatura sicut contentum sub genere, est tamen in omnibus generibus sicut principium generis: et ex hoc potest esse aliqua relatio inter creaturam et Deum sicut inter principiata et principium.

Ad tertium dicendum, quod non oportet subjecta relationum esse unius generis, sed solum relationes ipsas: ut patet in hoc quod quantitas a quidditate diversa dicitur. Et tamen, ut dictum est, non est eadem ratio de Deo et creaturis, sicut de his quæ sunt in diversis generibus ad invicem nullo modo coordinata.

Ad quartum dicendum, quod oppositio relationis in duobus differt ab aliis oppositionibus: quorum primum est quod in aliis oppositis unum dicitur alteri opponi, in quantum ipsum removet: negatio enim removet affirmationem, et secundum hoc ei opponitur; oppositio vero privationis et habitus et contrarietatis includit oppositionem contradictionis, ut IV Metaph. dicitur. Non autem est hoc in relativis. Non enim per hoc opponitur filius patri quod ipsum removeat, sed propter rationem habitudinis ad ipsum. Et ex hoc causatur secunda differentia; quia in aliis oppositis semper alterum est imperfectum; quod accidit ratione negationis quæ includitur in privatione et altero contrariorum. Hoc autem in relativis non oportet, immo utrumque considerari po-

test ut perfectum, sicut patet maxime in relativis æquiparantiæ, et in relativis originis, ut æquale, simile, pater et filius. Et ideo relatio magis potest attribui Deo quam aliæ oppositiones. Ratione quidem primæ differentiæ potest attendi oppositio relationis inter creaturam et Deum, non autem alia oppositio; cum ex Deo sit inagis creaturarum positio quam earum remotio; est tamen aliqua habitudo, creaturarum ad Deum. Ratione vero secundæ differentiæ est in ipsis divinis personis (in quibus nihil imperfectum esse potest) oppositio relationis, et non alia, ut posterius, quæst. 8, apparebit.

Ad quintum dicendum, quod cum fieri sit proprie mutari, non est secundum relationem nisi per accidens, scilicet mutato eo ad quod consequitur relatio: ita nec fieri. Corpus enim mutatum secundum quantitatem fit æquale, non quod mutatio per se æqualitatem respiciat, sed per accidens se habet ad ipsam. Et tamen non oportet, ad hoc quod de aliquo relatio aliqua de novo dicatur, quod aliqua mutatio in ipso fiat; sed sufficit quod fiat mutatio in aliquo extremorum: causa enim habitudinis inter duos est aliquid inhærens utrique. Unde ex quacumque parte fiat mutatio illius quod habitudinem causabat, tollitur habitudo quæ est inter utrumque. Et secundum hoc, per hoc quod in creatura aliqua mutatio fit, aliqua relatio de Deo incipit dici. Unde ipse non potest dici factus nisi metaphorice; quia se habet ad similitudinem facti, in quantum de Deo aliquid novum dicitur. Et sic dicimus: *Domine, refugium factus es nobis*, Ps. LXXXIX, 1.

Ad sextum dicendum, quod hujusmodi relationes cum de Deo dici incipiant propter mutationem in creatura factam, patet quod causa quare de Deo dicantur, est ex parte creaturæ, et per accidens de Deo dicuntur. Non quidem accidens quod in Deo sit, ut Augustinus dicit; sed secundum aliquid extra ipsum existens, quod ad ipsum accidentaliter comparatur. Non enim esse Dei a creatura dependet, sicut nec esse ædificatoris a domo. Unde sicut accidit ædificatori quod domus sit, ita Deo quod creatura. Omne enim dicimus per accidens se habere ad aliquid, sine quod illud esse potest.



**ART. IX. — UTRUM HUIUSMODI RELATIONES QUÆ SUNT INTER CREATURAS ET DEUM, SINT REALITER IN IPSIS CREATURIS.**

1. Nono quæritur, utrum huiusmodi relationes quæ sunt inter creaturas et Deum, sint realiter in ipsis creaturis. Et videtur quod non. Aliquæ enim relationes inveniuntur in quibus ex nulla parte relatio aliquid realiter ponit, sicut Avicenna dicit (lib. IV Metaph., cap. x circa finem) de relatione quæ est inter ens et non ens. Sed nulla extrema relationis magis ad invicem distant quam Deus et creatura. Ergo ista relatio non ponit aliquid realiter ex parte neutra.

2. Præterea, omne illud negandum est ad quod sequitur processus in infinitum. Sed si in creatura relatio ad Deum sit res aliqua, erit procedere in infinitum; relatio enim illa aliquid creatum erit, si est res quædam; et ita erit alia relatio ipsius ad Deum pari ratione, et sic in infinitum. Non ergo ponendum est quod in creatura ad Deum relatio sit res aliqua.

3. Præterea, nihil refertur nisi ad determinatum et unum (ut dicitur IV Metaphys., com. 26): unde duplum non refertur ad quodlibet, sed ad dimidium, et pater ad filium, et sic de aliis. Oportet ergo secundum differentiam eorum quæ referuntur, esse differentias eorum ad quæ fit relatio. Sed Deus est unum ens simpliciter. Ergo non potest ad ipsum fieri relatio omnium creaturarum, aliqua relatione reali.

4. Præterea, secundum hoc creatura refertur ad Deum secundum quod ab ipso procedit. Sed creatura procedit a Deo secundum ipsam substantiam. Ergo secundum suam substantiam refertur ad Deum, et non secundum aliquam relationem supervenientem.

5. Præterea, relatio est aliquid medium inter extrema relationis. Sed nihil potest esse realiter medium inter Deum et creaturam immediate a Deo creatam. Ergo relatio ad Deum non est aliqua res in creatura.

6. Præterea, Philosophus (in IV Metaph., com. 19 et sequent.) dicit, quod si omnia apparentia essent vera, res sequeretur opinionem nostram et sensum. Sed constat quod omnes creaturæ sequuntur æstimationem, sive scientiam, sui Creatoris. Ergo creaturæ omnes sub-

stantialiter referuntur ad Deum, et non per aliquam relationem inhærentem.

7. Præterea, inter quæ est major distantia, minus videtur esse relatio. Sed est major distantia creaturæ ad Deum quam unius creaturæ ad aliam. Non est autem relatio creaturæ ad creaturam res aliqua, ut videtur; nam cum non sit substantia, oportet quod sit accidens: et ita, quod subjecto insit, et quod ab eo removeri non possit sine mutatione subjecti: cuius contrarium supra de relatione est dictum. Ergo nec relatio creaturæ ad Deum est res aliqua.

8. Præterea, sicut ens creatum distat a non ente in infinitum, ita etiam a Deo in infinitum distat. Sed inter ens creatum et non ens purum, non est aliqua relatio, ut Avicenna dicit (lib. IV Metaph., cap. x). Ergo nec inter ens creatum et ens increatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit (V de Trinit., cap. xvi): *quod temporaliter dici incipit Deus quod antea non dicebatur, manifestum est relative dici*, non tamen secundum accidens Dei, quod ei aliquid acciderit; sed plane secundum accidens ejus ad quod Deus incipit dici relative. Sed accidens res aliqua in subjecto est. Ergo relatio ad Deum est res aliqua in creatura.

Præterea, omne quod refertur ad aliquid per sui mutationem realiter refertur ad ipsum. Sed creatura refertur ad Deum per sui mutationem. Ergo realiter refertur ad Deum.

Respondeo dicendum, quod relatio ad Deum est aliqua res in creatura. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod, sicut dicit Commentator in XI Metaph. (text. 19), quia relatio est debilioris esse inter omnia prædicamenta, ideo putaverunt quidam eam esse ex secundis intellectibus. Prima enim intellecta sunt res extra animam, in quæ primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi: hoc enim secundo intellectus intelligit in quantum reflectitur supra se ipsum, intelligens se intelligere et modum quo intelligit. Secundum ergo hanc positionem sequeretur quod relatio non sit in rebus extra animam, sed in solo intellectu, sicut intentio generis et speciei, et secundarum substantiarum. Hoc autem esse non potest. In nullo enim prædi-

camento ponitur aliquid nisi res extra animam existens. Nam ens rationis dividitur contra ens divisum per decem prædicamenta ut patet V Metaph. (com. 13 et 14). Si autem relatio non esset in rebus extra animam non poneretur *ad aliquid* unum genus prædicamenti. Et præterea perfectio et bonum quæ sunt in rebus extra animam, non solum attenditur secundum aliquid absolute inhærens rebus, sed etiam secundum ordinem unius rei ad aliam; sicut etiam in ordine partium exercitus, bonum exercitus consistit: huic enim ordini comparat Philosophus ordinem universi (X Metaph. com. 52 et seqq.). Oportet ergo in ipsis rebus ordinem quemdam esse; hic autem ordo relatio quædam est. Unde oportet in rebus ipsis relationes quasdam esse, secundum quas unum ad alterum ordinatur. Ordinatur autem una res ad aliam vel secundum quantitatem, vel secundum virtutem activam seu passivam. Ex his enim solum duobus attenditur aliquid in uno, respectu extrinseci. Mensuratur enim aliquid non solum a quantitate intrinseca, sed etiam ad extrinseca. Per virtutem etiam activam unumquodque agit in alterum, et per passivam patitur ab altero; per substantiam autem et qualitatem ordinatur aliquid ad se ipsum tantum, non ad alterum, nisi per accidens; scilicet secundum quod qualitas, vel forma substantialis aut materia, habet rationem virtutis activæ vel passivæ, et secundum quod in eis consideratur aliqua ratio quantitatis, prout unum in substantia facit idem, et unum in qualitate simile, et numerus, sive multitudo, dissimile et diversum in eisdem, et dissimile secundum quod aliquid magis vel minus altero consideratur: sic enim albius aliquid altero dicitur. Et propter hoc Philosophus in V Metaph. (com. 20) species assignans relationis, quasdam ponit ex quantitate causatas, quasdam vero ex actione et passione. Sic ergo oportet quod res habentes ordinem ad aliquid, realiter referantur ad ipsum, et quod in eis aliqua res sit relatio. Omnes autem creaturæ ordinantur ad Deum et sicut ad principium et sicut ad finem; nam ordo qui est partium universi ad invicem, est per ordinem qui est totius universi ad Deum; sicut ordo qui est inter partes exerci-

tus, est propter ordinem exercitus ad ducem, ut patet XII Metaph. (com. 52 et seqq.). Unde oportet quod creaturæ realiter referantur ad Deum, et quod ipsa relatio sit res quædam in creatura.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod aliqua relatio est inter creaturas ad invicem quæ in neutro extremorum aliquid ponat, non est propter creaturarum distantiam, sed propter hoc quod aliqua relatio non attenditur secundum ordinem aliquem qui sit in rebus, sed secundum ordinem qui est in intellectu tantum; quod non potest dici de ordine creaturarum ad Deum.

Ad secundum dicendum, quod relationes ipsæ non referuntur ad aliud per aliam relationem sed per se ipsas, quia essentialiter relationes sunt. Non autem est simile de his quæ habent substantiam absolutam; unde non sequitur processus in infinitum.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus ibidem concludit, quod si omnia referantur ad optimum, oportet infinitum specie esse optimum. Et sic ad id quod est infinitum specie, nihil prohibet infinita referri. Tale autem est Deus, cum perfectio suæ substantiæ ad nulum genus determinetur, ut supra habitum est. Et propter hoc nihil prohibet infinitas creaturas ad Deum referri.

Ad quartum dicendum, quod creatura refertur ad Deum secundum suam substantiam, sicut secundum causam relationis; secundum vero relationem ipsam formaliter: sicut aliquid dicitur simile secundum qualitatem causaliter, secundum similitudinem formaliter; ex hoc enim creatura similis denominatur.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur creatura immediate a Deo procedere, excluditur causa media creans, non tamen excluditur mediata realis habitudo, quæ naturaliter sequitur ad productionem creaturæ, sicut æqualitas sequitur productionem quantitatis indeterminate: ita habitudo realis naturaliter sequitur ad productionem substantiæ creatæ.

Ad sextum dicendum, quod creaturæ sequuntur Dei scientiam sicut effectus causam, non sicut propriam rationem essendi, ut sic nihil aliud sit creaturam esse quam a Deo sciri. Hoc autem modo ponebant dicentes omnia apparentia esse vera, et rem sequi opinionem et sensum,

ut scilicet unicuique hoc esset esse quod ab alio sentiri vel opinari.

Ad septimum dicendum, quod ipsa relatio quæ nihil est aliud quam ordo unius creaturæ ad aliam aliud habet in quantum est accidens, et aliud in quantum est relatio vel ordo. In quantum enim accidens est, habet quod sit in subiecto, non autem in quantum est relatio vel ordo; sed solum quod ad aliud sit quasi in aliud transiens, et quodammodo rei relatæ assistens. Et ita relatio est aliquid inhærens, licet non ex hoc ipso quod est relatio; sicut et actio ex hoc quod est actio, consideratur ut ab agente; in quantum vero est accidens, consideratur ut in subiecto agente. Et ideo nihil prohibet quod esse desinat huiusmodi accidens sine mutatione ejus in quo est: quia sua ratio non perficitur prout est in ipso subiecto, sed prout transit in aliud; quo sublato, ratio huius accidentis tollitur quidem quantum ad actum, sed manet quantum ad causam; sicut et subtracta materia, tollitur calefactio, licet maneat calefactionis causa.

Ad octavum dicendum, quod ens creatum non habet ordinem ad non ens, habet autem ordinem ad ens increatum; et ideo non est simile.

**ART. X. — UTRUM DEUS REALITER REFERATUR AD CREATURAM, ITA QUOD IPSA RELATIO SIT RES ALIQUA IN DEO.**

1. Decimo quæritur, utrum Deus realiter referatur ad creaturam, ita quod ipsa relatio sit res aliqua in Deo. Et videtur quod sic. Movens enim realiter refertur ad motum; unde Philosophus, V Metaph. (com. 10), ponit relationem moventis et moti ut species prædicamenti relationis. Sed Deus comparatur ad creaturam ut movens ad motum. Ergo refertur realiter ad creaturam.

2. Sed diceretur, quod movet creaturas sine sui mutatione; et ideo non realiter refertur ad rem motam. — Sed contra, unum relative oppositorum, non est causa quod alterum dicatur de eodem: non enim propter hoc aliquid est duplum, quia est dimidium: nec ideo Deus est Pater, quia est Filius. Si ergo movens et motum relative dicuntur, non ideo relatio moventis est in aliquo, quia est in eo relatio moti. Quod ergo

Deus non movetur non impedit quin realiter referatur ut movens ad motum.

3. Præterea, sicut Pater dat esse Filio, ita Creator dat esse creaturæ. Sed Pater realiter refertur ad Filium. Ergo et Creator ad creaturam.

4. Præterea, ea quæ proprie dicuntur de Deo et non metaphorice, rem significatam ponunt in Deo. Sed inter ista nomina commemorat Dionysius hoc nomen *Dominus* (cap. 1 de div. Nom.). Ergo res significata per hoc nomen *Dominus*, realiter est in Deo. Hæc autem est relatio ad creaturam. Ergo, etc.

5. Præterea, scientia realiter refertur ad scibile, ut patet V Metaph. (com. 20). Sed Deus comparatur ad res creatas ut sciens ad scitum. Ergo in Deo est aliqua relatio ad creaturam.

6. Præterea, illud quod movetur, semper habet realem relationem ad movens. Sed voluntas comparatur ad volitum ut ad movens motum: nam appetibile est movens non motum: appetitus movens motum, ut dicitur XII Metaph. (com. 36). Cum ergo Deus velit res esse (*omnia enim quæcumque voluit fecit*; Ps. cxiii, 3), videtur quod realiter referatur ad creaturam.

7. Præterea, si Deus ad creaturas non referatur, non videtur esse alia ratio, nisi quia a creaturis non dependet, et quia creaturas excedit. Sed similiter corpora cælestia a corporibus elementaribus non dependent, et ea quasi impropotionaliter excedunt. Ergo secundum hoc sequeretur quod nulla esset realis relatio corporum superiorum ad inferiora.

8. Præterea, omnis denominatio est a forma. Forma autem est aliquid inhærens ei cuius est. Cum ergo Deum nominetur a relationibus ad creaturam, videtur quod ipsæ relationes aliquid sint in Deo.

9. Præterea, proportio, quædam relatio realis est, sicut duplum ad dimidium. Sed aliqua proportio videtur esse Dei ad creaturam, cum inter movens et motum oporteat esse proportionem. Ergo videtur quod Deus ad creaturam realiter referatur.

10. Præterea, cum intellectus sit rerum similitudines, et voces sint signa rerum, ut dicit Philosophus (I Periherm., in princ.), aliter ordinantur ista apud discipulum, et aliter apud doctorem.

Doctor enim incipit a rebus in quibus scientiam accipit in suo intellectu, cuius conceptiones voces signant: discipulus autem incipit a vocibus per quas in conceptiones intellectus magistri pervenit; et ab eis in rerum cognitionem. Oportet autem quod huiusmodi quæ de relationibus prædictis dicuntur, ab aliquo doctore sint prius accepta. Ergo apud eum huiusmodi nomina relativa consequuntur conceptiones intellectus sui, quæ consequuntur rem; et ita videtur quod huiusmodi relationes sint reales.

11. Præterea, huiusmodi relativa quæ de Deo dicuntur ex tempore, aut sunt relativa secundum esse, aut secundum dici. Si sunt relativa secundum dici, in neutro extremorum aliquid ponunt realiter. Hoc autem est falsum, secundum prædicta: nam in creatura relata ad Deum realiter existunt. Relinquitur ergo quod sunt relativa secundum esse; et ita videtur quod in utroque extremorum aliquid ponant realiter.

12. Præterea, hæc est natura relativorum, quod posito uno ponitur aliud, et uno interempto aliud interimitur. Si igitur in creatura est aliqua realis relatio, oportet quod in Deo relatio ad creaturam sit realis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, V de Trinit. (cap. xvi): *Manifestum est Deum relative dici secundum accidens ejus ad quod dici Deus aliquid incipit relative.* Ergo videtur quod istæ relationes dicantur de Deo, non secundum aliquid quod in ipso sit, sed secundum aliquid quod extra ipsum est; et ita nihil realiter in ipso ponunt.

Præterea, sicut scibile est mensura scientiæ, ita Deus est mensura omnium rerum, ut Commentator dicit, X Metaph. Sed scibile non refertur ad scientiam per relationem quæ in ipso realiter sit, sed potius per relationem scientiæ ad ipsum, ut patet per Philosophum, V Metaph. (com. 20). Ergo videtur quod nec Deus dicatur relative ad creaturam propter aliquam relationem quæ sit realiter in eo.

Præterea, Dionysius dicit (ix cap. de div. Nom.): *In causis et causatis non recipimus conversionem similitudinis: nam effectus dicitur similis causæ, non autem e contrario.* Eadem autem ratio videtur de relatione similitudinis et de aliis re-

lationibus. Ergo videtur quod nec quantum ad alias relationes fiat conversio a Deo ad creaturam: ut quia creatura realiter refertur ad Deum, Deus realiter referatur ad creaturam.

Respondeo dicendum, quod relationes quæ dicuntur de Deo ad creaturam, non sunt realiter in ipso. Ad ejus evidentiam sciendum est, quod cum relatio realis consistat in ordine unius rei ad rem aliam, ut dictum est; in illis tantum mutua realis relatio invenitur in quibus ex utraque parte est eadem ratio ordinis unius ad alterum: quod quidem invenitur in omnibus relationibus consequentibus quantitatem. Nam cum quantitatis ratio sit ab omni sensibili abstracta, ejusdem rationis est quantitas in omnibus naturalibus corporibus. Et pari ratione qua unum habentium quantitatem realiter refertur ad alterum, et aliud ad ipsum. Habet autem una quantitas absolute considerata ad aliam ordinem secundum rationem mensuræ et mensurati, et secundum nomen totius et partis, et aliorum huiusmodi quæ quantitatem consequuntur. In relationibus autem quæ consequuntur actionem et passionem, sive virtutem activam et passivam, non est semper motus ordo ex utraque parte. Oportet namque id quod semper habet rationem patientis et moti, sive causati, ordinem habere ad agens vel movens, cum semper effectus a causa perficiatur, et ab ea dependeat: unde ordinatur ad ipsam sicut ad suum perfectivum. Agentia autem, sive moventia, vel etiam causæ, aliquando habent ordinem ad patientia vel mota vel causata, in quantum scilicet in ipso effectu vel passione vel motu inductis attenditur quoddam bonum et perfectio moventis vel agentis; sicut maxime patet in agentibus univocis quæ per actionem suæ speciei similitudinem inducunt, et per consequens esse perpetuum propriæ speciei, secundum quod est possibile, conservant. Patet hoc etiam idem in omnibus aliis quæ mota movent vel agunt vel causant; nam ex ipso suo motu ordinantur ad effectus producendos: et similiter in omnibus in quibus quodcumque bonum causæ provenit ex effectu. Quædam vero sunt ad quæ quidem alia ordinantur, et non e converso, quia sunt omnino extrinseca ab illo genere actionum vel

virtutum quas consequitur talis ordo; sicut patet quod scientia refertur ad scibile, quia sciens, per actum intelligibilem, ordinem habet ad rem scitam quæ est extra animam. Ipsa vero res quæ est extra animam, omnino non attingitur a tali actu, quum actus intellectus non sit transiens in exteriorem materiam mutandam; unde et ipsa res quæ est extra animam, omnino est extra genus intelligibile. Et propter hoc relatio quæ consequitur actum intellectus, non potest esse in ea et similis ratio est de sensu et sensibili. Licet enim sensibile immutet organum sensus in sua actione, et propter hoc habeat relationem ad ipsum, sicut et alia agentia naturalia ad ea quæ patiuntur ab eis, alteratio tamen organi non perficit sensum in actu, sed perficitur per actum virtutis sensitivæ: cujus sensibile quod est extra animam, omnino est expers. Similiter homo comparatur ad columnam ut dexter, ratione virtutis motivæ quæ est in homine, secundum quam competit ei dextrum et sinistrum, ante et retro, sursum et deorsum. Et ideo hujusmodi relationes in homine vel animali reales sunt, non autem in re quæ tali virtute caret. Similiter nummus est extra genus illius actionis per quam fit pretium; quæ est conventio inter aliquos homines facta: homo etiam est extra genus artificialium actionum, per quas sibi imago constituitur. Et ideo nec homo habet relationem realem ad suam imaginem, nec nummus ad pretium, sed e contrario. Deus autem non agit per actionem mediam, quæ intelligatur a Deo procedens, et in creaturam terminata: sed sua actio est sua substantia, et quidquid in ea est, est omnino extra genus esse creati, per quod creatura refertur ad Deum. Nec iterum aliquod bonum accrescit Creatori ex creaturæ productione, unde sua actio est maxime liberalis, ut Avicenna dicit (VIII Metaph., cap. VII, a med.). Patet etiam quod non movetur ad hoc quod agat, sed absque omni sua mutatione mutabilia facit. Unde relinquitur quod in eo non est aliqua relatio realis ad creaturam, licet sit relatio creaturæ ad ipsum, sicut effectus ad causam. In hoc autem deficit multipliciter Rabbi, qui voluit probare quod non esset relatio inter Deum et creaturam,

quia cum Deus non sit corpus, non habet relationem ad tempus nec ad locum. Consideravit enim solam relationem quæ consequitur quantitatem, non eam quæ consequitur actionem et passionem.

Ad primum ergo dicendum, quod movens et agens naturale movet et agit actione vel motu medio, qui est inter movens et motum, agens et passum. Unde oportet quod saltem in hoc medio conveniant agens et patiens, movens et motum. Et sic agens, in quantum est agens, non est extraneum a genere patientis in quantum est patiens. Unde utriusque est realis ordo unius ad alterum, et præcipue cum ipsa actio media sit quædam perfectio propria agentis; et per consequens id ad quod terminatur actio, est bonum ejus. Hoc autem in Deo non contingit, ut dictum est; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod movens movetur, non est causa quare relatio moventis in eo sit realiter, sed signum quoddam. Ex hoc enim apparet quod aliquo modo coincidit in genus moti, ex quo et ipsum movet motum; et iterum apparet quod ipsum ad quod movetur, sit quoddam bonum ejus, ex quo ad hoc per suum motum ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod pater dat esse filio sui generis, cum sit agens univocum; non autem tale esse dat Deus creaturæ; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod hoc nomen, *Dominus*, tria in suo intellectu includit; scilicet potentiam coercendi subditos, et ordinem ad subditos qui consequitur talem potestatem, et terminationem ordinis subditorum ad dominum; in uno enim relativo est intellectus alterius relativi. Salvatur ergo hujus significatio nominis in Deo quantum ad primum et tertium, non autem quantum ad secundum. Unde Ambrosius dicit (lib. I de Fide, cap. I, circa med.), quod hoc nomen, *Dominus*, nomen est potestatis; et Boetius dicit, quod dominium est potestas quædam qua servus coercetur.

Ad quintum dicendum, quod scientia Dei aliter comparatur ad res quam scientia nostra; comparatur enim ad eas sicut et causa et mensura. Tales enim res sunt secundum veritatem, quales Deus sua scientia eas ordinavit. Ipsæ autem

res sunt causa et mensura scientiæ nostræ. Unde sicut et scientia nostra refertur ad res realiter, et non e contrario: ita res referuntur realiter ad scientiam Dei, et non e contrario. Vel dicendum, quod Deus intelligit res alias intelligendo se; unde relatio divini scientiæ non est ad res directe, sed ad ipsam divinam essentiam.

Ad sextum dicendum, quod appetibile quod movet appetitum, est finis; ea vero quæ sunt ad finem non movent appetitum nisi ratione finis. Finis autem divini voluntatis non est aliquid aliud quam divina bonitas. Unde non sequitur quod res aliæ comparentur ad divinam voluntatem sicut movens ad motum.

Ad septimum dicendum, quod corpora cælestia referuntur realiter ad inferiora secundum relationes consequentes quantitatem, propter hoc quod est eadem ratio quantitatis in utrisque; et iterum quantum ad relationes consequentes virtutem activam et passivam, quia movent mota per actionem mediam quæ non est eorum substantia, cum aliquod bonum ipsorum attendatur in hoc quod sunt inferiorum causa.

Ad octavum dicendum est, quod illud a quo aliquid denominatur, non oportet quod sit semper forma secundum rei naturam; sed sufficit quod significetur per modum formæ, grammatice loquendo. Denominatur enim homo ab actione et ab indumento, et ab aliis huiusmodi, quæ realiter non sunt formæ.

Ad nonum dicendum, quod si proportio intelligatur aliquis determinatus excessus, nulla est Dei ad creaturam proportio. Si autem per proportionem intelligatur habitudo sola, sic patet quod est inter Creatorem et creaturam; in creatura quidem realiter, non autem in Creatore.

Ad decimum dicendum, quod licet doctor incipiat a rebus, tamen alio modo recipiuntur rerum conceptiones in mente doctoris quam sint in natura rei, quia unumquodque recipitur in altero per modum recipientis; patet enim quod conceptiones in mente doctoris sunt immaterialiter, et materialiter in natura.

Ad undecimum dicendum, quod distinctio ista relativorum secundum esse et secundum dici, nihil facit ad hoc quod sit relatio realis. Quædam enim sunt relativa secundum esse quæ non sunt

realia, sicut dextrum et sinistrum in columna; et quædam sunt relativa secundum dici, quæ tamen important relationes reales, sicut patet de scientia et sensu. Dicuntur enim relativa secundum esse, quando nomina sunt imposita ad significandas ipsas relationes: relativa vero secundum dici, quando nomina sunt imposita ad significandas qualitates vel aliquid huiusmodi principaliter, ad quæ tamen consequuntur relationes. Nec quantum ad hoc differt, utrum sint relationes reales vel rationis tantum.

Ad ultimum dicendum, quod licetposito uno relativorum ponatur aliud, non tamen oportet quod eodem modo ponatur utrumque; sed sufficit quod unum ponatur secundum rem, et aliud secundum rationem.

**ART. XI. — UTRUM ISTÆ RELATIONES TEMPORALES SINT IN DEO SECUNDUM RATIONEM.**

1. Undecimo quæritur, utrum istæ relationes temporales sint in Deo secundum rationem. Et videtur quod non. Ratio enim cui non respondet res, est cassa et vana, sicut Boetius dicit (sup. præm. Porphyrii in prædicabilia, aliquant. ante finem). Sed istæ relationes non sunt in Deo secundum rem ut ex prædictis patet. Esset ergo ratio cassa et vana, si essent in Deo secundum rationem.

2. Præterea, quæ sunt secundum rationem tantum, non attribuuntur rebus nisi secundum quod sunt in intellectu, sicut genus et species et ordo. Sed huiusmodi relationes temporales non attribuuntur Deo secundum quod est in intellectu nostro tantum; sic enim nihil esset dictu, Deus est Dominus, quoniam Deus intelligitur creaturis præesse, quod patet esse falsum. Ergo huiusmodi relationes non sunt secundum rationem in Deo.

3. Præterea, hoc nomen, *Dominus*, relationem significat, cum sit relativum secundum esse. Sed Deus est Dominus non secundum rationem tantum. Ergo nec huiusmodi relationes sunt in Deo secundum rationem tantum.

4. Præterea, nullo intellectu creato existente, Deus adhuc esset Dominus et Creator. Non autem essent res rationis nullo intellectu creato existente. Ergo

*Dominus et Creator* et hujusmodi non important relationes rationis tantum.

5. Præterea, id quod est secundum rationem nostram tantum, non fuit ab æterno. Sed aliquæ relationes Dei ad creaturam fuerunt ab æterno, sicut relationes importatæ in nomine scientiæ et prædestinationis. Ergo hujusmodi relationes non sunt in Deo secundum rationem tantum.

Sed contra est quod nomina significant rationes sive intellectus, ut dicitur in principio *Periher*. Constat autem ista nomina relative dici. Ergo oportet hujusmodi relationes secundum rationem esse.

Respondeo dicendum, quod sicut realis relatio consistit in ordine rei ad rem, ita relatio rationis consistit in ordine intellectuum; quod quidem dupliciter potest contingere. Uno modo secundum quod iste ordo est adinventus per intellectum, et attributus ei quod relative dicitur; et hujusmodi sunt relationes quæ attribuuntur ab intellectu rebus intellectis, prout sunt intellectæ, sicut relatio generis et speciei; has enim relationes ratio adinvenit considerando ordinem ejus quod est in intellectu ad res quæ sunt extra, vel etiam ordinem intellectuum ad invicem. Alio modo secundum quod hujusmodi relationes consequuntur modum intelligendi, videlicet quod intellectus intelligit aliquid in ordine ad aliud; licet illum ordinem intellectus non adinveniat, sed magis ex quadam necessitate consequatur modum intelligendi. Et hujusmodi relationes intellectus non attribuit ei quod est in intellectu, sed ei quod est in re. Et hoc quidem contingit secundum quod aliqua non habentia secundum se ordinem, ordinate intelliguntur; licet intellectus non intelligat ea habere ordinem, quia sic esset falsus. Ad hoc autem quod aliqua habeant ordinem, oportet quod utrumque sit ens, et utrumque distinctum (quia ejusdem ad se ipsum non est ordo) et utrumque ordinabile ad aliud. Quandoque autem intellectus accipit aliqua duo ut entia, quorum alterum tantum vel neutrum est ens; sicut cum accipit duo futura, vel unum præsens et aliud futurum, et intelligit unum cum ordine ad aliud, dicens alterum esse prius altero; unde istæ relationes sunt rationis

tantum, utpote modum intelligendi consequentes. Quandoque vero accipit unum ut duo, et intelligit ea cum quodam ordine; sicut cum dicitur aliquid esse idem sibi; et sic talis relatio est rationis tantum. Quandoque vero accipit aliqua duo ut ordinabilia ad invicem, inter quæ non est ordo medius, immo alterum ipsorum essentialiter est ordo; sicut cum dicit relationem accidere subjecto; unde talis relatio relationis ad quodcumque aliud rationis est tantum. Quandoque vero accipit aliquid cum ordine ad aliud, in quantum est terminus ordinis alterius ad ipsum, licet ipsum non ordinetur ad aliud; sicut accipiendo scibile ut terminum ordinis scientiæ ad ipsum; et sic cum quodam ordine ad scientiam, nomen scibilis relative significat; et est relatio rationis tantum. Et similiter aliqua nomina relativa Deo attribuit intellectus noster, in quantum accipit Deum ut terminum relationum creaturarum ad ipsum; unde hujusmodi relationes sunt rationis tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod in hujusmodi relationibus aliquid respondet ex parte rei, scilicet relatio creaturæ ad Deum. Sicut enim scibile dicitur relative, non quia ipsum referatur ad scientiam, sed quia scientia referatur ad ipsum, ut habetur *V Metaph.* (com. 20), ita Deus dicitur relative, quia creaturæ referuntur ad ipsum.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de illis relationibus rationis quæ sunt rationem inventæ, et rebus in intellectu existentibus attributæ. Tales autem non sunt relationes istæ, sed consequentes modum intelligendi.

Ad tertium dicendum, quod sicut aliquid est idem sibi realiter, et non solum secundum rationem, licet relatio sit secundum rationem tantum, propter hoc quod relationis causa est realis, scilicet unitas substantiæ quam intellectus sub relatione intelligit: ita potestas coercendi subditos est in Deo realiter, quam intellectus intelligit in ordine ad subditos propter ordinem subditorum ad ipsum: et propter hoc dicitur Dominus realiter, licet relatio sit rationis tantum. Et eodem modo apparet quod Dominus esset, nullo existente intellectu.

Unde patet solutio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod relatio scientiæ Dei ad creaturam non est primo et per se, ut dictum est prius, in corp. art., sed ad essentiam Creatoris, per quam Deus omnia scit.

## QUÆSTIO VIII.

### DE HIS QUÆ RELATIVE DICUNTUR DE DEO AB ÆTERNO.

(*Et habet articulos quatuor.*)

Primo enim quæritur, utrum relationes dictæ de Deo ab æterno, quæ importantur his nominibus *Pater* et *Filius*, sint relationes reales vel rationis tantum; — 2<sup>o</sup> utrum relatio in Deo sit eius substantia; — 3<sup>o</sup> utrum relationes constituent et distinguant personas et hypostases; — 4<sup>o</sup> utrum remota relatione secundum intellectum, remaneat hypostasis in divinis.

**ART. I. — UTRUM RELATIONES DICTÆ DE DEO AB ÆTERNO, SINT RELATIONES REALES, VEL RATIONIS TANTUM.**

(1 Sent., dist. 26, q. 2, art. 1, et dist. 33, art. 1; et 4 cont. Genl., cap. 14).

1. Quæstio est de his quæ relative dicuntur de Deo ab æterno. Et primo quæritur, utrum relationes dictæ de Deo ab æterno quæ importantur his nominibus *Pater* et *Filius*, sint relationes reales vel rationis tantum. Et videtur quod non sint reales. Quia, ut dicit Damascenus (in I lib. orth. Fidei, cap. xi), *in substantiali Trinitate commune quidem et unum re consideratur, cognitione vero et intellectu est quod diversum vel distinctum est.* Sed distinctio personarum fit per relationes. Ergo relationes in divinis sunt rationis tantum.

2. Præterea, Boetius dicit (in lib. de Trinit., circ. fin.): *Similis est relatio Patris ad Filium in Trinitate, et utriusque ad Spiritum sanctum, ut ejus quod est idem ad id quod idem est.* Sed relatio identitatis est rationis tantum. Ergo et relatio paternitatis et filiationis.

3. Præterea, in Deo ad creaturam non est relatio realis, propter hoc quod Deus sine sui mutatione creaturas producit, ut Augustinus dicit (in V de Trin., cap. xvi). Sed multo magis sine mutatione producit Pater Filium, et Filius procedit a Patre. Ergo non est aliqua realis relatio Patris ad Filium in divinis, vel e contrario.

4. Præterea, ea quæ non sunt perfe-

cta, Deo non attribuuntur, sicut privatio, materia et motus. Sed relatio inter omnia entia habet debilius esse intantum quod eam quidam æstimaverunt de secundis intellectis, ut patet per Commentatorem (XI Metaph., com. 19). Ergo in Deo esse non potest.

5. Præterea, omnis relatio in creaturis compositionem facit cum eo cujus est relatio; non enim potest una res alteri inesse sine compositione. Sed in Deo nulla compositio esse potest. Ergo in eo non potest esse realis relatio.

6. Præterea, simplicissima se ipsis differunt. Sed divinæ personæ sunt simplicissimæ. Ergo se ipsis differunt, et non per relationes aliquas; ergo non oportet relationes in Deo ponere, cum ad nihil aliud ponantur nisi ad distinguendas personas.

7. Præterea, sicut relationes sunt proprietates personarum divinarum, ita attributa absoluta sunt proprietates essentialis. Sed attributa absoluta sunt in Deo secundum rationem tantum. Ergo relationes sunt in Deo secundum rationem et non reales.

8. Præterea, perfectum est cui nihil deest, ut dicitur III Phys. (com. 63 et 64). Sed substantia divina est perfectissima. Ergo nihil quod ad perfectionem pertinet, ei deest. Superfluum est ergo ponere relationes in Deo.

9. Præterea, cum Deus sit summum rerum principium et ultimus finis, ea quæ oportet in alia priora reduci, in Deo esse non possunt, sed solum ea ad quæ alia reducuntur; sicut esse mobile reducitur ad immobile, et per accidens ad per se: et propter hoc Deus non movetur, nec est in eo aliquod accidens. Sed omne quod dicitur ad aliud, reducitur ad absolutum quod ad se est. Ergo nihil est in Deo ad aliud, sed solum ad se tantum dictum.

10. Præterea, Deum esse per se necesse est. Sed omne quod est per se necesse esse, est absolutum: relativum enim non potest esse sine correlativo. Quod autem est per se necesse esse, etiam alio remoto esse potest. Ergo in Deo non est aliqua relatio realis.

11. Præterea, omnis relatio realis, ut in præcedenti quæstione, art. 9, est habitum, consequitur aliquam quantitatem vel actionem vel passionem. Sed quantitas in Deo non est: dicimus enim



Deum sine quantitate magnum, ut Augustinus dicit (in lib. de Trin., lib. V, cap. 1, circa fin.). Numerus etiam in eo non est, ut dicit Boetius (in lib. de Trin. ante med.), quem relatio consequi posset, etsi ponatur numerus quem relatio facit. Oportet ergo, si est relatio realis in Deo, quod competat Deo secundum aliquam ejus actionem. Non autem potest secundum actionem qua creaturas producit, quia in quæstione præcedenti, art. 10, est habitum, quod in Deo non est realis relatio ad creaturam. Nec iterum secundum actionem personalem quæ ponitur in divinis, sicut est generare: nam cum generare in divinis non sit nisi suppositi distincti, distinctionem autem sola relatio facit in divinis, oportet præintelligere relationem tali actioni: et sic relatio talem actionem consequi non potest. Restat ergo, si aliquam actionem consequatur relatio realiter in Deo existens quod consequatur actionem ejus æternam vel essentialem quæ est intelligere et velle. Sed etiam hoc esse non potest: hujusmodi enim actionem consequitur relatio intelligentis ad intellectum, quæ in Deo reales non sunt; alias oporteret quod intelligens et intellectum realiter in divinis distinguerentur: quod patet esse falsum, quia utrumque de singulis personis prædicatur: non solum enim Pater est intelligens, sed et Filius et Spiritus sanctus: similiter et quilibet eorum est in intellectu. Nulla ergo relatio realis in Deo esse potest, ut videtur.

12. Præterea, ratio naturalis humana potest pervenire ad cognitionem divini intellectus; probatum est enim demonstrative a philosophis quod Deus est intelligentia. Si ergo actionem intellectus consequantur relationes reales, quæ in divinis personas distinguere dicuntur, videtur quod per rationem humanam Trinitas personarum inveniri posset: et sic non esset articulus fidei. Nam *fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*; Heb. xi, vers. 1.

13. Præterea, relativa opposita contra alia opposita dividuntur. In Deo autem alia genera oppositionis poni non possunt. Ergo nec relatio.

Sed contra, Boetius dicit (in lib. de Trin., non procul a fine), quod sola re-

latio multiplicat Trinitatem. Hæc autem multiplicatio non est secundum rationem tantum, sed secundum rem, ut patet per Augustinum, qui dicit (lib. I de Trin., cap. ixx), quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres res. Ergo oportet quod relatio sit in divinis non solum rationis, sed etiam rei.

Præterea, nulla res constituitur nisi per rem. Sed relationes in divinis sunt proprietates constituentes personas; persona autem est nomen rei. Ergo oportet et relationes in divinis res esse.

Præterea, perfectior est generatio in divinis quam in creaturis. Sed ad generationem in creaturis sequitur relatio realis, scilicet patris et filii. Ergo multo fortius in divinis sunt relationes reales.

Respondeo dicendum, quod sententiam fidei catholicæ sequentes, oportet dicere in divinis relationes reales esse. Ponit enim fides catholica tres personas in Deo unius essentiæ. Numerus autem omnis aliquam distinctionem consequitur: unde oportet quod in Deo sit aliqua distinctio non solum respectu creaturarum, quæ a Deo per essentialiter differunt, sed etiam respectu alicujus in divina essentia subsistentis. Hæc autem distinctio non potest esse secundum aliquid absolutum: quia quidquid absolute in divinis prædicatur, Dei essentialiter significat; unde sequeretur quod personæ divinæ per essentialiter distinguerentur, quod est hæresis Arii. Relinquitur ergo quod per sola relativa distinctio in divinis personis attenditur. Hæc autem distinctio non potest esse rationis tantum: quia ea quæ sunt sola ratione distincta, nihil prohibet de se invicem prædicari: sicut dicimus principium esse finem, quia punctum unum secundum rem est principium et finis, licet ratione differat; et ita sequeretur quod Pater est Filius, et Filius Pater: quia cum nomina imponantur ad significandum rationes nominum, sequeretur quod personæ in divinis non distinguerentur nisi secundum nomina: quod est hæresis Sabelliana. Relinquitur ergo quod oportet dicere, relationes in Deo quasdam res esse: quod qualiter sit, sequendo sanctorum dicta, investigari oportet, licet ad plenum ad hoc ratio pervenire non possit. Sciendum est ergo, quod cum realis relatio intelligi non

possit, nisi consequens quantitatem vel actionem seu passionem, oportet quod aliquo istorum modorum ponamus in Deo relationem esse. In Deo autem quantitas esse non potest, neque continua neque discreta, nec aliquid cum quantitate similitudinem habens: nisi multitudo quam relatio facit, cui oportet relationem præintelligere; et unitas quæ essentiæ competit, ad quam relatio consequens non est realis, sed rationis tantum; sicut relatio quam importat hoc nomen *idem*, ut supra, art. ult. quæst. præced., dictum est. Relinquitur ergo quod oportet in eo ponere relationem actionem consequentem. Actionem dico non quæ in aliquod patiens transeat: quia in Deo nihil potest esse patiens, cum non sit ibi materia; ad id autem quod est extra Deum, non est in Deo realis relatio, ut ostensum est, quæst. præc., art. 10. Relinquitur ergo quod consequatur relatio realis in Deo actionem manentem in agente: cujusmodi actiones sunt intelligere et velle in Deo. Sentire enim, cum organo corporeo compleatur, Deo non potest competere, qui est omnino incorporeus. Et propter hoc dicit Dionysius (xi cap. de divin. Nom.), quod in Deo est paternitas perfecta, idest non corporaliter nec materialiter, sed intelligibiliter. Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quæ intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quæ quidem conceptio a tribus prædictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum; conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu: et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem; propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus; cum omne agens agat secundum quod est in actu: actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus: quia prædicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim

sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Hæc autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus; sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem. Hujusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repræsentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectæ. Cum vero intellectus se ipsum intelligit, verbum prædictum, sive conceptio, ejusdem est propago et similitudo, scilicet intellectus se ipsum intelligentis. Et hoc ideo contingit, quia effectus similatur causæ secundum suam formam: forma autem intellectus est res intellecta. Et ideo verbum quod oritur ab intellectu, est similitudo rei intellectæ, sive sit idem quod intellectus, sive aliud. Hujusmodi autem verbum nostri intellectus, est quidam extrinsecum ab esse ipsius intellectus (non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius), non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo prædicto. Si ergo aliquis intellectus sit cujus intelligere sit suum esse, oportebit quod illud verbum non sit extrinsecum ab esse ipsius intellectus, sicut nec ab intelligere. Hujusmodi autem est intellectus divinus: in Deo enim idem est esse et intelligere. Oportet ergo quod ejus verbum non sit extra essentiam ejus, sed ei coessentiale. Sic ergo in Deo potest inveniri origo alicujus ex aliquo, scilicet verbi et proferentis verbum, unitate essentiæ servata. Ubi quæque enim est origo alicujus ab aliquo, ibi oportet ponere realem relationem vel tantum ex parte ejus quod oritur, quando non accipit eandem naturam quam habet suum principium, sicut patet in exortu creaturæ a Deo; vel ex parte utriusque, quando scilicet oriens attingit ad naturam sui principii, sicut patet in hominum generatione, ubi relatio realis est et in patre et in filio. Verbum autem in divinis est coessentiale suo principio, ut ostensum est. Relinquitur ergo quod

in divinis sit realis relatio et ex parte verbi et ex parte proferentis verbum.

Ad primum ergo dicendum, quod in divinis personis re quidem essentiali est unitas; distinctio vero ratione, id est relatione, quæ non differt ab essentiali re, sed sola ratione, ut infra patebit.

Ad secundum dicendum, quod relatio quæ est in divinis personis habet quidem similitudinem cum relatione identitatis si unitas essentialis consideretur: sed si consideretur origo unius ab alio in eadem natura, ex hoc relationes prædictas oportet esse reales.

Ad tertium dicendum, quod sicut Deus non mutatur in productione suæ creaturæ, ita non mutatur in productione sui verbi: sed tamen creatura non attingit ad essentiam et naturam divinam: unde essentia divina non communicatur creaturæ. Et propter hoc relatio Dei ad creaturam non fit propter aliquid quod sit in Deo, sed solum secundum id quod fit ex parte creaturæ. Sed verbum producit ut coessentiali ipsi Deo; et ideo secundum id quod in Deo est, refertur Deus ad suum verbum, non solum secundum id quod ex parte verbi est. Tunc enim est relatio realis ex parte unius et non ex parte alterius, quando relatio consequitur per id quod est ex uno, et non per id quod ex alio, sicut patet in scibili et scientia: hujusmodi enim relationes causantur per actum scientis, non per aliquid scibile.

Ad quartum dicendum, quod relatio habet esse debilissimum quod est ejus tantum; sic autem non est in Deo; non enim habet aliud esse quam esse substantiæ, ut infra, art. sequent., patebit; unde ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de relatione reali, quæ habet aliud esse ab esse substantiæ cui inest; sic autem non est in proposito, ut infra patebit.

Ad sextum dicendum, quod cum personæ divinæ relationibus distinguantur, non alio differunt quam se ipsis; quia relationes sunt ipsæ personæ subsistentes, ut infra, art. 4, patebit.

Ad septimum dicendum, quod attributa essentialia quæ sunt proprietates essentialis, sunt in Deo realiter, et non secundum rationem. Bonitas enim Dei est res quædam, et similiter ejus sapientia, et ita de aliis, licet ab essentiali non

differant nisi ratione; sic etiam est de relationibus, ut infra patebit.

Ad octavum dicendum, quod substantia Dei esset imperfecta si aliquid ei inesset quod non esset ipsa. Relatio autem in Deo est substantia ejus, ut infra patebit; unde ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod mobile et accidens reducuntur ad aliquid prius sicut imperfectum ad perfectum. Nam accidens imperfectum est, et similiter motus est imperfecti actus. Sed hoc quod dicitur ad aliud, quandoque sequitur perfectionem rei, sicut patet in intellectu: nam consequitur operationem quæ est ejus perfectio; et ideo perfectio divina non prohibet relationem in Deo ponere sicut prohibet ibi ponere motum et accidens.

Ad decimum dicendum, quod id quod necesse est per se esse, non refertur ad aliquid quod sit extraneum ab ipso: nihil tamen prohibet quin referatur ad aliquid intra ipsum. Unde cum non dicitur esse necesse per aliud, dicitur esse necesse per se ipsum.

Ad undecimum dicendum, quod relatio realis in Deo consequitur actionem intellectus, non quidem ita quod relatio realis intelligatur intelligentis ad intellectum, sed ad verbum: quia intellectum non oritur ab intelligente, sed verbum.

Ad duodecimum dicendum, quod licet ratio naturalis possit pervenire ad ostendendum quod Deus sit intellectus, modum tamen intelligendi non potest invenire sufficienter. Sicut enim de Deo scire possumus quod est, sed non quid est; ita de Deo scire possumus quod intelligit, sed non quo modo intelligit. Habere autem conceptionem verbi in intelligendo, pertinet ad modum intelligendi; unde ratio hæc sufficienter probare non potest; sed ex eo quod est in nobis aequaliter per simile conjecturare.

Ad decimumtertium dicendum, quod in aliis oppositionibus semper alterum est ut imperfectum vel non ens, vel ut habens aliquid de non ente; negatio enim est non ens, et privatio est quædam negatio, et duorum contrariorum alterum semper habet aliquid privationis; unde aliæ oppositiones in Deo esse non possunt sicut oppositio relationis, quæ ex neutra parte importat imperfectionem.

ART. II. — UTRUM RELATIO IN DEO  
SIT SUBSTANTIA.

(I p. qu. 28, art. 2; et I Sent., dist. 33, art. 1; et 4 cont. Gent., cap. 14).

1. Secundo quæritur, utrum relatio in Deo sit ejus substantia. Et videtur quod non. *Nulla enim substantia est relatio*: hæc est quædam propositio immediata, sicut et hæc: *Nulla substantia est quantitas*. Ergo nec divina substantia est relatio.

2. Sed dicendum, quod divina substantia est relatio secundum rem, non tamen secundum rationem. — Sed contra, ratio cui nihil respondet in re, est cassa et vana. Sed nihil vane in Deo debet poni. Ergo non potest esse quod relatio differat ab essentia ratione existente.

3. Præterea, personæ divinæ distinguuntur relationibus; sola enim relatio multiplicat Trinitatem, ut dicit Boetius (in lib. de Trin., non procul a fine). Si ergo personæ divinæ secundum substantiam non distinguuntur; relatio autem nihil addit supra substantiam secundum rem, sed solum secundum rationem, sequetur quod personæ divinæ distinguantur solum secundum rationem, quod est hæresis Sabellianæ.

4. Præterea, personæ divinæ non distinguuntur secundum aliquid absolutum; quia sequeretur quod distinguerentur secundum essentiam, ex hoc quod ea quæ de Deo dicuntur absolute significant ejus essentiam, ut bonitas, sapientia, et hujusmodi. Si ergo relationes sunt idem quod divina substantia, oportebit quod vel personæ non distinguantur secundum relationes, vel quod distinctio personarum sit secundum essentiam.

5. Præterea, si relatio est ipsa substantia Dei, sequeretur quod sicut Deus et sua magnitudo pertinet ad prædicamentum substantiæ in divinis, ex hoc quod Deus est sua magnitudo; ita pari ratione paternitas pertinebit ad prædicamentum substantiæ; et sic omne quod de Deo dicitur, dicitur secundum substantiam; quod est contra Augustinum (in V lib. de Trin., cap. iv et v) qui dicit, quod non omne quod de Deo dicitur, dicitur secundum suam substantiam; dicitur enim Deus ad aliquid, sicut Pater ad Filium.

6. Præterea, quidquid prædicatur de

prædicato, prædicatur de subjecto. Sed si relatio est ipsa essentia divina, hæc prædicatio erit vera: *Essentia divina est paternitas*; et pari ratione ista: *Filiatio est divina essentia*. Ergo sequetur quod filiatio est paternitas.

7. Præterea, quæcumque sunt idem, ita se habent, quod quidquid prædicatur de uno, prædicetur de alio; quia, secundum Philosophum (I Top.), *quantamcumque differentiam assignaverimus, ostendentes erimus quod non idem*. Sed de essentia divina prædicatur quod sit sapiens, quod creet mundum, et hujusmodi; quæ non videntur prædicari posse de paternitate vel filiatione. Ergo relatio in divinis non est essentia divina.

8. Præterea, id quod facit distinctionem in divinis personis, non est idem cum eo quod non distinguit nec distinguitur. Sed relatio in divinis distinguit; essentia autem non distinguit neque distinguitur. Ergo non sunt idem.

9. Præterea, idem per suam essentiam non potest esse principium contrariorum, nisi per accidens. Sed distinctio, cujus est principium relatio in divinis, opponitur unitati, cujus est principium essentia. Ergo relatio et essentia non sunt idem.

10. Præterea, eorum quæ sunt idem, in quocumque est unum et aliud. Si ergo essentia divina et paternitas est idem, in quocumque est essentia divina, erit et paternitas. Sed essentia divina est in Filio. Ergo et paternitas; quod patet esse falsum.

11. Præterea, relatio et essentia differunt saltem ratione in divinis. Sed ubi est diversa ratio, sive definitio, est diversum esse; quia definitio est oratio indicans quid est esse. Ergo aliud erit esse relationis in divinis, et aliud substantiæ; ergo relatio et substantia differunt secundum esse, et ita realiter.

12. Præterea, *ad aliquid* dicuntur quorum esse est ad aliud se habere, ut dicitur in Prædicamentis (in Prædic. *ad aliquid*). Esse ergo relationis est in respectu ad aliud; non autem esse substantiæ. Ergo relatio et substantia non sunt idem secundum esse; et sic idem quod prius.

13. Præterea, Augustinus dicit (V de Trin., cap. iv et v), quod aliquid dicitur in Deo non substantive sed relative.

Quod autem substantiam divinam significat, dicitur substantialiter. Ergo relatio in divinis non significat substantiam divinam; et sic idem quod prius.

14. Præterea, Augustinus dicit (lib. VII de Trin., cap. vi), quod Deus non eo Deus est quo Pater est. Sed essentia divina est Deus; paternitate autem est Pater. Ergo essentia non est paternitas; et sic relationes in Deo non sunt divina substantia.

Sed contra, quidquid est in Deo, Deus est, ut Augustinus dicit (lib. V de Trinitate, cap. v et ult.). Sed relatio est in Deo, sicut paternitas in Patre. Ergo relatio est ipse Deus, et divina substantia.

Præterea, omne suppositum in quo sunt diversæ res, est compositum. Sed in persona Patris est paternitas et essentia. Si igitur paternitas et essentia divina sunt duæ res, sequeretur quod persona Patris sit composita; quod patet esse falsum. Oportet ergo quod relatio in divinis sit ipsa substantia.

Respondeo dicendum, quod supposito quod relationes in divinis sint, de necessitate oportet dicere quod sint essentia divina; alias oporteret ponere compositionem in Deo, et quod relationes in divinis essent accidentia; quia omnis res inhærens alicui præter suam substantiam est accidens. Oporteret etiam quod aliqua res esset æterna, quæ non erit substantia divina; quæ omnia sunt hæretica. Ad hujus ergo evidentiam sciendum est, quod inter novem genera quæ continentur sub accidente, quædam significantur secundum rationem accidentis; ratio enim accidentis est inesse; et ideo illa dico significari per modum accidentis quæ significantur ut inhærentia alteri, sicut quantitas et qualitas; quantitas enim significatur ut alicujus in quo est, et similiter qualitas. *Ad aliquid* vero non significatur secundum rationem accidentis: non enim significatur ut aliquid ejus in quo est, sed ut ad id quod extra est. Et propter hoc etiam dicit Philosophus (V Metaph., com. 20), quod scientia, in quantum est relatio, non est scientis, sed scibilis. Unde quidam attendentes modum significandi in relativis, dixerunt, ea non esse inhærentia substantiis, scilicet quasi eis assistentia: quia significantur ad quoddam medium inter

substantiam quæ refertur, et id ad quod refertur. Et ex hoc sequobatur quod in rebus creatis relationes non sunt accidentia, quia accidentis esse est inesse. Unde etiam quidam theologi scilicet Porretani, hujusmodi opinionem usque ad divinam relationem extenderunt, dicentes, relationes non esse in personis, sed eis quasi assistere. Et quia essentia divina est in personis, sequobatur quod relationes non sunt essentia divina; et quia omne accidens inhæret, sequobatur quod non essent accidentia. Et secundum hoc solvebant verbum Augustini inductum, quod scilicet relationes non prædicantur de Deo secundum substantiam, nec secundum accidens. Sed ad hanc opinionem sequitur quod relatio non sit res aliqua, sed solum secundum rationem; omnis enim res vel est substantia vel accidens. Unde etiam quidam antiqui posuerunt relationes esse de secundis intellectis, ut Commentator dicit XI Metaph. (com. 19). Et ideo oportet hoc etiam Porretanos dicere, quod relationes divinæ non sunt nisi secundum rationem. Et sic sequetur quod distinctio personarum non erit realis; quod est hæreticum. Unde dicendum est, quod nihil prohibet aliquid esse inhærens quod tamen non significatur ut inhærens; sicut etiam actio non significatur ut in agente, sed ut ab agente, et tamen constat actionem esse in agente. Et similiter licet *ad aliquid* non significetur ut inhærens, tamen oportet ut sit inhærens. Et hoc quando relatio est res aliqua; quando vero est secundum rationem tantum, tunc non est inhærens. Et sicut in rebus creatis oportet quod sit accidens, ita oportet quod sit in Deo substantia; quia quidquid est in Deo, est ejus substantia. Oportet ergo relationes secundum rem, esse divinam substantiam; quæ tamen non habent modum substantiæ, sed habent alium modum prædicandi ab his quæ substantialiter prædicantur in Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod nulla substantia quæ est in genere, potest esse relatio; quia est definita ad unum genus, et per consequens excluditur ab alio genere. Sed essentia divina non est in genere substantiæ, sed est supra omne genus, comprehendens in se omnium generum perfectiones. Unde ni-

hil prohibet id quod est relationis, in ea inveniri.

Ad secundum dicendum, quod alia est ratio substantiæ et relationis, et utriusque respondet aliquid in re quæ Deus est; non tamen aliqua res diversa, sed una et eadem. Et hoc præcipue convenit quod duabus rationibus respondet una res, quando natura perfecte comprehendit ipsam rem; et sic est in proposito.

Ad tertium dicendum, quod licet relatio non addat supra essentiam aliquam rem, sed solum rationem, tamen relatio est aliqua res, sicut etiam bonitas est aliqua res in Deo, licet non differat ab essentia nisi ratione; et similiter est de sapientia; et ideo sicut ea quæ pertinent ad bonitatem vel sapientiam, realiter Deo conveniunt, ut intelligere et alia hujusmodi; ita etiam id quod est proprium realis relationis, scilicet opponi et distingui, realiter in divinis invenitur.

Ad quartum dicendum, quod attributa essentialia non solum significant id quod est essentia divina, sed etiam significant per talem modum, quia significant aliquid ut in Deo existens; et propter hoc differentia, quæ esset secundum absolutam, redundaret in diversitatem essentialiæ. Relationes autem divinæ, licet significant id quod est divinæ essentialiæ, non tamen per modum essentialiæ; quia non per modum inexistens, sed per modum se habentis ad aliud. Unde distinctio quæ attenditur secundum relationes in divinis, non designat distinctionem in essentialiæ, sed solum in hoc quod est ad aliud se habere per modum originis, ut supra expositum est.

Ad quintum dicendum, quod licet relatio sit substantia divina, non tamen significat per modum substantiæ, ut supra expositum est; et ideo non dicitur secundum substantiam, quia dici secundum substantiam pertinet ad modum significandi.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa tenet in prædicabilibus per se. Per se autem prædicatur aliquid de aliquo, quod prædicatur de eo secundum propriam rationem; quod vero non secundum propriam rationem prædicatur, sed propter rei identitatem, non etiam prædicatur per se. Cum ergo dicitur: *Essentia divina est paternitas*; non prædi-

catur paternitas de essentiali divina propter identitatem rationis, sed propter identitatem rei; et similiter nec essentiali de paternitate, ut jam dictum est; quia alia est ratio essentiali et relationis. Et ideo in prædicto processu incidit fallacia accidentis; licet enim in Deo nullum sit accidens, est tamen quædam similitudo accidentis, in quantum ea quæ de se invicem prædicantur secundum accidens et differunt ratione, sunt unum subjecto.

Ad septimum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in III Phys. (com. 21), non oportet quod omnia eadem prædicentur quolibet modo de eisdem, sed solum de eisdem secundum rationem. Essentiali autem divina et paternitas, etsi sint idem re, non sunt idem ratione; et ideo non oportet quod quidquid prædicatur de aliquo uno, prædicetur de alio. Sciendum tamen, quod quædam sunt quæ consequuntur proprias rationes essentiali et relationis; sicut quod esse commune sequitur ad essentiali, distinguere sequitur ad relationem. Unde unum horum ab alio removetur; neque enim essentiali distinguit, neque relatio est communis. Quædam vero non quantum ad principale significatum, sed quantum ad modum significandi, habent aliquam differentiam a ratione essentiali vel relationis; et ista prædicantur quidem de essentiali vel relatione, licet non proprie; et hujusmodi sunt adjectiva, et verba substantialia, ut bonus, sapiens, intelligere, et velle; hujusmodi enim, quantum ad rem significatam, significant ipsam essentiali; sed tamen significant eam per modum suppositi, et non in abstracto. Et ideo propriissime dicuntur de personis, et de nominibus essentialibus concretis, ut Deus, vel Pater, bonus, sapiens, creans, et alia hujusmodi; de essentiali autem in abstracto significata, et non per modum suppositi, sed improprie. Adhuc autem minus proprie de relationibus: quia hujusmodi conveniunt supposito secundum essentiali, non autem secundum relationem. Deus enim est bonus, vel creans, ex eo quod habet essentiali, non ex eo quod habet relationem.

Ad octavum dicendum, quod illud quod facit distinctionem, potest esse cum eo quod nec distinguit nec distinguitur, idem re, sed non ratione.

Ad nonum dicendum, quod unitas essentialis non opponitur distinctioni relationum; unde non sequitur quod relatio et essentia sint causæ oppositorum.

Ad decimum dicendum, quod quæcumque sunt eadem re et ratione oportet quod in quocumque est unum, sit aliud. Non autem hoc oportet de his quæ sunt eadem re, sed non ratione; sicut instans est idem quod est principium futuri et finis præteriti: non tamen principium futuri dicitur esse in præterito, sed id quod est futuri principium: et similiter non dicitur quod paternitas est in Filio, sed id quod est, scilicet essentia.

Ad undecimum dicendum, quod in divinis nullo modo est esse nisi essentialis, sicut nec intelligere nisi intellectus; et propter hoc, sicut in Deo est tantum unum intelligere, ita etiam unum esse. Et ideo nullo modo concedendum est, quod aliud sit esse relationis in divinis, et aliud essentialis. Ratio autem non significat esse, sed esse quid, id est quid aliquid est. Unde duæ rationes unius rei non demonstrant duplex esse ejus; sed demonstrant quod dupliciter de illa re potest dici quid est; sicut de puncto potest dici quid est sicut principium et ut finis, propter diversam rationem principii et finis.

Ad duodecimum dicendum, quod cum relatio sit accidens in creaturis esse suum est inesse; unde esse suum non est ad aliud se habere; sed esse hujus secundum quod ad aliquid, est ad aliud se habere.

Ad decimumtertium dicendum, quod dicuntur relativa de Deo prædicari non substantialiter, quia non prædicantur per modum existentis in substantia, sed per modum ad aliud se habentis, non ideo quin illud quod significant, sit substantia.

Ad decimumquartum dicendum, quod Deus dicitur non eo Deus quo Pater, propter diversum modum significandi divinitatis et paternitatis, ut expositum est, in corp. art.

**ART. III. — UTRUM RELATIONES CONSTITUANT ET DISTINGUANT PERSONAS SIVE HYPOSTASES.**

(1 p., quæst. 30, art. 1, et qu. 40, art. 2; et 1 Sent. dist. 2, art. 4 et 5).

1. Tertio quæritur, utrum relationes constituent et distinguant personas,

sive hypostases. Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus (VII de Trin., cap. 1, a med.): *Omnis res quæ relative dicitur est etiam aliquid excepto relativo; sicut homo dominus, et homo servus. Sed personæ in divinis dicuntur relative. Ergo sunt aliquid excepto relativo. Non ergo constituuntur per relationes: nihil enim potest esse aliquid remoto suo constitutivo.*

2. Sed dicendum, quod præter intellectum paternitatis in divinis, intelligitur Pater. — Sed contra, constat quod Pater etiam relative dicitur. Si ergo præter paternitatem oportet aliquid esse in persona, quia paternitas est ad aliquid, eadem ratione præter hoc quod dicitur Pater, oportet aliquid in persona ponere quod non relative dicatur.

3. Præterea, Augustinus ibidem dicit, quod nullo modo putandum est, Patrem dici ad se ipsum; sed quidquid dicitur, ad Filium dicitur. Ergo idem quod prius.

4. Sed dicendum, quod illud quod Pater est, relatione excepta, est essentia. — Sed contra, illud quod est in relativo relatione excepta, per relationem ad aliquid refertur, sicut patet in exemplis ab ipso positis: homo enim per relationem domini refertur ad servum. Sed essentia non refertur in divinis: neque enim generat neque generatur. Ergo non potest hoc intelligi de essentia, sed de relationis supposito, cui conveniat generare vel generari.

5. Præterea, prius est unumquodque in se consideratum, quam ad aliud refertur. Nihil autem constituitur per id quod est eo posterius secundum intellectum. Ergo hypostasis Patris non constituitur per relationem qua ad aliud refertur.

6. Præterea, hypostases in divinis perfectiores sunt quam in rebus humanis. Sed apud nos proprietates non constituunt neque distinguunt hypostases, sed sunt signa distinctionis hypostasum constitutarum. Ergo nec in divinis relationes, quæ sunt proprietates, constituunt hypostases nec distinguunt.

7. Præterea, prius est intelligere hypostasim generantem quam ipsam generationem, cum generans intelligatur ut generationis principium, prius autem est intelligere generationem quam paternitatem: relationes enim ad actiones vel passiones sequuntur, ut in V Metaph.

(com. 20) dicitur. Ergo prius est intelligere hypostasim Patris quam paternitatem: ergo non constituitur paternitate; et eadem ratione nec hypostasis Filii filiatione.

8. Præterea, nulla forma constituit et distinguit nisi in genere suo; sicut albedo constituit et distinguit secundum qualitatem album a nigro: et similiter longitudo constituit aliquid et distinguit in genere quantitatis. Ergo et relatio nec constituit nec distinguit nisi in genere ad aliquid. Hypostasis autem significatur in genere substantiæ. Relatio ergo nec distinguit nec constituit hypostasim.

9. Præterea, relatio in divinis est divina essentia. Si ergo constituit et distinguit hypostasim, aut hoc est in quantum est substantia divina, aut in quantum est relatio. Non in quantum est essentia divina; quia essentia divina, cum sit communis tribus personis, non potest esse distinctionis principium. Similiter etiam nec in quantum est relatio; quia secundum relationem non significatur aliquid per se existens, quod significat nomen hypostasis, sed solum ut ad aliquid dictum. Ergo relatio nullo modo distinguit vel constituit hypostasim.

10. Præterea, nihil constituit et distinguit se ipsum in divinis. Relationes autem sunt ipsæ hypostases: sicut enim non differunt divinitas et Deus, ita nec paternitas et Pater. Ergo relationes non constituunt nec distinguunt hypostases.

11. Præterea, non est quærendum de aliquibus duobus quo distinguantur nisi in aliquo convenient, quod aliquo superveniente distinguatur in utroque; sicut animal commune est homini et equo; distinguitur autem animal rationali et irrationali differentiis additis: et ideo quærere possumus quomodo homo ab equo distinguatur. Quæ autem in nullo convenient, quo possint modo prædicto distingui, se ipsis distinguuntur, et non aliquo distinguente. Sed duæ hypostases in divinis non conveniunt nisi in essentia, quæ nullo modo relatione distinguitur. Ergo non est dicendum, quod hypostases relationibus distinguantur, sed quod distinguantur se ipsis.

12. Præterea, nihil causat quod præsupponit. Sed relatio præsupponit distin-

ctionem; relatione enim ad aliud res refertur; alietas autem distinctionem importat. Ergo relatio non potest esse distinctionis principium.

13. Præterea, Richardus de Sancto Victore dicit (IV lib. de Trin., cap. xv, a med.), quod hypostases in Angelis distinguuntur sola qualitate, in divinis autem sola origine. Origo autem secundum intellectum differt a relatione, sicut generatio a paternitate. Ergo hypostases divinæ non distinguuntur relatione, sed origine.

14. Præterea, sicut dicit Damascenus (lib. III orth. Fidei, cap. vi et vii), hypostases divinæ suis proprietatibus distinguuntur. Sed proprietas Patris est genuisse Filium, ut Augustinus (Fulgentius in lib. de Fide ad Petrum, cap. xi, in princ.) dicit; et proprietas Filii est quod nascatur a Patre. Ergo generatione et nativitate Pater et Filius distinguuntur. Hæc autem significant originem. Ergo Pater et Filius distinguuntur origine et non relatione.

15. Præterea, quædam relationes sunt in divinis quæ nec hypostases constituunt nec distinguunt, ut æqualitas et similitudo. Ergo nec aliæ relationes, ut paternitas et filiatio, distinguunt et constituunt hypostasim.

Sed contra est quod Boetius dicit (in lib. de Trin., non procul a fine), quod sola relatio in divinis multiplicat Trinitatem. Multitudo autem Trinitatis constituitur per hypostases constitutas et distinctas. Ergo sola relatio constituit et distinguit personas et hypostases.

Præterea, illis solis aliqua distinguuntur quæ non communiter de eis prædicantur. Sed sola relativa singillatim prædicantur de personis divinis et non communiter ut Augustinus dicit (lib. V de Trinit. cap. viii). Ergo solum relationibus personæ et hypostases in divinis distinguuntur.

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt duæ opiniones: quarum prima est, quod relationes in divinis non constituunt hypostases, nec distinguunt, sed distincta et constitutas ostendunt. Ad cuius evidentiam sciendum, quod hoc nomen *hypostasis* significat substantiam individuum, id est quæ non potest de pluribus prædicari. Unde genera et species in prædicamento substantiæ, ut homo et animal, non possunt dici hy-



postases, quia de pluribus prædicantur; Socrates vero et Plato dicuntur hypostases, quia prædicantur de uno solo. Si ergo in divinis Trinitas personarum non supponeretur, ut ponunt Judæi et Pagani, non oporteret in divinis aliquid aliud constitutum et distinctivum hypostasis inquirere, nisi solam essentiam divinam. Deus enim per essentiam suam est aliquid in se indivisum, et ab omnibus quæ non sunt Deus, distinctum. Sed quia fides catholica ponit unam essentiam in tribus personis, non potest intelligi divina essentia ut distinctiva et constitutiva hypostasis in divinis. Divinitate enim intelligitur constitui Deus, quod est commune tribus personis et ita significatur ut dictum de pluribus, et non ut hypostasis incommunicabilis. Et eadem ratione nihil quod dicitur absolute de Deo, potest intelligi ut distinctivum et constitutum hypostasis in personis, cum ea quæ absolute dicuntur de Deo, significantur per modum essentiæ. Oportet ergo ponere distinctivum et constitutum hypostasis in divinis id quod primo invenitur non de pluribus dici, sed uni soli convenire. Talia autem sunt duo, relatio et origo, et generatio et paternitas, sive nativitas et filiatio, quæ licet in Deo idem sint secundum rem, differunt tamen ratione et modo significandi. Primum autem horum est origo secundum intellectum; nam relatio ad originem sequi videtur. Et ideo ponit hæc opinio, quod hypostases in divinis constituantur et distinguantur origine, secundum quod significatur cum dicitur, *qui est ab alio, et a quo alius*; et quod relatio paternitatis et filiationis secundum intellectum consequatur ad constitutionem et distinctionem personarum, et quod per eas distinctio et constitutio hypostasum ostendatur. Ex hoc enim quod dicitur Pater, ostenditur quod sit a quo alius: per hoc vero quod dicitur Filius, ostenditur quod sit ab alio. Nec tamen oportet secundum hanc opinionem dicere, quod hypostases divinæ, si non distinguuntur relationibus, distinguantur per aliqua absoluta: quia ipsæ origines relationem important; sicut enim pater dicitur ad filium, ita generans ad generatum. Sed hæc opinio non videtur convenienter posse stare. Distinctivum enim et constitutum hypostasis potest

intelligi dupliciter. Uno modo quo distinguitur et constituitur formaliter, sicut homo humanitate, et Socrates Socrateitate. Alio modo quo distinguitur et constituitur quasi via ad distinctionem et constitutionem; sicut si dicemus, quod Socrates est homo sua generatione, quæ est via ad formam, qua formaliter constituitur. Patet ergo quod origo alicujus non potest intelligi ut constitutiva et distinctiva ejus, nisi propter hoc quod formaliter constituit et distinguit. Si enim generatione non induceretur humanitas, nunquam generatione constitueretur homo. Impossibile est ergo dici, quod hypostasis Filii constituatur sua nativitate, nisi in quantum intelligitur quod nativitas ejus terminatur ad aliquid quod formaliter constituit. Ipsa autem relatio ad quam terminatur nativitas, est filiatio. Oportet ergo quod filiatio sit formaliter constituens et distinguens hypostasim Filii, non autem origo, neque relatio intellecta in origine: quia relatio intellecta in origine, sicut et ipsa origo, non significat aliquid adhuc subsistens in natura sed in naturam tendens. Et quia omnium hypostasum ejusdem naturæ est eadem ratio constitutionis et distinctionis: ideo similiter oportet ex parte Patris intelligere quod hypostasis Patris constituatur et distinguatur ipsa paternitate; non autem generatione activa, neque relatione inclusa. Et hæc est secunda opinio, quod relationes constituunt et distinguunt personas et hypostases. Quod hoc modo potest intelligi. Paternitas enim est ipsa divina essentia ut probatum est; et pari ratione Pater est idem quod Deus. Paternitas ergo constituendo Patrem, constituit Deum. Et sicut paternitas licet sit essentia divina, tamen non est communis sicut essentia; ita Pater licet sit idipsum quod Deus, non tamen est commune ut Deus, sed proprium. Pater ergo Deus in quantum est Deus, est commune habens naturam divinam, et in quantum est Pater, est proprium ab aliis distinctum. Unde est hypostasis, quæ significat subsistens in natura aliqua, distincta ab aliis. Et per hunc modum paternitas constituendo Patrem, constituit hypostasim.

Ad primum ergo dicendum, quod personæ divinæ sunt aliquid excepto rela-

tivo; et hoc aliquid est essentia, quæ relative non dicitur. Sic enim intelligit Augustinus, ut verba ejus diligenter inspicienti ostendunt.

Unde concedimus secundum et tertium.

Ad quartum dicendum, quod relatio etsi de essentia divina non dicatur per modum informationis, dicitur tamen per modum identitatis. Si enim non dicamus, quod essentia sit generans vel relata, dicimus tamen, quod ipsa est generatio et relatio. Sed tamen de nominibus essentialibus in concreto significatis relativa dicuntur etiam per modum informationis; dicimus enim, quod Deus generat Deum et quod Deus refertur ad Deum, eo quod idem suppositum intelligitur et relationis et essentiæ, ut ostensum est; quamvis ipsa essentialia non distinguantur. Et ita remotis relativis intelliguntur nomina essentialia concreta, non distincta quæ per relationes relative dicuntur.

Ad quintum dicendum, quod in qualibet hypostasi divina est id quod absolute dicitur, quod ad essentiam pertinet; et hoc secundum modum intelligendi prius est eo quod ad aliquid dicitur in divinis. Id tamen quod absolute dicitur, cum sit commune, ad hypostasum distinctionem non pertinet; unde non sequitur quod prius sit intelligere hypostasim distinctam quam relationem ejus.

Ad sextum dicendum, quod in rebus inferioribus hypostases per essentiam distinguuntur; et ideo proprietates quæ essentiam consequuntur, non possunt esse distinctionis principium, sed magis distinctionis signum. Hypostases autem divinæ nullo modo distinguuntur secundum essentiam; unde oportet quod proprietates sint principium distinctionis in eis.

Ad septimum dicendum, quod de ratione hypostasis duo necesse est esse. Quorum primum est quod sit per se subsistens et in se indivisa; secundum est quod sit distincta ad aliis hypostasibus ejusdem naturæ. Si tamen contingat in eadem natura alias hypostases non esse, nihilominus hypostasis erit; sicut Adam, quando non erant aliæ hypostases in humana natura. Semper ergo necessarium est intelligere hypostasim generantem ante generationem, quan-

tum ad id quod hypostasis subsistit in se una existens, non tamen in quantum est ab aliis hypostasibus ejusdem naturæ distincta, si per solam hujusmodi generationem aliæ hypostases ejusdem naturæ originentur; sicut Adam non fuit distinctus ab aliis hypostasibus ejusdem naturæ priusquam mulier ex ejus costa formaretur et ejus filii ab eo propagarentur. In divinis autem non multiplicantur hypostases nisi per processionem aliarum personarum ab una. Prius ergo est intelligere hypostasim patris, in quantum est subsistens, quam generationem; non tamen in quantum est distincta ab aliis hypostasibus ejusdem naturæ quæ non procedunt nisi hac generatione supposita. Relationes autem in divinis etsi constituent hypostases, et sic faciant eas subsistentes: hoc tamen faciunt in quantum sunt essentia divina. Relatio enim, in quantum est relatio, non habet quod subsistat vel subsistere faciat; hoc enim solius substantiæ est. Distinguunt vero relationes, in quantum relationes sunt; sic enim oppositionem habent. Relinquitur ergo quod ipsa paternitatis relatio, in quantum est constituens hypostasim Patris, quod habet in quantum est idem substantiæ divinæ, præintelligatur generationi; secundum vero quod distinguit, sic generatio paternitati præintelligitur. Ex parte vero Filii nulla remanet difficultas; nam nativitas secundum intellectum præcedit hypostasim nati, cum intelligatur ut via ad ipsam; est enim generatio via in substantiam.

Ad octavum dicendum, quod, sicut jam dictum est, relatio in divinis non solum est relatio, sed est secundum rem ipsamet divina substantia; et ideo potest constituere aliquid subsistens, et non solum aliquid relativum.

Ad nonum dicendum, quod relatio, ut dictum est, distinguit in quantum est relatio; constituit autem hypostasim in quantum est divina essentia, et utrumque facit in quantum est divina essentia et relatio.

Ad decimum dicendum, quod abstractum et concretum in divinis non differunt secundum rem, cum in Deo non sit accidens neque materia; sed solum secundum modum significandi; ex quo modo procedit quod intelligimus di-

vinitatem ut constituentem Deum, et Deum ut habentem deitatem; et similiter est de paternitate et Patre; nam licet sint idem secundum rem, differunt tamen secundum modum significandi.

Ad undecimum dicendum, quod licet in divinis convenientia secundum rem sint in sola unitate essentiali, tamen convenientia secundum rationem attenditur in divinis personis in hoc ipso quod est essentiali supponi. Quæ quidem communitas significatur in omnibus essentialibus concretis, quæ important suppositum esse in communi; sicut Deus est habens divinitatem. Hoc ergo ipsum quod est esse suppositum divinæ naturæ, commune est tribus personis communitate rationis, licet tres personæ non sint unum suppositum, sed tria; sicut Socrates et Plato sunt duo homines licet esse hominem sit eis commune secundum rationem. Differentia autem quæritur non solum in illis in quibus est aliquid commune secundum rem; sed in quibus est aliquid commune secundum rationem.

Ad duodecimum dicendum, quod relatio præsupponit distinctionem aliorum generum, utpote substantiæ et quantitatis; quandoque etiam actionis et passionis; sed distinctionem quæ est secundum *ad aliquid*, relatio non supponit, sed facit; sicut relatio dupli præsupponit diversitatem magni et parvi; hanc autem differentiam quæ est secundum duplum et dimidium, non præsupponit, sed facit. In divinis autem non est alia distinctio nisi secundum relationem.

Ad decimumtertium dicendum, quod origine dicit Richardus distingui personas, in quantum distinguuntur per relationes originis.

Ad decimumquartum dicendum, quod Augustinus pro eodem accipit *genuisse Filium* et *esse Patrem*; et ideo utitur quandoque *origine* pro *relatione*.

Ad decimumquintum dicendum, quod relatio similitudinis et æqualitatis non possunt distinctionem personarum causare, sed magis ipsam præsupponunt. Est autem similitudo rerum differentium eadem qualitas, et similiter æqualitas est rerum distinctarum eadem quantitas. Et sic patet quod distinctio suppositorum præsupponitur et similitudini et æqualitati.

**ART. IV. — UTRUM REMOTA RELATIONE SECUNDUM INTELLECTUM, REMANEAT HYPOSTASIS IN DIVINIS.**

(1 p., quæst. 40, art. 3).

1. Quarto quæritur, utrum remota relatione secundum intellectum, remaneat hypostasis in divinis. Et videtur quod sic. Ea enim quæ sunt in creaturis, sunt exemplata ab his quæ sunt in Deo. Sed in humanis, remotis relationibus et proprietatibus hypostasis, adhuc remanent hypostases. Ergo et similiter in divinis.

2. Præterea, Pater non habet ab eodem quod sit quis et quod sit Pater; cum etiam Filius sit quis, et non sit Pater. Remoto ergo a Patre quod sit Pater, remanet quod sit quis. Est autem quis in quantum est hypostasis. Remota ergo paternitate per intellectum, adhuc remanet hypostasis Patris.

3. Præterea, cum quælibet res intelligatur per suam definitionem, potest unaquæque res intelligi remoto eo quod in ejus definitione non ponitur. Sed relatio non ponitur in definitione hypostasis. Ergo remota relatione adhuc intelligitur hypostasis.

4. Præterea, Judæi et Gentiles intelligunt in Deo hypostasim; intelligunt enim Deum esse rem quamdam per se subsistentem; nec tamen intelligunt in eo paternitatem et filiationem, et hujusmodi relationes. Ergo remotis hujusmodi relationibus per intellectum, remanent adhuc hypostases in divinis.

5. Præterea, omne quod se habet per additionem, remota additione remanet id cui fit additio; sicut homo addit supra animal rationale; est enim homo animal rationale; unde remoto rationali remanet animal. Sed persona addit proprietatem supra hypostasim; est enim persona hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Ergo remota proprietate a persona secundum intellectum, remanet hypostasis.

6. Præterea, Augustinus dicit (in lib. VII de Trin., cap. II), quod Verbum est sapientia genita. Sapientia vero hypostasim supponit genitum autem proprietatem. Remoto ergo a Verbo quod sit genitum, remanet hypostasis Verbi, et eadem ratione in aliis personis.

7. Præterea, remota paternitate et filiatione secundum intellectum, adhuc

remanet in divinis qui ab alio, et a quo alius. Hæc autem hypostases designant. Ergo remotis relationibus, adhuc remanent hypostases in divinis.

8. Præterea, remota differentia constitutiva, adhuc remanet genus. Sed proprietates personales cum constituent personas sunt in divinis sicut differentia constitutiva. Ergo remotis proprietatibus, remanet genus personæ, quod est hypostasis.

9. Præterea, Augustinus dicit (lib. V de Trin., cap. vi), quod remoto hoc quod est Pater, adhuc remanet *ingenitus*. Sed *ingenitus* est quædam proprietas cujus suppositum esse non potest nisi hypostasis. Ergo remota paternitate, adhuc remanet hypostasis Patris.

10. Præterea, sicut relationes sunt proprietates hypostasum, ita attributa sunt proprietates essentia. Sed remoto per intellectum attributo essentiali adhuc remanet intellectus divinæ substantia. Boetius enim dicit (in lib. de Hebdom., a medio) quod remota bonitate a Deo per intellectum, adhuc remanet quod sit Deus. Ergo similiter remotis relationibus, adhuc remanent hypostases in divinis.

11. Præterea, secundum Boetium (super proem. Porphyr. in prædicab., aliq. ant. fin.), proprium est intellectus, conjuncta secundum naturam dividere. Proprietas autem et hypostasis sunt realiter conjuncta in Deo. Ergo intellectus potest ea ab invicem separare.

12. Præterea, remoto eo quod est in aliquo, potest intelligi id in quo est; sicut remoto accidente potest intelligi subjectum. Sed relationes ponuntur in divinis hypostasibus esse. Ergo remotis relationibus secundum intellectum, adhuc remanent hypostases.

Sed contra, in divinis distinctio non potest esse nisi secundum relationes. Sed hypostasis dicit aliquid distinctum. Ergo remotis relationibus non remanet hypostasis. Cum enim in divinis non ponantur nisi duo modi prædicandi, scilicet secundum substantiam, et ad aliquid, remotis relationibus non remanent nisi ea quæ ponuntur secundum substantiam. Hæc autem sunt quæ pertinent ad essentiam; et sic non remanent hypostases distinctæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra, art. præced., dictum est, quidam

posuerunt, hypostases in divinis non constitui nec distingui relationibus, sed per solam originem. Relationes autem dicebant consequi ipsam originem personarum, sicut originis terminos, quibus complementum originis designatur, et sic ad quamdam dignitatem pertinent. Unde cum persona videatur esse nomen dignitatis, intellectis hujusmodi relationibus supra hypostases dicebant constitui personas: et sic hujusmodi relationes dicebant esse constitutivas personarum, sed non hypostasum. Ei pro tanto apud quosdam hujusmodi relationes personalitates dicuntur; et ideo sicut apud nos remotis ab aliquo homine his quæ ad dignitatem pertinent, quæ faciunt eum esse personam, remanet ejus hypostasis, ita in divinis, remotis per intellectum hujusmodi relationibus personalibus a personis, dicunt, quod remanebant hypostases, non tamen personæ. Sed quia jam supra, loc. cit., ostensum est, quod relationes prædictæ et hypostases constituunt et distinguunt; ideo secundum alios dicendum est, quod remotis per intellectum hujusmodi relationibus, sicut non remanent personæ, ita non remanent hypostases. Remoto enim eo quod est constitutivum alicujus, non potest remanere id quod per ipsum constituitur.

Ad primum ergo dicendum, quod in hominibus hypostases non constituuntur neque per relationes neque per proprietates, sicut constituuntur in divinis, ut ostensum est; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod Pater ab eodem habet quod sit quis et quod sit Pater: ab eodem, inquam, secundum rem, et non secundum rationem, sed differenti secundum rationem, vel sicut differt generale a speciali, vel commune a proprio: sicut patet quod homo ab eadem forma substantiali habet quod sit animal et quod sit homo; non enim sunt unius rei plures formæ substantiales secundum rem diversæ; et tamen ab anima, in quantum est anima sensibilis, tantum habet quod sit animal; in quantum vero est anima sensibilis, et rationalis, habet ab ea quod sit homo. Et propter hoc et equus est animal, sed non est homo; quia non habet animam sensibilem eandem numero quam habet homo: et pro tanto etiam non est idem animal numero. Similiter dico in pro-

posito, quod Pater habet quod sit quis et quod sit Pater a relatione; sed quod sit quis, habet a relatione communiter sumpta; quod autem sit hic quis, habet ab hac relatione quæ est paternitas; et propter hoc etiam Filius, in quo est relatio, sed non hæc relatio quæ est paternitas, est quis, sed non est hic quis qui est Pater.

Ad tertium dicendum, quod aliquid in relatione alicujus potest poni dupliciter: scilicet explicite, sive in actu, et implicite sive in potentia. In ratione enim animalis non ponitur anima rationalis explicite et in actu, quia sic omne animal haberet animam rationalem; sed implicite et in potentia, quia animal est substantia animata sensibilis. Sicut autem sub anima in potentia continetur anima rationalis, ita sub animato rationale: et ideo quando definitio animalis actu attribuitur homini, oportet quod rationale sit de definitione animalis explicite, secundum quod animal est idem homini. Et similiter est in proposito; hypostasis enim communiter sumpta, est substantia distincta: unde cum in divinis non possit esse distinctio nisi per relationem, cum dico hypostasim divinam, oportet quod intelligatur relatio distincta. Et ita relatio, quamvis non cadat in definitione hypostasis quod est homo, cadit tamen in definitione hypostasis divinæ.

Ad quartum dicendum, quod Judæi et Gentiles non intelligunt essentiam distinctam nisi ab his quæ sunt alterius naturæ, quæ quidem distinctio fit per ipsam divinam essentiam. Sed apud nos hypostasis intelligitur ut distincta ab eo quod est ejusdem naturæ, a quo non potest distingui nisi per relationem tantum: et ideo ratio non procedit.

Ad quintum dicendum, quod alius est modus quo definiuntur accidentia, et quo definiuntur substantiæ. Substantiæ enim non definiuntur per aliquid quod sit extra essentiam eorum: unde id quod primo ponitur in definitione substantiæ est genus, quod prædicatur in eo quod quid de definito. Accidens vero definitur per aliquid quod est extra essentiam ejus, scilicet per subjectum, a quo secundum suum esse dependet. Unde id quod ponitur in definitione ejus loco generis, est subjectum; sicut cum dicitur: *simum est nasus*

*curvus*. Sicut ergo in definitionibus substantiarum remotis differentiis, remanet genus; ita in definitione accidentium, remoto accidente, quod ponitur loco differentię, remanet subjectum; aliter tamen et aliter. Remota enim differentia remanet genus, sed non idem numero: remoto enim rationali, non remanet idem numero animal quod est animal rationale; sed remoto eo quod ponitur loco differentię in definitionibus accidentium remanet idem subjectum numero: remoto enim curvo vel concavo, remanet idem nasus numero. Et hoc est, quia accidens non complet essentiam subjecti sicut differentia complet essentiam generis. Cum ergo dicitur: *Persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*, non ponitur hypostasis in definitione personæ ut subjectum, sed ut genus. Unde remota proprietate ad dignitatem pertinente, non remanet hypostasis eadem, scilicet numero vel specie, sed solum secundum genus, prout salvatur in substantiis non rationalibus.

Ad sextum dicendum, quod cum dicitur: *Verbum est sapientia genita*, *ly sapientia* supponit pro hypostasi, non tamen significat hypostasim; et ideo in significatione ejus non clauditur proprietas; sed oportet quod addatur; sicut si dicam, quod *Deus est Filius genitus*.

Ad septimum dicendum, quod qui ab alio et a quo alius, non differunt a paternitate et a filiatione, nisi sicut commune a proprio: quia *Filius* significat eum qui est ab alio per generationem, et *Pater* significat eum a quo alius per generationem, nisi forte dicamus, quod a quo alius et qui ab alio, importent originem, et *Pater* et *Filius* relationes originis consequentes. Sed ex supradictis jam patet quod per origines non constituuntur hypostases, sed per relationis.

Ad octavum dicendum, quod remota differentia constitutiva, remanet genus in communi, non in eodem secundum speciem vel numerum.

Ad nonum dicendum, quod intentio Augustini non fuit dicere, quod *Deus Pater* remaneat ingenuus remota paternitate, nisi forte prout ingenuus tunc importaret conditionem naturæ, et non proprietatem personæ. Fuit autem ejus intentio ostendere, quod remota pater-

nitatem, potest remanere ingenitum in communi. Non enim oportet quod quidquid est ingenitum, sit Pater.

Ad decimum dicendum, quod ratio bonitatis non constituit rationem essentiali, immo intelligitur bonum ut informativum entis; sed proprietatem constituit hypostasim; et ideo non est simile.

Ad undecimum dicendum, quod licet intellectus possit aliqua conjuncta dividere, non tamen omnia: non enim potest dividere illa quorum unum est de ratione alterius: non enim potest dividere animal ab homine. Proprietas autem est de ratione hypostasis, et ideo ratio non sequitur.

Ad ultimum dicendum, quod remoto eo quod est in aliquo sicut in subjecto, vel sicut in loco, remanet id in quo est; non autem remoto eo quod est in aliquo sicut pars essentiali ejus. Non enim remoto rationali, remanet homo; et similiter nec remota proprietate, remanet hypostasis.

## QUÆSTIO IX.

### DE PERSONIS DIVINIS.

(*Et habet articulos novem.*)

Primo enim quæritur, quomodo se habeat persona ad essentiali, subsistentiam et hypostasim; — 2<sup>o</sup> quid est persona; — 3<sup>o</sup> utrum in Deo possit esse persona; — 4<sup>o</sup> utrum hoc nomen *persona* in divinis significet aliquid relativum vel absolutum; — 5<sup>o</sup> utrum numerus personarum sit in divinis; — 6<sup>o</sup> utrum nomen personæ convenienter possit pluraliter prædicari in divinis; — 7<sup>o</sup> quomodo termini numerales prædicentur in divinis, utrum scilicet positive, vel remote tantum; — 8<sup>o</sup> utrum in Deo sit aliqua diversitas, — 9<sup>o</sup> utrum in divinis sit tres personæ tantum, an plures vel pauciores.

#### ART. I. — QUOMODO SE HABEAT PERSONA AD ESSENTIAM, SUBSISTENTIAM ET HYPOSTASIM.

(1 p., qu. 29, art. 2;  
et 1 Sent., dist. 23, art. 3).

1. Quæstio est de personis divinis. Et primo quæritur, quomodo se habeat persona ad essentiali, subsistentiam et hypostasim. Et videtur quod omnino sint idem. Dicit enim Augustinus in VII de Trinit. (cap. III, circa princ.), quod idem intelligunt græci cum con-

fitentur in Deo tres hypostases, et latini cum confitentur tres personas. Ergo hypostasis et persona significant idem.

2. Sed dicendum, quod persona differt ab hypostasi in hoc quod hypostasis significat individuum cujuscumque naturæ in genere substantiæ, persona vero solum individuum rationalis naturæ. — Sed contra est quod Boetius dicit (in lib. de duabus Naturis, aliquant. a princ.) quod græci utuntur hoc nomine hypostasis solum pro individuo rationalis naturæ. Si ergo persona significat individuum rationalis naturæ, omnino sunt idem hypostasis et persona.

3. Præterea, nomina imponuntur a rationibus rerum quas significant. Sed eadem ratio individuationis est in his quæ sunt rationalis naturæ, et in aliis substantiis. Ergo individuum rationalis naturæ non debet habere speciale nomen præ aliis individuis in genere substantiæ, ut per hoc sit differentia inter hypostasim et personam.

4. Præterea, nomen subsistentiæ a subsistendo sumitur. Nihil autem subsistit nisi individua in genere substantiæ, in quibus sunt et accidentia et secundæ substantiæ, quæ sunt genera et species, ut dicitur in Prædicamentis. Sola ergo individua in genere substantiæ sunt subsistentiæ. Individuum autem in genere substantiæ est hypostasis vel persona. Ergo idem est subsistentia quod hypostasis et persona.

5. Sed dicendum, quod genera et species in genere substantiæ subsistunt, eo quod eorum est subsistere, ut Boetius dicit, in lib. de duabus Naturis (ut sup.). — Sed contra, subsistere nihil aliud est quam per se existere. Quod ergo existit solum in alio, non subsistit. Sed genera et species sunt solum in alio: sunt enim solum in primis substantiis, quibus interemptis, impossibile est aliquid aliorum remanere, ut dicitur in Prædicamentis (in Prædicamento substantiæ, non procul a fine). Non est ergo subsistere, generum et specierum, sed solum individuum in genere substantiæ, et sic remanet quod subsistentia sit idem quod hypostasis.

6. Præterea, Boetius dicit (in commento Prædicamentorum), quod *οὐσία*, id est essentiali, significat compositum, ex materia et forma. Hoc autem oportet esse individuum: nam materia est in-

dividuationis principium. Ergo essentia significat individuum; et sic idem est persona, hypostasis, essentia, et subsistentia.

7. Præterea, essentia est quam significat definitio, cum per definitionem sciatur quid est res. Definitio autem rei naturalis, quæ est ex materia et forma composita, non solum continet formam, sed etiam materiam, ut patet per Philosophum (in VI et VII Metaph., com. 33, et seqq.). Ergo essentia est aliquid compositum ex materia et forma.

8. Sed dicendum, quod essentia significat naturam communem, alia vero tria, scilicet subsistentia, hypostasis et persona, significant individuum in genere substantiæ. — Sed contra universale et particulare inveniuntur in quolibet genere. In aliis autem generibus non distinguitur nomen particularis et universalis: eodem enim nomine nominatur qualitas aut quantitas, sive sit universalis sive sit particularis. Ergo nec in genere substantiæ debent esse distincta nomina ad significandum substantiam universalem et particularem: et sic videtur quod prædicta nomina non differant.

Sed contra est quod Boetius dicit in commento Prædicamentorum quod *οὐσία*, id est essentia, significat compositum ex materia et forma; *οὐσιώσις*, id est subsistentia, significat formam: hypostasis vero materiam. Ergo prædicta differunt.

Præterea, idem videtur ex hoc quod idem Auctor assignat prædictorum nominum differentiam in lib. de duabus Naturis.

Respondeo dicendum, quod Philosophus (in V Metaph.) ponit substantiam dupliciter dici; dicitur enim uno modo substantia ipsum subjectum ultimum, quod non prædicatur de alio; et hoc est particulare in genere substantiæ; alio modo dicitur substantia forma vel natura subjecti. Hujus autem distinctionis ratio est, quia inveniuntur plura subjecta in una natura convenire, sicut plures homines in una natura hominis. Unde oportuit distinguere quod est unum, ab eo quod multiplicatur: natura enim communis est quam significat definitio indicans quid est res; unde ipsa natura communis, essentia vel quidditas dicitur. Quidquid ergo est in re ad natu-

ram communem pertinens, sub significatione essentiæ continetur, non autem quidquid est in substantia particulari, est hujusmodi. Si enim quidquid est in substantia particulari ad naturam communem pertineret, non posset esse distinctio inter substantias particulares ejusdem naturæ. Hoc autem quod est in substantia particulari præter naturam communem, est materia individualis quæ est singularitatis principium, et per consequens accidentia individualia, quæ materiam prædictam determinant. Comparatur ergo essentia ad substantiam particularem ut pars formalis ipsius, ut humanitas ad Socratem. Et ideo in rebus ex materia et forma compositis, essentia non est omnino idem quod subjectum; unde non prædicatur de subjecto; non enim dicitur quod Socrates sit una humanitas. In substantiis vero simplicibus nulla est differentia essentiæ et subjecti, cum non sit in eis materia individualis naturam communem individuans, sed ipsa essentia in eis est subsistentia. Et hoc patet per Philosophum (in VII Metaph.) et per Avicennam, qui dicit in sua Metaph., quod quidditas simplicis est ipsum simplex. Substantia vero quæ est subjectum, duo habet propria. Quorum primum est quod non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur, sed sustentatur in se ipso; et ideo dicitur subsistere, quasi per se et non in alio existens. Aliud vero est quod est fundamentum accidentibus sustentans ipsa; et pro tanto dicitur substare. Sic ergo substantia quæ est subjectum, in quantum subsistit, dicitur *οὐσιώσις* vel subsistentia; in quantum vero substatur, dicitur hypostasis secundum græcos, vel substantia prima secundum latinos. Patet ergo quod hypostasis et substantia differunt ratione, sed sunt idem re. Essentia vero in substantiis quidem materialibus non est idem cum eis secundum rem, neque penitus diversum, cum se habeat ut pars formalis; in substantiis vero immaterialibus est omnino idem secundum rem, sed differens ratione. Persona vero addit supra hypostasim determinatam naturam: nihil enim est aliud quam hypostasis rationalis naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ex quo persona non addit supra hypostasim nisi rationalem naturam, oportet

quod hypostasis et persona in rationali natura sint penitus idem; sicut cum homo addat supra animal, rationale, oportet quod animal rationale sit homo; et ideo verum est quod Augustinus dicit (lib. VII de Trin., cap. iv), quod idem significant græci cum confitentur in Deo tres hypostases, et latini cum confitentur tres personas.

Ad secundum dicendum, quod hoc nomen *hypostasis*, in græco ex proprietate significationis habet quod significet individua substantiam cujuscunque naturæ; sed ex usu loquentium habet quod significet individuum rationalis naturæ tantum.

Ad tertium dicendum, quod sicut substantia individua proprium habet quod per se existat, ita proprium habet quod per se agat; nihil enim agit nisi ens actu; et propter hoc calor sicut non per se est, ita non per se agit; sed calidum per calorem calefacit. Hoc autem quod est per se agere, excellentiori modo convenit substantiis rationalis naturæ quam aliis. Nam solæ substantiæ rationales habent dominium sui actus, ita quod in eis est agere et non agere; aliæ vero substantiæ magis aguntur quam agant. Et ideo conveniens fuit ut substantia individua rationalis naturæ, speciale nomen haberet.

Ad quartum dicendum, quod quamvis nihil subsistat nisi individua substantia, quæ hypostasis dicitur; tamen non eadem ratione dicitur subsistere et substare; sed subsistere in quantum non est in alio; substare vero in quantum alia insunt ei. Unde si aliqua substantia esset quæ per se existeret, non tamen esset alicujus accidentis subjectum, posset proprie dici subsistentia, sed non substantia.

Ad quintum dicendum, quod Boetius loquitur secundum opinionem Platonis, qui posuit genera et species esse quasdam formas separatas subsistentes, ab accidentibus denudatas; et secundum hoc poterant dici subsistentiæ, sed non hypostases. Vel dicendum, quod subsistere attribuitur generibus et speciebus, non quia subsistant, sed quia individua in eorum naturis subsistunt, etiam omnibus accidentibus remotis.

Ad sextum dicendum, quod essentia in substantiis materialibus significat compositum ex materia et forma; non

tamen ex materia individuali; sed ex materia communis: definitio enim hominis quæ significat ejus essentiam, continet quidem carnes et ossa, sed non has carnes vel hæc ossa. Sed materia individualis comprehenditur in significatione hypostasis et subsistentiæ in rebus materialibus.

Et per hoc patet solutio ad septimum.

Ad octavum dicendum, quod accidentia non individuuntur nisi ex suis subjectis. Sola autem substantia per se ipsam individuatur, et per propria principia; et ideo convenienter in solo genere substantiæ particulare habet proprium nomen.

Rationes quæ sunt in oppositum, concedimus; tamen sciendum, quod Boetius aliter accipit ista nomina in commento Prædicamentorum, quam sit communis usus eorum, prout exponit ea in lib. de duabus Naturis. Attribuit enim nomen *hypostasis* materiæ quasi primo principio substandi, ex qua habet substantia prima quod substet accidenti; nam forma simplex subjectum esse non potest, ut dicit idem Boetius in lib. de Trinit. (ante med. lib.). Nomen autem *οὐσιώσις* vel *subsistentiæ* attribuit formæ quasi essendi principio; per ipsam enim est res in actu; nomen autem *ουσία* vel *essentiæ* attribuit composito. Unde ostendit quod in substantiis materialibus tam forma quam materia sunt essentialia principia.

## ART. II. — QUID SIT PERSONA.

(1 p., quæst. 29, art. 1. et 3;  
et 1 Sent., dist. 25, art. 1).

1. Secundo quæritur quid sit persona. Definit autem eam Boetius in lib. de duabus Naturis, dicens quod persona est *rationalis naturæ individua substantia*. Videtur autem quod inconvenienter definiat. Nullum enim singulare definitur, ut patet per Philosophum (in VII Metaph., com. 53). Sed persona significat singulare in genere substantiæ, ut dictum est. Ergo non potest defini.ri.

2. Sed dicendum, quod licet id quod est persona, sit quoddam singulare, tamen ratio personæ communis est, et pro tanto persona in communi defini.ri potest. — Sed contra, id quod est commune omnibus substantiis individuis rationalis naturæ. est intentio singularitatis, quæ quidem non est in genere



substantiæ. Ergo non debet in definitione personæ poni substantia quasi genus.

3. Sed dicendum, quod hoc nomen *persona* non significat tantum intentionem, sed intentionem simul cum subjecto intentionis. — Sed contra est quod Philosophus probat (in VII Metaph., com. 12, et seq.), quod compositum ex subjecto et ex accidente, non potest definiiri; sequeretur enim nugatio in definitione; cum enim in definitione accidentis ponatur subjectum, sicut nasus in definitione simi, oportebit quod in definitione compositi ex subjecto et accidente, ponatur bis subjectum; semel pro se, et semel pro accidente. Si ergo persona significat intentionem et subjectum, inconueniens est quod definiatur.

4. Præterea, subjectum hujus intentionis communis est aliquod singulare. Si ergo persona significat simul intentionem et subjectum intentionis, adhuc sequeretur quod, definita persona, definiatur singulare; quod est inconueniens.

5. Præterea, intentio non ponitur in definitione rei, nec accidens in definitione substantiæ. Persona autem est nomen rei et substantiæ. Inconuenienter igitur in definitione personæ ponitur individuum, quod est nomen intentionis et accidentis.

6. Præterea, illud in cuius definitione ponitur substantia pro genere, oportet quod sit species substantiæ. Sed persona non est species substantiæ; quia condivideretur contra alias substantiæ species. Ergo inconuenienter ponitur substantia in definitione personæ quasi genus.

7. Præterea, substantia dividitur per primam et secundam. Sed substantia secunda non potest poni in definitione personæ; esset enim oppositio in adjecto, cum dicitur substantia individua; nam substantia secunda est substantia universalis. Similiter autem neque substantia prima; nam substantia prima est substantia individua; et sic esset nugatio cum additur individuum supra substantiam in definitione personæ. Inconuenienter ergo substantia ponitur in definitione personæ.

8. Præterea, nomen subsistentiæ propinquius esse videtur personæ quam substantia: dicimus enim in Deo tres subsistentias, sicut et tres personas;

non autem dicimus tres substantias, sed unam. Magis ergo debuit persona per subsistentiam quam per substantiam definiiri.

9. Præterea, quod ponitur in definitione tanquam genus, multiplicato definito multiplicatur; plures enim homines sunt plura animalia. Sed in Deo sunt tres personæ, non autem tres substantiæ. Ergo substantia non debet poni in definitione personæ quasi genus.

10. Præterea, rationale est differentia animalis. Sed persona invenitur in his quæ non sunt animalia, scilicet in Angelis et in Deo. Ergo rationale non debuit poni in definitione personæ.

11. Præterea, natura est tantum in rebus mobilibus; est enim principium motus, ut dicitur in II Phys. (com. 3). Sed essentia est tam in rebus mobilibus quam in immobilibus. Ergo convenientius fuit in definitione personæ ponere essentiam quam naturam, cum etiam persona inueniatur tam in rebus mobilibus quam in immobilibus; est enim in hominibus, in Angelis et in Deo.

12. Præterea, definitio debet converti cum definito. Non autem omne quod est rationalis naturæ individua substantia, est persona. Essentia enim divina, secundum quod est essentia, non est persona; alioquin esset in Deo una persona, sicut est una essentia. Ergo inconuenienter definitur persona definitione prædicta.

13. Præterea, humana natura in Christo est rationalis naturæ individua substantia; neque enim est accidens, neque universalis substantia, neque irrationalis naturæ; non tamen humana natura in Christo est persona; sequeretur enim quod persona divina quæ assumpsit humanam naturam, assumpsisset humanam personam; et sic essent in Christo duæ personæ, scilicet divina assumens, et humana assumpta; quod est hæresis Nestorianæ. Non ergo omnis individua substantia rationalis naturæ est persona.

14. Præterea, anima separata a corpore per mortem, non dicitur esse persona; et tamen est rationalis naturæ individua substantia. Non ergo hæc est conueniens definitio personæ.

Respondeo dicendum, quod rationaliter, sicut ex præmissis patet, indivi-

dum in genere substantiæ speciale nomen sortitur: quia substantia ex propriis principiis individuatur; et non ex alio extraneo, sicut accidens ex subiecto. Inter individua etiam substantiarum rationabiliter individuum in rationali natura, speciali nomine nominatur; quia ipsius est proprie et vero per se agere, sicut supra dictum est. Sicut ergo hoc nomen *hypostasis* secundum græcos, vel *substantia prima* secundum latinos, est speciale nomen individui in genere substantiæ; ita hoc nomen *persona*, est speciale nomen individui rationalis naturæ. Utraque ergo specialitas sub nomine personæ continetur. Et ideo ad ostendendum quod est specialiter individuum in genere substantiæ, dicitur quod est substantia individua; ad ostendendum vero quod est specialiter in rationali natura, additur *rationalis naturæ*. Per hoc ergo quod dicitur *substantia*, excluduntur a ratione personæ accidentia quorum nullum potest dici persona, per hoc vero quod dicitur *individua*, excluduntur genera et species in genere substantiæ quæ etiam personæ dici non possunt, per hoc vero quod additur *rationalis naturæ*, excluduntur inanimata corpora, plantæ et bruta quæ personæ non sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in substantia particulari est tria considerare: quorum unum est natura generis et speciei in singularibus existens; secundum est modus existendi talis naturæ, quia in singulari substantia existit natura generis et speciei, ut propria huic individuo, et non ut multis communis; tertium est principium ex quo causatur talis modus existendi. Sicut autem natura in se considerata communis est, ita et modus existendi naturæ; non enim invenitur natura hominis existens in rebus nisi aliquo singulari individuata: non enim est homo qui non sit aliquis homo, nisi secundum opinionem Platonis, qui ponebat universalis separata. Sed principium talis modi existendi quod est principium individuationis, non est commune; sed aliud est in isto, et aliud in illo; hoc enim singulare individuatur per hanc materiam, et illud per illam. Sicut ergo nomen quod significat naturam, est commune et definibile, ut *homo* vel *animal*: ita nomen quod significat naturam

cum tali modo existendi, ut *hypostasis* vel *persona*. Illud vero nomen quod in sua significatione includit determinatum individuationis principium, non est commune nec definibile, ut Socrates et Plato.

Ad secundum dicendum, quod non solum intentio singularitatis est communis omnibus individuis substantiis, sed etiam natura generis cum tali modo existendi; et hoc modo significat hoc nomen *hypostasis* naturam generis substantiæ ut individuatam; hoc autem nomen *persona* solum naturam rationalem sub tali modo existendi. Et propter hoc neque *hypostasis* neque *persona* est nomen intentionis, sicut singulare vel individuum, sed nomen rei tantum; non autem rei et intentionis simul.

Unde patet solutio ad tertium et quartum.

Ad quintum dicendum, quod quia essentielles rerum differentiæ sunt ignotæ frequenter et innominatæ, oportet interdum uti accidentalibus differentiis ad substantiales differentias designandas, sicut docet Philosophus (in VIII Metaph. com. 10); et hoc modo *individuum* ponitur in definitione personæ, ad designandum individualem modum essendi.

Ad sextum dicendum, quod cum dividitur substantia in primam et secundam, non est divisio generis in species, cum nihil contineatur sub secunda substantia quod non sit in prima; sed est divisio generis secundum diversos modos essendi. Nam secunda substantia significat naturam generis secundum se absolutam; prima vero substantia significat eam ut individualiter subsistentem. Unde magis est divisio analogi quam generis. Sic ergo persona continetur quidem in genere substantiæ, licet non ut species, sed ut specialem modum existendi determinans.

Ad septimum dicendum, quod quidam dicunt, quod *substantia* ponitur in definitione personæ prout significat hypostasis, sed cum de ratione hypostasis, sit individuum, secundum quod opponitur communitati universalis vel parti, quia nullum universale, nec aliqua pars, ut manus vel pes, potest dici hypostasis; ulterius de ratione personæ est individuum, secundum quod opponitur communitati assumptibilis. Dicunt enim,

quod humana natura in Christo est hypostasis, sed non persona. Et ideo ad excludendum assumptibilitatem additur individuum in definitione personæ. Sed hoc videtur esse contra intentionem Boetii, qui in lib. de duabus Naturis (ante med. lib.), per hoc quod dicitur individuum, excludit universalialia a ratione personæ. Et ideo melius est ut dicatur, quod *substantia* non ponitur in definitione personæ pro hypostasi, sed pro eo quod est commune ad substantiam primam quæ est hypostasis, et substantiam secundam, et dividitur in utraque. Et sic illud commune, per hoc quod additur individuum, contrahitur ad hypostasim, ut idem sit dicere: *Substantia individua rationalis naturæ*, ac si diceretur hypostasis rationalis naturæ.

Ad octavum dicendum, quod, secundum prædicta, ratio non procedit: quia substantia accipitur non pro hypostasi, sed pro eo quod est commune ad omnem substantiæ acceptionem. Si tamen acciperetur substantia pro hypostasi, adhuc ratio non sequeretur; substantia enim quæ est hypostasis, propinquius se habet ad personam quam subsistentia; cum tamen persona dicat aliquid subjectum, sicut substantia prima, et non solum sicut subsistens ut subsistentia. Sed quia nomen *substantia* refertur etiam apud Latinos ad significationem essentiæ, ideo ad vitandum errorem non dicimus tres substantias, sicut tres subsistentias. Græci vero apud quos est distinctum nomen *hypostasis* a nomine *usia*, indubitanter in Deo tres hypostases confitentur.

Ad nonum dicendum, quod sicut dicimus in Deo tres personas, ita possumus dicere tres substantias individuas; unam tamen substantiam quæ est essentia.

Ad decimum dicendum, quod *rationalis* est differentia animalis, secundum quod ratio, a qua sumitur, significat cognitionem discursivam, qualis est in hominibus, non autem in Angelis nec in Deo. Boetius autem sumit *rationalis* communiter pro intellectuali, quod dicimus convenire Deo et Angelis et hominibus.

Ad undecimum dicendum, quod natura in definitione personæ non accipitur prout est principium motus, sicut definitur a Philosopho (in II Physic.), sed

sicut definitur a Boetio (in lib. de duabus Naturis) quod natura est *unumquodque informans specifica differentia*. Et quia differentia complet definitionem, et determinat definitum ad speciem; ideo nomen *naturæ* magis competit in definitione personæ, quæ specialiter in quibusdam substantiis invenitur, quam nomen *essentiæ*, quod est communissimum.

Ad duodecimum dicendum, quod individuum in definitione personæ sumitur pro eo quod non prædicatur de pluribus; et secundum hoc essentia divina non est individua substantia secundum prædicationem; cum prædicetur de pluribus personis, licet sit individua secundum rem. Richardus tamen de Sancto Victore (lib. IV de Trin., cap. XVIII et XXIII), corrigens definitionem Boetii, secundum quod persona in divinis accipitur, dixit, quod persona est *divinæ naturæ incommunicabilis existentia*, ut per hoc quod dicitur *incommunicabilis*, essentia divina persona non esse ostenderetur.

Ad decimumtertium dicendum, quod cum substantia individua sit quoddam completum per se existens, humana natura in Christo, cum sit assumpta in personam divinam, non potest dici substantia individua, quæ est hypostasis; sicut nec manus nec pes nec aliquid eorum quæ non subsistunt per se ab aliis separata; et propter hoc non sequitur quod sit persona.

Ad decimumquartum dicendum, quod anima separata est pars rationalis naturæ, scilicet humanæ, et non tota natura rationalis humana, et ideo non est persona.

### ART. III. — UTRUM IN DEO POSSIT ESSE PERSONA.

(1 part., quæst. 29, art. 3).

1. Tertio quæritur, utrum in Deo possit esse persona. Et videtur quod non. Sicut enim dicit Boetius (in lib. de duabus Naturis), nomen personæ sumitur a personando; quia homines larvati personæ dicebantur, quia in comædiis vel tragædiis aliquid personabant. Sed esse larvatum non competit Deo, nisi forte metaphorice. Ergo nomen personæ non potest dici de Deo, nisi forte metaphorice.

2. Præterea, sicut dicit Damascenus (lib. I, cap. I, II, et IV), de nullo eorum quæ dicuntur de Deo, possumus scire quid est, prout ei conveniunt. Sed de persona scimus quid est, per definitionem præmissam, art. præc. Ergo persona non competit Deo ad minus secundum definitionem prædictam.

3. Præterea, Deus non est in aliquo genere; cum enim sit infinitus, sub nullo generis terminis comprehendi potest. Persona autem significat aliquid quod est in genere substantiæ. Ergo persona Deo non convenit.

4. Præterea, in Deo nulla est compositio. Sed persona significat aliquid compositum; singulare enim humanæ naturæ, quod est persona, est maximæ compositionis; partes etiam definitionis personæ demonstrant personam esse compositum. Non est ergo in Deo persona.

5. Præterea, in Deo nulla est materia. Principium autem individuationis materia est. Cum ergo persona sit substantia individua, non potest Deo convenire.

6. Præterea, omnis persona est subsistentia. Sed Deus non potest dici subsistentia, quia non existit sub aliquo. Ergo non est persona.

7. Præterea, persona sub hypostasi continetur. Sed in Deo non potest esse hypostasis, quia non est in eo aliquod accidens, cum hypostasis dicat subjectum accidentis, ut supra, art. I, dictum est. Ergo in Deo non est persona.

Sed contrarium apparet per Athanasium in symbolo: *Quicumque vult*, etc., et per Augustinum in VII de Trinit. (cap. VI), et per communem Ecclesiæ usum. quæ a Spiritu sancto edocta non potest errare.

Respondeo dicendum, quod persona, sicut dictum est, significat quamdam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens. Cum ergo omne quod est dignissimum in creaturis, Deo sit attribuendum, convenienter nomen *personæ* Deo attribui potest, sicut et alia nomina quæ proprie dicuntur de Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod in nomine aliquo est duo considerare; scilicet illud ad quod significandum nomen imponitur, et illud a quo imponitur ad significandum. Frequenter enim imponitur nomen aliquod ad significandum rem aliquam, ab aliquo accidente aut actu aut effectu illius rei; quæ tamen non sunt principaliter significata per illud nomen, sed potius ipsa rei substantia. vel natura; sicut hoc nomen *lapis* sumitur a læsione pedis, quam tamen non significat, sed potius corpus quoddam in quo tale accidens frequenter invenitur; unde læsio pedis magis pertinet ad etymologiam hujus nominis *lapis*, quam ad ejus significationem. Quando ergo illud ad quod significandum nomen imponitur, Deo non competit, sed aliqua proprietas ejus secundum similitudinem quamdam, tunc illud nomen de Deo metaphoricè dicitur; sicut Deus nominatur leo, non quia natura illius animalis Deo conveniat, sed propter fortitudinem quæ in leone invenitur. Quando vero res significata per nomen Deo convenit, tunc illud nomen proprie de Deo dicitur, sicut bonum, sapiens et hujusmodi; licet etiam quandoque illud a quo tale nomen imponitur, non conveniat Deo. Sic ergo licet personare ad modum larvati hominis a quo impositum fuit nomen personæ, Deo non conveniat, tamen illud quod significatur per nomen, scilicet *subsistens in natura intellectuali*, competit Deo; et propter hoc nomen *personæ* proprie sumitur in divinis.

Ad secundum dicendum, quod tam nomen personæ quam definitio de persona data, si recte intelligatur, convenit Deo: non tamen ita quod sit definitio ejus; quia plus est in Deo quam significetur per nomen. Unde in quod Dei est, per rationem nominis non definitur.

Ad tertium dicendum, quod licet Deus non sit in genere substantiæ tamquam species, pertinet tamen ad genus substantiæ sicut generis principium.

Ad quartum dicendum, quod accidit personæ, in quantum hujusmodi, quod sit composita, ex hoc quod complementum vel perfectio quæ requiritur ad rationem personæ, non invenitur statim in uno simplici, sed requirit adunationem multorum. sicut in hominibus pa-

tet. In Deo autem cum summa simplicitate est summa perfectio; et ideo est ibi persona absque compositione. Partes vero positæ in definitione personæ non ostendunt aliquam compositionem personæ, nisi in substantiis materialibus: individuum autem cum sit negatio, per hoc quod substantiæ additur, nulla compositio importatur. Unde remanet ibi sola compositio individue substantiæ, id est hypostasis, ad naturam: quæ duo in substantiis immaterialibus secundum rem sunt idem omnino.

Ad quintum dicendum, quod rebus materialibus in quibus formæ non sunt per se subsistentes, sed materiæ inhærentes, oportet quod principium individuationis sit ex materia: formæ vero immateriales, cum sint per se subsistentes, ex se ipsis individuantur; ex hoc enim quod aliquid est subsistens, habet quod de pluribus prædicari non potest: et ideo nihil prohibet in rebus immaterialibus substantiam individuum et personam inveniri.

Ad sextum dicendum, quod, licet in Deo non sit compositio, ut in eo aliquid sub alio intelligi possit, tamen secundum intellectum nostrum seorsum accipimus esse ejus et substantiam ipsius sub esse ejus existentem, ut huic subsistens dicatur. Vel dicendum, quod licet subesse, a quo imponitur vocabulum subsistendi Deo non conveniat, tamen per se esse, ad quod significandum imponitur, competit ei.

Ad septimum dicendum, quod, licet in Deo non sint accidentia, sunt tamen in eo proprietates personales, quibus hypostases substant.

**ART. IV. — UTRUM HOC NOMEN " PERSONA " IN DIVINIS SIGNIFICET RELATIVUM, VEL ALIQUID ABSOLUTUM.**

(1 p., quæst. 29, art. 4).

1. Quarto quæritur utrum hoc nomen *persona* in divinis significet relativum, vel aliquid absolutum. Et videtur quod significet aliquid absolutum. Dicit enim Augustinus (in VII de Trin., cap. iv), quod cum Joannes dicat: *Tres sunt qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus*; et quæreretur quid tres essent, responsum est quod sunt tres personæ. Sed *quid* quærit de essentia. Ergo hoc nomen *persona* in divinis significat essentiam.

2. Præterea, in eodem lib. (cap. vi) Augustinus dicit, quod idem est Deo esse quod personam esse. Sed esse in divinis significat essentiam, et non relationem. Ergo et persona.

3. Præterea, Augustinus dicit ibidem: *Ad se proprie dicitur persona, non ad Filium vel Spiritum sanctum, sicut ad se dicitur Deus, et magnus et bonus et justus*. Sed hæc omnia essentiam significant, et non relationem. Ergo et persona.

4. Præterea, Augustinus ibidem (c. iv) dicit, quod quamvis commune est illis, scilicet Patri et Filio et Spiritui sancto, nomen essentiæ, ita ut singulus quisque dicatur essentia, tamen illis commune est personæ vocabulum. Sed relatio in divinis non est commune, sed distinctivum. Ergo persona in divinis non significat relationem.

5. Sed dicendum, quod persona est commune ratione et non re in divinis. — Sed contra, in divinis non est universale; unde Augustinus in eodem libro (cap. vi) improbat opinionem illorum qui dicebant quod essentia in divinis est sicut genus vel sicut species; persona vero sicut species vel individua. Quod autem est commune ratione et non re, est commune per modum universalis. Ergo persona non est commune in divinis ratione tantum, sed etiam re; et ita non potest significare relationem.

6. Præterea, nullum nomen significat res diversorum generum, nisi æquivoce; *acutum* enim æquivoce dicitur in saporibus et magnitudinibus. Manifestum est autem quod persona in Angelis et hominibus non significat relationem, sed aliquid absolutum. Si ergo in Deo significet relationem, erit æquivoce dictum.

7. Præterea, quod accidit rei significatæ per nomen, est extra significationem nominis; sicut extra significationem hominis est album, quod accidit homini. Res autem significata per hoc nomen *persona* est substantia individua rationalis naturæ; quia ratio quam significat nomen, est definitio, secundum Philosophum, in IV Metaph. (com. 28): substantiæ autem tali accidit ad aliud referri. Relatio ergo est extra significationem hujus nominis *persona*.

8. Præterea, nullum nomen potest intelligi de aliquo vere prædicari, cui non intelligitur convenire res significata

per nomen; sicut non potest intelligi esse homo quod intelligitur non esse animal rationale mortale. Judæi autem et Pagani confitentur Deum esse personam; non tamen confitentur in eo relationes, quas nos ponimus secundum fidem. Ergo hoc nomen *persona* in divinis non significat hujusmodi relationes.

9. Sed dicendum, quod Judæi et Pagani erroneam habent opinionem de Deo; unde ex eorum opinione non potest accipi argumentum. — Sed contra, error opinionis non variat nominis significationem, nec etiam veritas. Si ergo apud errantes de Deo nomen *persona* non significat relationem, nec etiam significabit apud recte sentientes de Deo.

10. Præterea, voces, secundum Philosophum (I Periher. in princ.), sunt signa intellectum. Intellectus enim qui concipitur ex hoc nomine *persona* est in intellectu substantiæ primæ. Ergo hoc nomen *persona* significat substantiam primam, qua nihil est magis absolutum, cum sit per se existens; ergo hoc nomen *persona* non significat relationem, sed aliquid absolutum.

11. Sed dicendum, quod hoc nomen *persona*, significat relationem per modum substantiæ. — Sed contra, hæc propositio est immediata: *Nulla relatio est substantia*, sicut et hæc: *Nulla quantitas est substantia*, sicut patet per Philosophum (in I Posteriorum, com. 34). Si ergo hoc nomen *persona* significat substantiam, ut probatum est, impossibile est quod significatum ejus sit relatio.

12. Præterea, opposita non possunt verificari de eodem. Sed esse per se et esse ad aliud, sunt opposita. Si ergo quod significatur nomine personæ est substantia, quæ est ens per se, impossibile est quod sit ad aliquid.

13. Præterea, omne nomen significans relationem, refertur ad aliquid quod consignificat, sicut dominus et servus. Sed patet quod hoc nomen *persona* non refertur ad aliud. Ergo non significat relationem, sed aliquid absolutum.

14. Præterea, persona dicitur quasi per se una. Unitas autem in divinis pertinet ad essentiam. Ergo hoc nomen *persona* significat essentiam, et non relationem.

15. Sed dicendum, quod hoc nomen significat unum distinctum; et quia

distinctio in divinis est per relationem, ideo significat relationem. — Sed contra, Filius et Spiritus sanctus dicuntur distingui in divinis secundum modum originis; nam Filius procedit per modum intellectus, ut verbum, sed Spiritus sanctus per modum voluntatis, ut amor. Non ergo per solas relationes et distinctio in divinis; et sic non oportet quod *persona* relationem significet.

16. Præterea, si relatio in divinis est distinguens, persona autem et quid distinctum, non distinguens, non significabit relationem nomen *personæ*.

17. Præterea, relationes in divinis dicuntur esse proprietates. Persona autem significat aliquid substans proprietati. Non ergo significat relationem.

18. Præterea, quatuor sunt relationes in divinis; scilicet paternitas, filiatio, processio, communis spiratio: innascibilitas enim, quæ est quinta notio, non est relatio. Sed hoc nomen *persona* nullam harum significat. Si enim significaret paternitatem, non diceretur de Filio; si filiationem, non diceretur de Patre; si autem processionem Spiritus sancti, non diceretur neque de Patre neque de Filio; si vero communem spirationem, non diceretur de Spiritu sancto. Non ergo significat relationem hoc nomen *persona*.

Sed contra, Boetius dicit (in lib. de Trin., a medio), quod omne nomen ad personas pertinens relationem significat. Sed nullum nomen magis pertinet ad personas quam hoc nomen *persona*. Ergo hoc nomen *persona* relationem significat.

Præterea, sub persona in divinis continentur Pater et Filius et Spiritus sanctus. Sed hæc nomina relationem significant. Ergo et nomen *personæ*.

Præterea, nullum absolutum distinguitur in divinis. Sed persona distinguitur. Ergo non est absolutum, sed relativum.

Respondeo dicendum, quod hoc nomen *persona* habet commune cum nominibus absolutis in divinis quod de qualibet persona prædicatur, nec secundum nomen ad aliud refertur; cum nominibus vero relationem significantibus, quod distinguitur, et pluraliter prædicatur; et ideo videtur quod utraque significatio et relativi et absoluti pertineat ad personam. Qualiter autem

utraque significatio ad nomen personæ pertineat est diversimode a diversis assignatum.

Dicunt enim quidam quod *persona* significat utrumque, sed per modum æquivocationis. Dicunt enim quod hoc nomen *persona*, quantum est de se, absolute significat essentiam tam in singulari quam in plurali, sicut hoc nomen *Deus*, aut *bonus*, aut *magnus*: sed propter insufficientiam nominum ad loquendum de Deo, accommodatum est hoc nomen *persona* a sanctis patribus in Nicæno Concilio, ut quandoque possit sumi pro relativo, et præcipue in plurali, cum dicimus quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personæ, vel cum termino partitivo adjuncto, ut cum dicitur: *Alia est persona Patris, alia Filii*; vel cum dicitur: *Filius est alius a Patre in persona*. In singulari autem cum absolute prædicatur, potest indifferenter significare essentiam vel personam, ut cum dicitur: *Pater est persona*, vel *Filius est persona*. Et hæc videtur esse opinio Magistri in I Sententiarum, dist. xxv. Sed non videtur sufficienter dici. Non enim absque ratione ex propria significatione nominis sumpta, sancti Patres divinitus inspirati, hoc nomen invenerunt ad confessionem veræ fidei exprimendam; et præcipue quia dedissent occasionem erroris dicendo tres personas, si hoc nomen *persona* significat essentiam absolute.

Et ideo alii dixerunt, quod simul significat essentiam, et relationem, sed non æqualiter; sed unum in recto, et aliud in obliquo. Quorum quidam dixerunt, quod significat essentiam in recto, et relationem in obliquo; quidam e converso. Sed neutri dubitationem solvunt; quia si essentiam in recto significat, non deberet pluraliter prædicari; si vero relationem, non deberet ad se dici, nec de singulis prædicari.

Et ideo alii dixerunt, quod significat utrumque in recto. Quorum quidam dixerunt, quod significat essentiam et relationem ex æquo, et neutrum circa aliud ponitur. Sed hoc non est intelligibile; quia quod non significat unum, nihil significat. Unde omne nomen significat unum in una acceptione, ut dicit Philosophus in IV Metaph. (com. 10).

Et ideo alii dixerunt, quod relatio ponitur circa absolutum. Quod quidem

difficile est videre, cum relationes non determinant essentiam in divinis.

Et ideo alii dixerunt, quod non significat absolutum, sive substantiam quæ est essentia, sed quæ est hypostasis; hoc enim relatione determinatur. Quod quidem verum est; sed per hoc dictum nihil nobis manifestatur. Minus enim est nobis manifestum nomen hypostasis vel subsistentiæ, quam nomen personæ.

Et ideo ad evidentiam hujus quæstionis sciendum, quod propria ratio nominis est quam significat nomen, secundum Philosophum (in IV Metaph. com. 18). Id autem cui attribuitur nomen, si sit recte sumptum sub re significata per nomen, sicut determinatum sub indeterminato, dicitur supponi per nomen; si autem non sit recte sumptum sub re nominis, dicitur copulari per nomen; sicut hoc nomen *animal* significat substantiam animatam sensibilem, et *album* significat colorem disgregativum visus; *homo* vero recte sumitur sub ratione animalis, sicut determinatum sub indeterminato. Est enim homo substantia animata sensibilis tali anima, scilicet rationali: sub albo vero, quod est extra essentiam ejus, non directe sumitur. Unde homo supponitur nomine animalis, copulatur vero nomine albi. Et quia inferius quod supponitur per nomen commune, se habet ad commune sicut determinatum ad indeterminatum: id quod erat suppositum, fit significatum, determinatione apposita ad commune: animal enim rationale significat hominem. Sed sciendum, quod aliquid significat dupliciter: uno modo formaliter, et alio modo materialiter. Formaliter quidem significatur per nomen id ad quod significandum nomen est principaliter impositum, quod est ratio nominis, sicut hoc nomen *homo* significat aliquid compositum ex corpore et anima rationali. Materialiter vero significatur per nomen, illud in quo talis ratio salvatur; sicut hoc nomen *homo* significat aliquid habens cor et cerebrum et hujusmodi partes, sine quibus non potest esse corpus animatum anima rationali. Secundum hoc ergo dicendum est, quod hoc nomen *persona* communiter sumpta nihil aliud significat quam substantiam individuum rationalis naturæ. Et quia substantia individua ra-

tionalis naturæ continetur substantia individua, id est incommunicabilis et ab aliis distincta, tam Dei quam hominis quam etiam Angeli; oportet quod persona divina significet subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana; et hæc est formalis significatio tam personæ divinæ quam personæ humanæ. Sed quia distinctum subsistens in natura humana non est nisi aliquid per individua materiam individuatam et ab aliis diversum; ideo oportet quod hoc sit materialiter significatum, cum dicitur persona humana. Distinctum vero incommunicabile in natura divina non potest esse nisi relatio; quia omne absolutum est commune et indistinctum in divinis. Relatio autem in Deo est idem secundum rem quod ejus essentia. Et sicut essentia in Deo idem est et habens essentiam, ut Deitas et Deus: ita idem est relatio et quod per relationem refertur. Unde sequitur quod idem sit relatio et distinctum in natura divina subsistens. Patet ergo quod persona communiter sumpta, significat substantiam individua rationalis naturæ; persona vero divina formali significatione significat distinctum subsistens in natura divina. Et quia hoc non potest esse nisi relatio vel relativum, ideo materiali significatione significat relationem vel relativum. Et propter hoc potest dici, quod significat relationem per modum substantiæ, non quæ est essentia, sed quæ est hypostasis; sicut et relationem significat non ut relationem, sed ut relativum, id est ut significatur hoc nomine *Pater*, non ut significatur hoc nomine *paternitas*. Sic enim relatio significata includitur oblique in significatione personæ divinæ, quæ nihil aliud est quam distinctum relatione subsistens in essentia divina.

Ad primum ergo dicendum, quod *quid* non solum quærit de essentia sed quandoque etiam de supposito, ut: Quid natat in mari? piscis. Et sic, ad *quid* respondendum est per nomen *persona*.

Ad secundum dicendum, quod propter modum significandi hujus nominis *persona*, dicit Augustinus (lib. VII de Trin., cap. VI): *Idem est Deo esse quod persona esse*. Non enim significat per modum relationis, sicut *Pater* et *Filius*.

Ad tertium dicendum, quod hoc provenit ex formali significatione personæ quod ad se dicitur et ad aliud non refertur.

Ad quartum dicendum, quod essentia est communis re in divinis, sed persona secundum rationem tantum, sicut et hoc nomen relatio.

Ad quintum dicendum, quod in divinis nihil est diversificatum secundum esse, cum ibi sit tantum unum esse. Hoc autem est contra rationem universalis; et ideo non est ibi universale, licet sit ibi unum secundum rationem, et non secundum rem.

Ad sextum dicendum, quod hoc quod persona aliud significat in Deo et homine, pertinet ad diversitatem suppositionis magis quam ad diversam significationem hujus communis, quod est *persona*. Diversa autem suppositio non facit æquivocationem, sed diversa significatio.

Ad septimum dicendum, quod licet relatio accidat ei quod significatur communiter per hoc nomen *persona*, non tamen accidit personæ divinæ, sicut ostensum est.

Ad octavum dicendum, quod objectio illa procedit de formali significatione nominis, et non de materiali.

Et similiter dicendum ad nonum.

Ad decimum dicendum, quod substantia prima dicitur absoluta, quasi ab alio non dependens. Relativum autem in divinis non excludit absolutum quod est ab alio dependens; sed excludit absolutum quod ad aliud non refertur.

Ad undecimum dicendum, quod ista propositio, *Nulla relatio est substantia*, est immediata, si accipiatur relatio et substantia quæ sunt in genere. Sed Deus non limitatur terminis alicujus generis, sed habet in se perfectiones omnium generum. Unde non distinguitur in eo secundum rem relatio et substantia.

Ad duodecimum dicendum, quod per se existens opponitur ad non per se existens, non autem ei quod est ad aliquid.

Ad decimumtertium dicendum, quod persona secundum nomen ad aliud non refertur, propter modum quem significat.

Ad decimumquartum dicendum, quod *unum* in divinis se habet communiter ad essentiam et relationem; dicimus



enim quod essentia est una, et quod Pater est unus.

Ad decimumquintum dicendum, quod forte modus ille processionis diversus, quo dicitur Filius procedere per modum intellectus, Spiritus sanctus vero per modum voluntatis, non sufficit ad distinguendum personaliter Spiritum sanctum a Filio, cum voluntas et intellectus non distinguantur personaliter in divinis. Si tamen concedatur quod hoc ad eorum distinctionem sufficiat, manifestum est quod uterque a Patre per relationem distinguitur, prout unus eorum procedit a Patre ut genitus, alius ut spiratus; et hæc relationes constituunt eorum personas.

Ad decimumsextum dicendum, quod sicut relatio significat ut distinguens in divinis, ita relatum significatur ut distinctum. In Deo autem non est aliud relatio et relatum, sicut nec essentia et quod est; et ideo nec distinguens et distinctum in Deo differunt.

Ad decimumseptimum dicendum, quod proprietas in divinis non est accidentalis, sed est idem secundum rem ei cujus est proprietas; sed differt secundum modum intelligendi. Persona ergo non significat relationem prout est proprietas, sed prout est proprietati et essentiae subsistens.

Ad decimumoctavum dicendum, quod licet universale non possit esse præter singularia, potest tamen intelligi, et per consequens significari. Et propter hoc sequitur, si non est aliquod singularium, quod non sit universale. Non tamen sequitur, si non intelligitur aut significatur aliquod singularium, quod non intelligatur vel significetur universale; hoc enim nomen *homo* non significat aliquem singularium hominum, sed solum hominem in communi; et similiter hoc nomen *persona* etsi non significet paternitatem neque filiationem neque communem spirationem aut processionem, tamen significat relationem in communi, per modum jam dictum, in corp. art., sicut et hoc nomen *relatio* suo modo.

**ART. V. — UTRUM NUMERUS PERSONARUM SIT IN DIVINIS.**

1. Quinto quæritur, utrum numerus personarum sit in divinis. Et videtur quod non. Dicit enim Boetius (in lib.

de Trin., ante med.): *Hoc vere unum est in quo nullus est numerus.* Sed Deus est verissime unus. Ergo in eo nullus est numerus.

2. Sed dicendum, quod in Deo non est numerus simpliciter, sed numerus personarum. — Sed contra, semper ad secundum quid sequitur simpliciter, quando determinatio non est diminuens; sequitur enim: *Est homo albus; ergo est homo;* sed non sequitur: *Est homo mortuus; ergo est homo.* Sed hoc quod dicitur numerus personarum, non est determinatio diminuens, cum persona sit quoddam completissimum. Ergo sequitur, si est in divinis numerus personarum, quod sit ibi numerus simpliciter.

3. Præterea, uni opponitur multitudo, secundum Philosophum (X Metaphys., text. 20). Sed opposita non insunt eidem. Cum ergo in Deo sit summa unitas, non potest in eo esse aliquis numerus vel aliqua pluralitas.

4. Præterea, ubicumque est numerus, ibi est pluralitas unitatum. Ubi autem sunt plures unitates, ibi est multiplex esse; aliud enim est esse hujus unitatis, et aliud illius. Si ergo in Deo est numerus, oportet quod sit in eo multiplex esse, et ita multiplex essentia; quod patet esse falsum.

5. Sicut unum est indivisum, ita multitudo non est sine divisione. Sed in Deo non potest esse aliqua divisio, cum non sit ibi aliqua compositio. Ergo non potest esse in divinis aliquis numerus.

6. Præterea, omnis numerus habet partes; componitur enim ex unitatibus. Sed in Deo non sunt aliquæ partes, cum non sit ibi compositio. Ergo in Deo non est numerus.

7. Præterea, illud per quod creatura differt a Deo, non debet Deo attribui. Creatura autem differt a Deo per hoc quod in numero quodam constituta est, secundum illud Sap. xi, 21: *Omnia in numero, pondere et mensura constituisti.* Numerus ergo non debet poni in divinis.

8. Præterea, numerus est species quantitatis. In Deo autem non est aliqua quantitas; propter quod si aliquid quantitatem significans in divinam prædicationem venerit mutatur in substantiam, ut dicit Boetius (in lib. de Trin., ante med.). Aut ergo numerus nullo modo est in divinis, aut ad substantiam pertinet, quod est contra fidem.

9. Præterea, ubicumque est numerus, ibi sunt numeri passiones, ut perfectum et diminutum, multiplicatio et divisio, et alia hujusmodi quæ consequuntur numerum. Hæc autem in Deo esse non possunt. Ergo in Deo non potest esse numerus.

10. Præterea, omnis numerus finitus est. Quod ergo infinitum, non est numerabile. Ergo cum Deus sit infinitus, in eo non potest esse numerus.

11. Sed dicendum, quod Deus, etsi est infinitus nobis, est tamen finitus sibi. — Sed contra, verius competit Deo quod competit ei secundum se ipsum quam quod competit ei secundum nos. Si ergo Deus est finitus sibi, infinitus autem nobis, verius est finitus, quam infinitus; quod patet esse falsum.

12. Præterea, secundum Philosophum (in X Metaph., com. 21), numerus est multitudo mensurata per unum. Deus est mensura non mensurata. Ergo in Deo non est numerus.

13. Præterea, in omni natura quæ non differt a suo supposito, impossibile est multiplicari supposita illius naturæ: propter hoc enim possibile est esse plures homines in una natura humana, quia hic homo non est sua humanitas; et ideo multiplicatio individuorum in una natura humana, consequitur diversitatem principiorum individualium, quæ non sunt de ratione naturæ communis. In substantiis autem immaterialibus in quibus ipsa natura speciei est suppositum subsistens, non est possibile esse plura individua unius speciei. Sed in Deo maxime est idem natura et suppositum; quia ipsum esse divinum, quod est natura divina, est subsistens. Impossibile est ergo quod in natura divina sint plura supposita vel plures personæ.

14. Præterea, persona est nomen rei. Ergo ubi non est numerus rerum, non est numerus personarum. Sed in Deo non est numerus rerum; dicit enim Damascenus (lib. I, cap. xi), quod in divinis Pater et Filius et Spiritus sanctus re quidem sunt unum, ratione autem et cogitatione differunt. Ergo in Deo non est numerus personarum.

15. Præterea, impossibile est in aliquo uno esse rerum pluralitatem absque rerum compositione: Deus autem unus est. Si ergo in Deo sunt plures personæ,

quod est esse plures res, sequitur quod in eo sit compositio; quod simplicitati divinæ repugnat.

16. Præterea, absolutum perfectius est quam relatum. Sed proprietates absolutæ, idest attributa essentialia, ut sapientia, justitia et hujusmodi, non constituunt in Deo plures personas. Ergo nec proprietates relativæ, ut paternitas et filiatio.

17. Præterea, ea quibus aliqua ab invicem distinguuntur, comparantur ad ipsa sicut differentiæ constitutivæ ipsorum. Si ergo personæ in divinis, relationibus distinguuntur, oportet quod relationes sint quasi differentiæ constitutivæ personarum; et ita in personis divinis erit aliqua compositio; cum differentia adveniens generi constituat speciem.

18. Præterea, ea quæ distinguuntur per formas specie differentes, necesse est specie differre; sicut homo et equus differunt specie sicut rationale et irrationale. Paternitas autem et filiatio sunt relationes specie differentes. Ergo si personæ divinæ solis relationibus distinguuntur, necesse est quod specie differant; et ita non erunt unius naturæ, quod est contra fidem.

19. Præterea, non est intelligibile quod aliqua sint supposita diversa, quorum est unum esse. Sed in divinis non est nisi unum esse. Ergo impossibile est quod sint ibi plura supposita vel plures personæ.

20. Præterea, cum creatio sit proprie actio Dei, oportet quod procedat a quolibet supposito divinæ naturæ. Impossibile est autem quod hæc actio, cum sit una, proveniat a pluribus suppositis; quia una actio non est nisi ab uno agente. Ergo impossibile est quod divinæ naturæ sint plura supposita sive plures personæ.

21. Præterea, diversitas proprietatum non facit diversa supposita in istis inferioribus: non enim per hoc quod hic est albus et ille niger, est hoc suppositum humanæ naturæ aliud ab illo. Sed per diversitatem materiæ individualis, quæ est substantia individuum, hoc suppositum est aliud ab illo. Si ergo in divinis non est distinctio nisi per proprietates relativæ, impossibile est quod sit ibi pluralitas suppositorum vel personarum.

22. Præterea, supremæ creaturæ sunt Deo similiores quam infimæ. In infimis autem creaturis sunt plura supposita in una natura, non autem in supremis in corporibus cælestibus. Ergo nec in Deo sunt plures personæ in una natura.

23. Præterea, quando tota perfectio speciei invenitur in uno supposito, non sunt plura supposita illius naturæ, sicut Philosophus probat (in I Cæl. et mund.), quod est unus tantum mundus, quia constat ex tota sua materia. Tota autem perfectio divinæ naturæ invenitur in uno supposito. Non ergo sunt plura supposita vel personæ in una natura.

24. Sed dicendum, quod ad plenitudinem gaudii requiritur quod sit consortium plurium in divina natura, quia nullius rei sine consortio potest esse jucunda possessio, ut dicit Boetius. Oportet etiam ad perfectionem amoris ut unus diligat alterum quantum se ipsum. — Sed contra, plenitudinem gaudii et amoris habere in alio, est ejus qui non habet bonitatis sufficientiam in se ipso. Unde Philosophus dicit (in IX Ethic., cap. iv, non procul a fine), quod mali, qui non habent delectabile in se ipsis, quærent cum aliis conversari; boni autem quærent conversari secum, quasi in se ipsis causam jucunditatis habentes. Divina autem natura non potest esse absque omni sufficientia bonitatis. Ergo cum unum suppositum divinæ naturæ habeat in se omnem plenitudinem gaudii et amoris, non propter hoc oportet ponere in divinis plura supposita vel plures personas.

Sed contra est quod dicitur I Joan., ult., 7: *Tres sunt qui testimonium dant in cælo: Pater, Verbum et Spiritus sanctus.*

Præterea, Athanasius dicit in symbolo: *Totæ tres personæ æternæ sibi sunt et coæquales.* Ergo est in divinis numerus personarum.

Respondeo dicendum, quod pluralitas personarum in divinis, est de his quæ fidei subjacent, et naturali ratione humana nec investigari nec sufficienter intelligi potest; sed in patria intelligendum expectatur, cum Deus per essentiam videbitur visione fidei succedente. Sed tamen sancti patres propter instantiam eorum qui fidei contradicunt, coacti sunt et de hoc disserere,

et de aliis quæ spectant ad fidem, modeste tamen et reverenter absque comprehendendi præsumptione. Nec talis inquisitio est inutilis, cum per eam elevetur animus ad aliquid veritatis capiendum quod sufficiat ad excludendos errores. Unde Hilarius dicit (in lib. de Trin. II, inter princ. et med.): *Hoc credendo, scilicet pluralitatem personarum in divinis, incipe, percurrere, persiste; et si non perventurum me sciam, tamen gratulabor profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, tamen proficiet prodeundo.* Ad manifestationem ergo aliqualem hujus quæstionis, et præcipue secundum quod Augustinus eam manifestat, considerandum est quod omne quod est perfectum in creaturis oportet Deo attribui, secundum id quod est de ratione illius perfectionis absolute; non secundum modum quod est in hoc vel in illo. Non enim bonitas est in Deo vel sapientia secundum aliquod accidens sicut in nobis, quamvis in eo sit summa bonitas et sapientia perfecta. Nihil autem nobilius et perfectius in creaturis invenitur quam intelligere; cujus signum est quod inter ceteras creaturas, intellectuales substantiæ sunt nobiliores, et secundum intellectum ad Dei imaginem factæ dicuntur. Oportet ergo quod intelligere Deo conveniat et omnia quæ sunt de ratione ejus, licet alio modo conveniat sibi quam creaturis. De ratione autem ejus quod est intelligere, est quod sit intelligens et intellectum. Id autem quod est per se intellectum non est res illa cujus notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem vel animal aut aliud hujusmodi: cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso. Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectæ, per quam informatur intellectus ad intelligendum. Intellectus enim non potest intelligere nisi secundum quod fit in actu per hanc similitudinem, sicut nihil aliud potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam. Hæc ergo similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis, non sicut

intelligendi terminus. Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duæ operationes intellectus, in III Anima (com. 12). Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius, hoc enim est quod significatur per vocem; non enim vox exterior significat ipsum intellectum, aut formam ipsius intelligibilem, aut ipsum intelligere; sed conceptum intellectus quo mediante significat rem; ut cum dico, homo, vel, homo est animal. Et quantum ad hoc non differt utrum intellectus intelligat se, vel intelligat aliud a se. Sicut enim cum intelligit aliud a se, format conceptum illius rei quæ voce significatur, ita cum intelligit se ipsum, format conceptum sui, quod voce etiam potest exprimere. Cum ergo in Deo sit intelligere, et intelligendo se ipsum intelligat omnia alia, oportet quod ponatur in ipso esse conceptio intellectus, quæ est absolute de ratione ejus quod est intelligere. Si autem possemus comprehendere intelligere divinum quid et quomodo est sicut comprehendimus intelligere nostrum, non esset supra rationem conceptio verbi divini, sicut neque conceptio verbi humani. Possumus tamen scire quid non sit et quomodo non sit illud intelligere; per quod possumus scire differentiam verbi concepti a Deo, et verbi concepti ab intellectu nostro. Scimus enim primo, quod in Deo est tantum unum intelligere, non multiplex sicut in nobis. Aliud enim est intelligere nostrum quo intelligimus lapidem et quo intelligimus plantam; sed unum est Dei intelligere, quo Deus intelligit et se et omnia alia. Et ideo intellectus noster concipit multa verba, sed verbum conceptum a Deo est unum tantum. Iterum intellectus noster imperfecte plerumque intelligit et se ipsum et alia; intelligere autem divinum non potest esse imperfectum. Unde verbum divinum est perfectum, perfecte omnia representans: verbum autem nostrum frequenter est imperfectum. Iterum in intellectu nostro aliud est intelligere et aliud est esse; et ideo verbum conceptum in intellectu nostro, cum procedat ab intellectu in quantum est intellectus, non unitur ei in natura, sed so-

lum in intelligere. Intelligere autem Dei est esse ejus; unde verbum quod procedit a Deo in quantum est intelligens, procedit ab eo in quantum est existens; et propter hoc verbum conceptum habet eandem essentiam et naturam quam intellectus concipiens. Et quia quod recipit naturam in rebus viventibus dicitur genitum et filius, verbum divinum dicitur genitus et Filius. Verbum autem nostrum non potest dici genitum ab intellectu nostro nec filius ejus, nisi metaphorice. Sic ergo relinquatur quod cum verbum intellectus nostri ab intellectu differat in duobus, in hoc scilicet et quod est ab eo, et est alterius naturæ, subtracta a divino verbo naturæ differentia, ut ostensum est, quæst. præc., art. 1, relinquatur quod sit differentia secundum hoc solum quod est ab alio. Cum ergo differentia causet numerum, relinquatur quod in Deo sit solum numerus relationum. Relationes autem in divinis non sunt accidentia, sed unaquæque earum est realiter divina essentia. Unde et unaquæque earum est subsistens, sicut divina essentia; et sicut divinitas est idem quod Deus, ita paternitas est idem quod Pater, et per hoc Pater idem quod Deus. Numerus ergo relationum est numerus rerum subsistentium in divina natura. Res autem subsistentes in divina natura sunt divinæ personæ, ut ex præcedenti articulo patet. Et propter hoc ponimus personarum numerum in divinis.

Ad primum ergo dicendum, quod Boetius per verba illa intendit excludere numerum a divina essentia; de hoc enim agit.

Ad secundum dicendum, quod licet personæ, in quantum sunt subsistentes, non habeant quod diminnant de ratione numeri; habent hoc tamen, in quantum sunt relationes; nam distinctio secundum relationes est minima, sicut et relatio minimum habent de ente inter omnia genera.

Ad tertium dicendum, quod unitas et pluralitas attribuuntur Deo non secundum idem; sed unitas secundum essentiam, pluralitas secundum personas; vel unitas secundum absoluta, pluralitas secundum relationes.

Ad quartum dicendum, quod cum pluralitas unitatum ex aliqua distinctione

causetur, ubi est distinctio secundum esse, oportet quod unitates secundum esse differant; ubi autem est distinctio secundum relationes oportet quod unitates ex quibus consistit pluralitas, solum relationibus ab invicem distinguantur.

Ad quintum dicendum, quod quælibet distinctio sufficit ad pluralitatem similem constituendam. Unde sicut in Deo non est divisio secundum absoluta, quæ sine compositione esse non potest, sed solum distinctio relationum; ita non est in Deo pluralitas quantum ad absoluta; sed solum quantum ad relationes, ut jam dictum est, in corp. art.

Ad sextum dicendum, quod unitates semper sunt partes numeri, si loquamur de numero absoluto quo numeramus; si autem loquamur de numero qui est in rebus, tunc non est ratio totius et partis in numero, nisi sicut invenitur totum et pars in rebus numeratis. Diversæ autem relationes in divinis non sunt partes; sicut paternitas et filiatio non sunt partes Socratis, quamvis sit pater et filius diversorum. Unde nec unitates relationum comparantur ad numerum relationum ut partes.

Ad septimum dicendum, quod creatura differt a Deo in hoc quod producitur in numero essentialium principiorum. Talis autem non est numerus personarum.

Ad octavum dicendum, quod numerus qui est species quantitatis, causatur ex divisione continui; unde sicut quantitas continua est quid mathematicum, quia est separata a materia sensibili secundum rationem, et non secundum esse; ita et numerus qui est species quantitatis, qui est etiam subjectum Arithmetice, cujus principium est unum quod est prima mensura quantitatis. Unde patet quod hic numerus non potest esse in rebus immaterialibus, sed est in eis multitudo, quæ opponitur uni quod convertitur cum ente; quæ quidem causatur ex divisione formali, quæ est per quasdam formas oppositas, vel absolutas vel relativas. Et talis numerus est in divinis.

Ad nonum dicendum, quod illæ passionem consequuntur numerum qui est species quantitatis, qui non competit in divinis, ut dictum est.

Ad decimum dicendum, quod Deus est infinitus secundum perfectionem magnitudinis et sapientiæ et hujusmodi;

unde in Ps. XLVI, 5, dicitur, quod *sapientiæ ejus non est numerus*; sed processio in divinis, secundum quam multiplicatur personæ divinæ, non est in infinitum; non enim est immoderata divina generatio, ut Augustinus dicit in lib. de Trinit.; et ideo nec personarum numerus est infinitus.

Ad undecimum dicendum, quod Deus dicitur esse finitus sibi, non quia cognoscat se esse finitum, sed quia ita comparatur ad se sicut ad nos comparantur finita, in quantum comprehendit se ipsum.

Ad duodecimum dicendum, quod illa definitio datur de numero secundum quod est in genere quantitatis, ad quod pertinet ratio mensuræ.

Ad decimumtertium dicendum, quod in rebus creatis principia individuantiæ duo habent; quorum unum est quod sunt principium subsistendi (natura enim communis de se non subsistit nisi in singularibus); aliud est quod per principia individuantiæ supposita naturæ communis ab invicem distinguuntur. In divinis autem proprietates personales hoc solum habent quod supposita divinæ naturæ ab invicem distinguuntur, non autem sunt principium subsistendi divinæ essentiæ; ipsa enim divina essentia est secundum se subsistens; sed e converso proprietates personales habent quod subsistant ab essentia; ex eo enim paternitas habet quod sit res subsistens, quia essentia divina, cui est idem secundum rem, est res subsistens; ut inde sequatur quod sicut essentia divina est Deus, ita paternitas est Pater. Et ex hoc est etiam quod essentia divina non multiplicatur secundum numerum ex pluralitate suorum suppositorum, sicut accidit in istis inferioribus. Nam ex eo aliquid secundum numerum multiplicatur, ex quo subsistentiam habet. Licet autem divina essentia secundum se ipsam, ut ita dicam, individuetur quantum ad hoc quod est per se subsistere; tamen ipsa una existente secundum numerum, sunt in divinis plura supposita ab invicem distincta per relationes subsistentes.

Ad decimumquartum dicendum, quod si Pater et Filius et Spiritus sanctus non re, sed solum ratione differunt, nihil prohibet unum de altero prædicari: sicut vestis et tunica de se invicem

prædicantur; et similiter Pater esset Filius, et e converso; quod est hæresis Sabellianæ. Unde dicendum est, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres res, ut Augustinus dicit in lib. I de Doctr. christ. (cap. v), si tamen res pro re relativa accipiatur; si enim sumatur pro absoluto, sic sunt una res, ut idem Augustinus dicit. Et hoc modo sumendum est quod Damascenus (loc. cit. in arg.) dicit, quod sunt unum re. Quod autem dicit, quod ratione tantum distinguuntur, communiter exponitur, id est relatione. Nam relatio etsi per comparisonem ad relationem oppositam, distinctionem realem faciat in divinis, tamen ab essentia divina non differt nisi ratione; cum hoc etiam relatio inter omnia genera debiliori modo res est.

Ad decimumquintum dicendum, quod pluralitas rerum in divinis, est pluralitas relationum subsistentium oppositarum, ex quo non sequitur compositio in divinis. Nam relatio comparata ad essentiam divinam, non differt re, sed ratione solum; unde non facit compositionem cum ipsa, sicut nec bonitas nec aliud essentialium attributorum; sed per comparisonem ad oppositam relationem est pluralitas rerum, non tamen compositio; quia relationes oppositæ, in quantum hujusmodi, ab invicem distinguuntur. Compositio vero non est ex aliquibus distinctis in quantum distincta sunt.

Ad decimumsextum dicendum, quod attributa essentia nullam ad invicem habent oppositionem sicut relationes; et ideo licet subsistant sicut relationes, non tamen constituunt pluralitatem suppositorum ab invicem distinctorum, cum pluralitas distinctionem sequatur; distinctio vero formalis fit ex aliqua oppositione.

Ad decimumseptimum dicendum, quod in divinis non differt quod significatur per modum formæ et quod significatur per modum suppositi: ut divinitas et Deus, paternitas et Pater; et ideo non oportet quod, licet proprietates relativæ sint quasi differentiæ constituentes personas, faciant compositionem aliquam cum personis constitutis.

Ad decimumoctavum dicendum, quod licet Pater et Filius non distinguantur ab invicem nisi paternitate et filiatione:

non tamen oportet quod Pater et Filius quasi specie differant in divinis: quia paternitas et filiatio sunt relationes secundum speciem diversæ. Non enim istæ relationes se habent ad divinas personas ut speciem dantes, sed magis ut supposita distinguentes et constituentes. Illud autem quod se habet ad personas divinas ut speciem dans, est natura divina, in qua Filius est similis Patri. Nam generans generat sibi similem secundum speciem, non secundum individuales proprietates. Sicut ergo Socrates et Plato licet non distinguerentur ad invicem individualiter nisi albedine et nigredine, quæ sunt diversæ qualitates secundum speciem, non tamen specie differrent: quia id quod est species albo et nigro, non est species Socrati et Platoni; ita nec sequitur quod Pater et Filius specie differant propter differentiam paternitatis et filiationis secundum speciem: licet in divinis non possit proprie dici aliquid differre secundum speciem, cum non sit ibi species et genus.

Ad decimumnonum dicendum, quod nullo modo concedendum est quod in divinis sit nisi unum esse: cum esse semper ad essentiam pertineat, et præcipue in Deo, cujus esse est sua essentia. Relationes autem quæ distinguunt supposita in divinis, non addunt aliud esse super esse essentiæ, quia non faciunt compositionem cum essentia, ut dictum est. Omnis autem forma addens aliquod esse super esse substantiale, facit compositionem cum substantia, et ipsum esse est accidentale, sicut esse albi et nigri. Diversitas ergo secundum esse sequitur pluralitatem suppositorum, sicut et diversitas essentiæ, in rebus creatis. Neutrum autem in divinis.

Ad vicesimum dicendum, quod operatio egreditur ab agente ratione formæ vel virtutis, quæ est principium operationis; et ideo nihil prohibet a tribus personis, quæ sunt unius naturæ et virtutis, unam creationem procedere: sicut si trium calidorum esset unus numero calor, una numero ab eis calefactio proveniret.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod formæ individuantes in rebus creatis non sunt subsistentes sicut in divinis; et ideo non est simile.

Ad vicesimumsecundum dicendum,

quod in rebus creatis ad multitudinem suppositorum sequitur multiplicatio essentiae, quod non accidit in divinis; unde ratio non sequitur.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod licet tota et perfecta divinitas sit in qualibet trium personarum secundum proprium modum existendi; tamen ad perfectionem divinitatis pertinet ut sint plures modi existendi in divinis, ut scilicet sit ibi a quo alius et ipse a nullo, et aliquis qui est ab alio. Non enim esset omnimoda perfectio in divinis, nisi esset ibi processio verbi et amoris.

Ad vicesimumquartum dicendum, quod ratio illa procedit ac si divinæ personæ per essentiam distinguerentur. Sic enim plenitudo gaudii quam habet Pater in Filio, esset in aliquo extrinseco, et non haberet Pater hoc in se ipso, sed quia Filius est in Patre ut verbum ipsius, non posset esse Patri plenum gaudium de se ipso nisi in Filio; sicut nec homo de se ipso gaudet nisi per conceptionem quam de se ipso habet.

**ART. VI. — UTRUM NOMEN PERSONÆ CONVENIENTER POSSIT PRÆDICARI PLURALITER IN DIVINIS.**

(I p., quæst. 30, art. 4.)

1. Sexto quæritur, utrum nomen personæ convenienter possit prædicari pluraliter in divinis. Et videtur quod non. Persona enim est substantia, ut ex definitione Boetii patet. Sed substantia non prædicatur pluraliter in divinis. Ergo nec persona.

2. Præterea, alia nomina absoluta prædicantur tantum singulariter in divinis, ut sapiens, bonus et hujusmodi. Sed hoc nomen *persona* est nomen absolutum. Ergo non debet prædicari pluraliter in divinis.

3. Item, nomen personæ a subsistendo sumi videtur, cum significet individuum in genere substantiæ, et persona dicatur quasi per se una. Subsistere autem ad essentiam pertinere videtur, quæ non multiplicatur in divinis. Ergo nec nomen personæ pluraliter potest prædicari.

4. Sed dicendum, quod licet *subsistere* sumatur ab essentia, tamen dicere possumus, quod in divinis sunt tres subsistentes, et similiter quod tres personæ. — Sed contra, ea quæ significant essentiam in divinis, non possunt prædicari

pluraliter, nisi sint adjectiva, quæ non trahunt numerum a forma significata, sed a suppositis, cum e converso sit in substantivis. Unde dicimus, quod in Deo sunt tres æterni, si *ly æterni* adjectiva sumatur; si vero substantive, tunc verum est quod Athanasius dicit in synb. quod *non sunt tres æterni, sed unus æternus*. Hoc autem nomen *persona* est substantivum, non adjectivum. Ergo non debet prædicari in plurali.

5. Præterea, licet adjectiva essentialia prædicentur pluraliter in divinis, tamen formæ significatæ non prædicantur pluraliter, sed singulariter tantum. Etsi enim aliquo modo dicamus pluraliter tres æternos in divinis, nullo tamen modo dicimus tres æternitates. Etsi ergo aliquo modo possit dici quod sint tres personæ in divinis, nullo tamen modo poterit dici quod sint tres personalitates.

6. Præterea, sicut Deus significat divinitatem habentem, ita persona divina significat subsistentem in divinitate. Sed sicut dicimus in divinis tres subsistentes in divinitate, ita tres habentes divinitatem. Si ergo hac ratione potest dici quod in divinis sint tres personæ, similiter poterit dici quod sint ibi tres Dii, quod est hæreticum.

7. Præterea, Boetius dicit (in lib. de Trin., ante med.), quod ideo non sunt tres Dii, quia Deus non differt a Deo in divinitate. Sed similiter persona divina non differt a persona divina aliqua personalitatis differentia, ut videtur, cum commune sit eis hoc quod est esse personam. Ergo persona non potest pluraliter prædicari in divinis.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in VII de Trin., cap. iv), quod quærentibus quid tres essent Pater et Filius et Spiritus sanctus, responsum est, quod sunt tres personæ. Ergo persona pluraliter in divinis prædicatur.

Præterea, Athanasius dicit, ubi sup., quod *alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti*. Distinctio autem est causa numeri. Ergo persona pluraliter debet prædicari in divinis.

Respondeo dicendum, quod nomina substantiva, sicut jam supra dictum est, trahunt numerum a forma significata, adjectiva vero a suppositis; cujus ratio est, quia nomina substantiva significant per modum substantiæ, adje-

ctiva vero per modum accidentis quod individuatur et multiplicatur per subiectum, substantia vero per se ipsam. Cum ergo hoc nomen *persona* sit substantivum, oportet ex forma significata ipsius considerare, utrum possit pluraliter prædicari. Forma autem significata nomine personæ non est natura absolute: quia sic idem significaretur nomine hominis et nomine personæ humanæ, quod patet esse falsum; sed nomine personæ significatur formaliter incommunicabilitas, sive individualitas subsistentis in natura, sicut ex præmissis patet. Cum ergo proprietates facientes esse distinctum et incommunicabile in divinis sint plures; oportet quod nomen personæ pluraliter prædicetur in divinis; sicut etiam in humanis pluraliter prædicatur nomen personæ propter pluralitatem principiorum individuantium.

Ad primum ergo dicendum, quod persona est substantia individua, quæ est hypostasis; et hoc pluraliter prædicatur, sicut patet ex usu Græcorum.

Ad secundum dicendum, quod nomen personæ est absolutum ex modo significandi; significat tamen relationem, sicut ex præmissis patet.

Ad tertium dicendum, quod nomen personæ non designat hoc solum quod est subsistere, quod videtur ad essentialiam pertinere, sed etiam hoc quod est distinctum esse et incommunicabile, quod est propter proprietates relativas in divinis.

Ad quartum dicendum, quod forma significata per nomen personæ non est essentia absolute, sed illud quod est principium incommunicabilitatis sive individuationis; et ideo pluraliter prædicatur, licet sit nomen substantivum; et propter hoc etiam, quia sunt plures proprietates distinguentes in divinis, dicuntur esse per plures personalitates.

Unde patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod hoc nomen *persona* significat subsistentem in natura divina, cum distinctione et incommunicabilitate; hoc autem nomen *Deus* significat habentem divinam naturam nihil importans de distinctione vel incommunicabilitate; ideo non est simile.

Ad septimum dicendum, quod licet Deus a Deo non differat aliqua differentia divinitatis, quia non est nisi una divinitas numero; persona tamen divina

differat a persona divina differentia personalitatis, quia ad personalitatem pertinet in divinis etiam proprietas distinguens personas.

**ART. VII. — UTRUM TERMINI NUMERALES PRÆDICENTUR DE DIVINIS PERSONIS.**

(1 p., qu. 30, art. 3;  
et 1 Sent., dist. 24, qu. 1, art. 3.)

1. Septimo quæritur, quomodo termini numerales prædicentur de divinis personis, utrum scilicet positive vel remote tantum. Et videtur quod positive. Si enim nihil ponunt in divinis, tunc qui dicit tres personas, nihil dicit quod sit in Deo. Ergo et qui negat tres personas, nihil negat de Deo quod sit in ipso. Non ergo contra veritatem loquitur, et ita non est hæreticus.

2. Præterea, secundum Dionysium in lib. de divin. Nom. (cap. i myst. Theol.), tribus modis dicitur aliquid de Deo: scilicet per negationem, per eminentiam et per causam. Quocumque autem istorum modorum termini numerales prædicentur in divinis, oportet quod aliquid ponant. Quod quidem manifestum est, si quidem prædicentur per eminentiam vel per causam: similiter autem et si prædicentur negative. Non enim sic aliqua negantur de Deo, ut idem Dionysius dicit (cap. ii cæl. Hier., et cap. iv et xi de divin. Nom.), quasi omnino ei desint, sed quia non eodem modo ei conveniunt sicut et nobis. Oportet ergo omnibus modis quod termini numerales aliquid ponant.

3. Præterea quidquid prædicatur de Deo et creaturis, nobiliori modo de Deo quam de creaturis prædicatur. Termini autem numerales de creaturis prædicantur positive. Ergo multo magis de Deo.

4. Præterea, multitudo et unitas importata per terminos numerales, secundum quod prædicantur de Deo, non sunt in intellectu tantum; quia sic non essent tres personæ in Deo nisi secundum intellectum, quod pertinet ad hæresim Sabellianam. Ergo oportet quod sint aliquid in ipso Deo secundum rem; et ita positive de Deo dicuntur.

5. Præterea, sicut unum est in genere quantitatis, ita bonum est in genere qualitatis; in Deo autem nec est quantitas nec qualitas nec aliquod accidens; et tamen bonum non prædicatur de



Deo remotive sed positive. Ergo similiter unum, et per consequens multitudo, quam constituit unum.

6. Præterea, quatuor prima entia dicuntur, scilicet ens, unum, verum et bonum. Sed tria eorum, scilicet ens, verum et bonum, dicuntur de Deo positive. Ergo et unum, et per consequens multitudo.

7. Præterea, multitudo et magnitudo pertinet ad duas species quantitatis, quæ sunt discreta quantitas et continua. Sed magnitudo prædicatur de Deo positive, cum dicitur, Ps. cXLVI, 5: *Magnus Dominus et magna virtus ejus*. Ergo et multitudo et unum.

8. Præterea, creaturæ Dei similitudinem præferunt, secundum quod in eis vestigium divinitatis apparet. Sed secundum Augustinum (X de Trinit., cap. xi), quælibet creatura vestigium quoddam divinæ Trinitatis in se habet, in quantum est aliquid unum et specie formatur et ordinem aliquem habet. Ergo creatura est una ad similitudinem Dei. Sed *unum* prædicatur de creatura positive; ergo et de Deo.

9. Præterea, si *unum* prædicatur de Deo privative, oportet quod aliquid removeat, et non nisi multitudinem. Multitudinem autem non removet; non enim sequitur, si est una persona, quod non sint plures. *Unum* ergo non dicitur remotive de Deo, et per consequens nec multitudo.

10. Præterea, privatio nihil constituit. Unum autem constituit multitudinem. Non ergo dicitur privative.

11. Præterea, nulla privatio est in Deo, quia privatio omnis pertinet ad defectum. *Unum* autem prædicatur de Deo. Ergo non significat privationem.

12. Præterea, Augustinus dicit (in lib. V de Trin., cap. v), quod quidquid prædicatur de Deo, prædicatur secundum substantiam, vel secundum relationem. Et Boetius etiam dicit (in suo lib. de Trinit., circa med.), quod omnia quæ veniunt in divinam prædicationem, mutantur in substantiam præter ad aliquid. Si ergo termini numerales prædicantur de Deo, oportet quod significant substantiam vel relationem; et ita oportet quod positive de Deo prædicentur.

13. Præterea, unum et ens convertuntur et videntur esse synonyma. Sed ens

prædicatur de Deo positive. Ergo et unum, et per consequens multitudo.

14. Præterea, si *unum* prædicatur de Deo remotive, oportet quod removeat multitudinem tamquam sibi oppositam. Hoc autem non potest esse, cum multitudo constituatur ex unitatibus; unum autem oppositorum non constituitur ex alio. Ergo *unum* non prædicatur de Deo remotive.

15. Præterea, si *unum* dicitur per remotionem multitudinis, oportet quod *unum* opponatur multitudini, sicut privatio habitui. Habitus autem est naturaliter prior privatione, et etiam secundum rationem; quia privatio non potest definiri nisi per habitum. Ergo multitudo erit prior *uno* secundum naturam et secundum rationem; quod videtur inconveniens.

16. Præterea, si unum et multa in divinis prædicantur remotive, oportet quod *unum* removeat multitudinem et multitudo removeat unitatem. Hoc autem est inconveniens; quia sequeretur circulus unius et multi, ut dicatur, quod unum est quod non est multa, et multa sunt quæ non sunt unum; et sic per ista nihil fieret notum. Non est ergo dicendum, quod unum et multa in Deo dicantur privative.

17. Præterea, unum et multa cum se habeant ut mensura et mensuratur, videntur opponi ad invicem relative. In relative autem oppositis utrumque dicitur positive. Ergo tam unum quam multa positive prædicantur de Deo.

1. Sed contra, Dionysius dicit, IV de divin. Nom. (cap. XIII, a med.): *Unitas laudata, et Trinitas quæ est super omnia divinitas, non est neque unitas neque trinitas quæ a nobis aut alio quodam existentium sit cognita*. Videtur ergo quod termini numerales per remotionem dicantur de Deo.

2. Præterea, Augustinus dicit (VII de Trin., cap. iv): *Quæsit humana inopia quid tria diceret, et dixit substantias sive personas. Quibus nominibus non diversitatem intelligi voluit sed singularitatem noluit*. Sunt ergo hujusmodi termini numerales introducti in divinis magis ad removendum quam ad ponendum.

3. Præterea, unum et multitudo, sive numerus, sunt in genere quantitatis. In Deo autem non potest esse aliqua quantitas, cum quantitas sit accidens et di-

positio materia. Termini ergo numerales in Deo nihil ponunt.

4. Sed dicendum, quod licet quantitas secundum rationem sui generis, vel secundum rationem accidentis, non possit esse in Deo, tamen secundum rationem speciei aliqua quantitas potest prædicari de Deo, sicut aliqua qualitas, ut scientia vel justitia. — Sed contra, illæ solæ species qualitatis in divinam prædicationem assumuntur quæ secundum rationem suæ speciei nullam imperfectionem important, sicut scientia, justitia et æquitas; non autem ignorantia nec albedo. Omnis autem quantitas secundum rationem suæ speciei imperfectionem importat: cum enim quantum sit quod est indivisibile, species quantitatis distinguuntur secundum diversos modos divisionis; sicut pluralitas est quæ divisibilis est in non continua, linea autem quæ est divisibilis secundum unam dimensionem, superficies autem secundum duas, corpus vero secundum tres. Divisio autem perfectioni divinæ simplicitatis repugnat. Nulla ergo quantitas secundum rationem suæ speciei potest prædicari de Deo.

5. Sed dicendum, quod distinctio per relationes quæ facit numerum personarum in divinis, non importat imperfectionem in Deo. — Sed contra, omnis divisio vel distinctio aliquam multitudinem causat. Non autem omnis multitudo est numerus qui est species quantitatis; cum multitudo et unum circumveant omnia genera. Non ergo omnis divisio vel distinctio sufficit ad constituendum numerum qui est species quantitatis, sed sola illa divisio quæ est secundum quantitatem, qualis non est distinctio relationum.

6. Sed dicendum, quod omnis multitudo est species quantitatis, et omnis divisio sufficit ad constituendam speciem quantitatis. — Sed contra, ad positionem substantiæ non sequitur positio quantitatis, cum substantia possit esse sine accidente. Sed positis solis formis substantialibus, sequitur distinctio in substantiis. Ergo non quælibet distinctio constituit multitudinem quæ est accidens et species quantitatis.

7. Præterea, discretio quæ constituit numerum quæ est specie quantitatis, opponitur continuo. Discretio autem continuo opposita est, quæ consistit in

divisione continui. Ergo sola divisio continui, quæ non competit Deo, causat numerum qui est species quantitatis; et ita non potest prædicari de Deo numerus qui est species quantitatis.

8. Præterea, quælibet substantia dicitur una. Aut ergo est una per essentiam suam, aut per aliquid aliud. Si per aliquid aliud, cum et illud oporteat esse unum, necesse est quod et illud per se sit unum, vel per aliquid aliud, et illud iterum per aliud. Impossibile est autem quod hoc procedat in infinitum. Ergo statur alicubi. Melius est ergo quod stetur in primo, ut scilicet substantia per se ipsam sit una. Non ergo unum est aliquid additum substantiæ; et ita non videtur significare aliquid positive.

9. Sed dicendum, quod substantia non est una per se ipsam, sed per unitatem ei accidentem; unitas autem est per se una; prima enim denominat se ipsa, sicut bonitas est bona, veritas est vera, et similiter unitas est una. — Sed contra, hujusmodi se ipsa denominant propter hoc quod sunt primæ formæ; nam secundæ formæ non denominant se ipsas, sicut albedo non est alba. Quæ autem se habent ex additione ad aliud, non sunt prima. Ergo unitas et bonitas non se habent ex additione ad substantiam.

10 Præterea, secundum Philosophum (in V Metaph., comm. 11), omnia dicuntur unum in quantum non dividuntur. Hoc autem quod est non dividi, non ponit aliquid, sed solum removet. Ergo unum non prædicatur positive sed remotive in divinis; et per consequens multitudo, quæ constituitur ex unis.

Respondeo dicendum, quod de uno et multo diversa inveniuntur, quæ etiam apud philosophos fuerunt occasio diversa sentiendi. Invenitur enim de uno, quod est principium numeri, et quod convertitur cum ente; similiter invenitur de multo, quod pertinet ad quamdam speciem quantitatis, quæ dicitur numerus, et iterum quod circuit omne genus, sicut et unum, cui videtur multitudo opponi.

Fuerunt ergo aliqui inter philosophos qui non distinxerunt inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri, æstimantes quod neutro modo dictum unum aliquid su-

per substantiam adderet; sed unum quolibet modo dictum significaret substantiam rei. Ex quo sequebatur quod numerus, qui ex unis componitur, sit substantia omnium rerum secundum opinionem Pythagoræ et Platonis.

Quidam vero non distinguentes inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri, crediderunt e contrario, quod utrolibet modo dictum unum, adderet aliquid esse accidentale supra substantiam; et per consequens omnis multitudo oportet quod sit aliquid accidens pertinens ad genus quantitatis. Et hæc fuit positio Avicennæ; quam quidem videntur secuti fuisse omnes antiqui doctores. Non enim intellexerunt per unum et multa nisi aliquid pertinens ad genus quantitatis discretæ.

Quidam vero fuerunt qui attendentes quod in Deo nulla quantitas esse potest, posuerunt quod termini significantes unum vel multa de Deo non ponunt aliquid, sed removeant tantum. Non enim possunt ponere nisi quod significant, scilicet quantitatem discretam, quæ nullo modo potest esse in Deo. Sic ergo secundum eos unum dicitur de Deo ad removendum multitudinem quantitatis discretæ; termini vero significantes pluralitatem, dicuntur de Deo ad removendum unitatem, quæ est principium quantitatis discretæ. Et hæc videtur fuisse opinio Magistri, quæ ponitur in 24 dist. 1 Senten. Quæ quidem, supposita suæ opinionis radice, scilicet quod omnis multitudo significaret quantitatem discretam, et omne unum esset ejusdem quantitatis principium, inter omnes rationabilior invenitur. Nam et Dionysius dicit (in 11 cap. cælest. Hierar.), quod negationes sunt maxime veræ in Deo; affirmationes vero sunt incompactæ. Non enim scimus de Deo quid est, sed magis quid non est, ut Damascenus dicit (lib. I, cap. iv). Unde et Rabbi Moyses omnia quæ affirmative videntur dici de Deo, dicit magis esse introducta ad removendum quam ad aliquid ponendum. Dicimus enim Deum esse vivum ad removendum ab eo illum modum essendi quem habent res quæ apud nos non vivunt, non ad ponendum vitam in ipso, cum vita et omnia hujusmodi nomina sint imposita ad significandum quasdam formas et

perfectiones creaturarum quæ longe absunt a Deo; quamvis hoc non sit usquequaque verum; nam, sicut dicit Dionysius (in lib. de divin. Nom. c. xii, a med.), sapientia et vita et alia hujusmodi non removentur a Deo quasi ei desint; sed quia excellentius habet ea quam intellectus humanus capere, vel sermo significare possit; et ex illa perfectione divina descendunt perfectiones creaturæ, secundum quamdam similitudinem imperfectam. Et ideo de Deo, secundum Dionysium (cap. 1 mysticæ Theol., et cap. 11 cælest. Hier., et 1 et 2 de div. Nom.), non solum dicitur aliquid per modum negationis et per modum causæ, sed etiam per modum eminentiæ. Sed quidquid sit de spiritualibus perfectionibus, certum est quod materiales dispositiones removentur omnino a Deo. Unde cum quantitas sit dispositio materiæ, si termini numerales non significant nisi quod est in genere quantitatis, necesse est quod de Deo non dicatur nisi ad removendum quæ significant, sicut Magister posuit, loc. cit. Nec sequitur ex ejus positione circulus, dum unitas removet multitudinem, multitudo unitatem; quia removetur a Deo unitas et multitudo, quæ sunt in genere quantitatis, quorum neutrum de Deo dicitur. Et sic unitas dicta de Deo, quæ removet multitudinem, non removetur, sed alia unitas, quæ de Deo dici non potest.

Quidam vero non intelligentes quod nomina affirmativa ad removendum possint in prædicationem divinam induci; nec iterum ponentes unum et multa, nisi quod est in genere quantitatis discretæ, quam in Deo ponere non audebant, dixerunt, quod termini numerales non prædicantur de Deo quasi dictiones significantes aliquam rem conceptam, sed quasi dictiones officiales, exercentes aliquid in divinis, scilicet distinctionem ad modum syncategorematicæ distinctionis. Quod quidem fatuum apparet, cum nihil tale ex horum terminorum significatione possit haberi.

Et ideo alii dixerunt, quod prædicti termini aliquid positive ponunt in Deo, licet supponant quod unum et multa sunt solum in genere quantitatis; dicunt enim quod non est inconveniens aliquam speciem quantitatis Deo attribui, licet genus removeatur a Deo; si-

cut et aliquæ species qualitatis, ut sapientia et justitia, dicuntur de Deo positive, licet in Deo qualitas esse non possit. Sed illud non est simile, ut in objiciendo est tactum; nam omnes species quantitatis ex ratione suæ speciei habent imperfectionem, non autem omnes species qualitatis. Et præterea quantitas proprie est dispositio materiæ; unde omnes species quantitatis sunt mathematica quædam, quæ secundum esse non possunt a materia sensibili separari, nisi tempus et locus quæ sunt naturalia, et magis materiæ sensibili annexa. Unde patet quod nulla species quantitatis potest in rebus spiritualibus convenire, nisi secundum metaphoram. Qualitas autem sequitur formam, unde quædam qualitates sunt omnino immateriales, quæ attribui possunt rebus spiritualibus.

Hæ igitur opiniones processerunt, supposito quod idem sit unum quod convertitur cum ente et quod est principium numeri, et quod non sit aliqua multitudo nisi numerus qui est species quantitatis; quod quidem patet esse falsum. Nam cum divisio multitudinem causet, indivisio vero unitatem, oportet secundum rationem divisionis de uno et multo iudicium sumi. Est autem quædam divisio quæ omnino genus quantitatis excedit, quæ scilicet est per aliquam oppositionem formalem, quæ nullam quantitatem concernit. Unde oportet quod multitudo hanc divisionem consequens, et unum quod hanc divisionem privat, sint majoris communitatis et ambitus quam genus quantitatis. Est autem et alia divisio secundum quantitatem quæ genus quantitatis non transcendit. Unde et multitudo consequens hanc divisionem, et unitas eam privans, sunt in genere quantitatis. Quod quidem unum, aliquid accidentale addit supra id de quo dicitur, quod habet rationem mensuræ; alias numerus ex unitate constitutus, non esset aliquod accidens, nec alicujus generis species. Unum vero quod convertitur cum ente, non addit supra ens nisi negationem divisionis, non quod significet ipsam indivisionem tantum, sed substantiam ejus cum ipsa; est enim *unum* idem quod ens indivisum. Et similiter multitudo correspondens uni nihil addit supra res multas nisi

distinctionem, quæ in hoc attenditur quod una earum non est alia; quod quidem non habent ex aliquo superaddito, sed ex propriis formis. Patet ergo quod unum quod convertitur cum ente, ponit quidem ipsum ens, sed nihil superaddit nisi negationem divisionis. Multitudo autem ei correspondens addit supra res quæ dicuntur multæ, quod unaquæque earum sit una, et quod una earum non sit altera, in quo consistit ratio distinctionis. Et sic, cum unum addat supra ens unam negationem, secundum quod aliquid est indivisum in se; multitudo addit duas negationes, prout scilicet aliquid est in se indivisum, et prout est ab alio divisum. Quod quidem dividi est unum eorum non esse alterum.

Dico ergo, quod in divinis non prædicantur unum et multa quæ pertinent ad genus quantitatis, sed unum quod convertitur cum ente, et multitudo ei correspondens. Unde unum et multa ponunt quidem in divinis ea de quibus dicuntur; sed non superaddunt nisi distinctionem et indistinctionem, quod est superaddere negationes, ut supra expositum est. Unde concedimus, quod quantum ad id quod superaddunt eis de quibus prædicantur, remote in Deo accipiuntur; in quantum autem includunt in sua significatione ea de quibus dicuntur, positive accipiuntur. Unde ad utrasque rationes respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod qui dicit tres personas, aliquid in Deo dicit, scilicet distinctionem personarum; quam qui negat, hæreticus est. Ista autem distinctio non addit aliquid supra personas distinctas.

Ad secundum dicendum, quod licet in remotione quorundam a Deo, sit cointelligenda prædicatio eorundem de Deo per eminentiam et per causam: tamen quædam solummodo negantur de Deo et nullo modo prædicantur; sicut cum dicitur: Deus non est corpus. Et hoc modo posset dici secundum opinionem Magistri, quod omnino negatur a Deo quantitas numeralis; et similiter secundum id quod ponimus, omnino negatur ab eo essentiæ divisio, cum dicitur: Essentia divina est una.

Ad tertium dicendum, quod in rebus creatis termini numerales non ponunt aliquid superadditum rebus de quibus

dicuntur, nisi prout significant id quod est in genere quantitatis discretæ: secundum quem modum non prædicantur de Deo; et hoc pertinet ad perfectionem ipsius.

Ad quartum dicendum, quod unitas et multitudo quæ significantur per terminos numerales dictos de Deo, non sunt solum in intellectu nostro, sed sunt in Deo secundum rem; non tamen propter hoc significatur aliquid positive præter intellectum eorum quibus ista attribuuntur.

Ad quintum dicendum quod bonum quod est in genere qualitatis, non est bonum quod convertitur cum ente, quod nullam rem supra ens addit; bonum autem quod est in genere qualitatis, addit aliquam qualitatem qua homo dicitur bonus; et simile est de uno, sicut ex dictis patet; sed in hoc differt quod bonum utroque modo acceptum potest venire in divinam prædicationem, non autem unum; non enim est eadem ratio de quantitate et qualitate, sicut ex dictis patet.

Ad sextum dicendum, quod inter ista quatuor prima maxime primum est ens; et ideo oportet quod positive prædicetur; negatio enim vel privatio non potest esse primum quod intellectu concipitur; cum semper quod negatur vel privatur, sit de intellectu negationis vel privationis. Oportet autem quod alia tria super ens addant aliquid quod ens non contrahat; si enim contraherent ens, jam non essent prima. Hoc autem esse non potest nisi addant aliquid secundum rationem tantum; hoc autem est vel negatio, quam addit unum, ut dictum est, vel relatio, vel aliquid quod natum sit referri universaliter ad ens; et hoc est vel intellectus, ad quem importat relationem verum; aut appetitus, ad quem importat relationem bonum; nam bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in I Ethic. (in princ.).

Ad septimum dicendum, quod secundum Philosophum (in X Metaphys., com. 20 et 21), multum dicitur dupliciter; uno modo absolute, et sic dicitur per oppositum ad unum: alio modo dicitur comparative, prout importat excessum quemdam respectu minoris numeri, et sic multum opponitur paucio. Similiter autem et magnum potest du-

plicitur dici; uno modo absolute, prout importat quantitatem continuam quæ dicitur magnitudo: alio modo comparative, prout importat excessum respectu minoris quantitatis. Primo ergo modo magnum non prædicatur de Deo; sed secundo, ut importetur ejus eminentia super omnem creaturam.

Ad octavum dicendum, quod unum quod pertinet ad vestigium Dei in creaturis, est unum quod convertitur cum ente, quod quidem ponit aliquid, in quantum ponit ipsum ens, cui solam negationem superaddit, ut dictum est.

Ad nonum dicendum, quod unum oppositorum non excludit aliud, nisi ab eo de quo prædicatur. Non enim sequitur, si Socrates est albus, quod nihil sit nigrum: sed quod ipse non est niger. Sic ergo sequitur quod si Patris persona est una, Patris personæ non sunt plures; non autem sequitur quod non sint plures personæ in divinis.

Ad decimum dicendum, quod unum non constituit multitudinem ex parte privationis, sed ex parte illa qua ponit ens.

Ad undecimum dicendum, quod sicut dicitur in V Metaph. (text. 27), privatio tribus modis dicitur. Uno modo proprie, quando removetur ab aliquo quod natum est habere, et in quo tempore natum est habere; sicut carere visu est privatio visus in homine. Alio modo communiter, quando removetur ab aliquo quod ipsum quidem non est natum habere, sed genus ejus; sicut si non habere visum dicatur esse privatio visus in talpa. Tertio modo communissime, quando removetur ab aliquo id quod a quocumque alio natum est haberi, non tamen ab ipso, nec ab alio sui generis: sicut si non habere visum, dicatur esse privatio visus in planta. Et hæc privatio medium est inter privationem veram et simplicem negationem, habens commune aliquid cum utroque; cum privatione quidem vera, in hoc quod est negatio in aliquo subjecto, unde non competit simpliciter non enti; cum negatione vero simplici, in hoc quod non requirit aptitudinem in subjecto. Per hunc autem modum unum privative dicitur, et potest simili modo prædicari in divinis, sicut et alia quæ simili modo prædicantur in divinis, ut invisibilis et immensus et hujusmodi.

Ad duodecimum dicendum, quod termini numerales non addunt aliquid in divinis supra id de quo prædicantur; et ideo quando prædicantur de essentialibus, significant essentiam; quando vero de personalibus, significant relationem.

Ad decimumtertium dicendum, quod unum et ens convertuntur secundum supposita; sed tamen unum addit secundum rationem, privationem divisionis, et propter hoc non sunt synonyma, quia synonyma sunt quæ significant idem secundum rationem eandem.

Ad decimumquartum dicendum, quod unum potest considerari dupliciter. Uno modo quantum ad illud quod ponit, et sic constituit multitudinem: alio modo quantum ad negationem quam superaddit, et sic opponitur unum multitudini privative.

Ad decimumquintum dicendum, quod secundum Philosophum (in X Metaph., com. 6), multitudo est prior uno secundum sensum, sicut totum partibus et compositum simplici; sed unum est prius multitudine naturaliter et secundum rationem. Hoc autem non videtur sufficere ad hoc quod unum opponatur multitudini privative. Nam privatio est posterior secundum rationem, cum in intellectu privationis sit ejus oppositum, per quod definitur: nisi forte hoc referatur solum ad nominis rationem, prout hoc nomen *unum* significat privative, nomen vero multitudinis positive: nomina enim imponuntur a nobis secundum quod cognoscimus res. Unde ad hoc quod aliquid significetur per nomen ut privatio, sufficit qualitercumque sit posterius in nostra cognitione; quamvis hoc non sufficiat ad hoc quod res ipsa sit privativa, nisi sit posterius secundum rationem. Et ideo potest melius dici, quod divisio est causa multitudinis, et est prior secundum intellectum quam multitudo; unum autem dicitur privative respectu divisionis, cum sit ens indivisum, non autem respectu multitudinis. Unde divisio est prior secundum rationem quam unum; sed multitudo posterius; quod sic patet. Primum enim quod in intellectum cadit, est ens; secundum vero est negatio entis; ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in

intellectu quod sit divisum ab eo); quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum; quinto autem sequitur intellectus multitudinis, prout scilicet hoc ens intelligitur divisum ab alio, et utrumque ipsorum esse in se unum. Quantumcumque enim aliqua intelligantur divisa, non intelligitur multitudo, nisi quodlibet divisorum intelligatur esse unum. Et sic etiam patet quod non erit circulus in definitione unius et multitudinis.

Unde patet responsio ad decimum sextum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod unum quod est principium numeri, comparatur ad multitudinem ut mensura ad mensuratum; quod quidem unum positive aliquid supra substantiam addit, ut dictum est, in corp. art.

Ad ea quæ in oppositum objiciuntur, secundum præmissa, facile est respondere considerantibus secundum quid veritatem concludant. Unum tamen quod in illis objectionibus tangebatur considerandum est, quod hujusmodi prima, scilicet essentia, unitas, veritas et bonitas, denominant se ipsa ea ratione, quia unum, verum et bonum consequuntur ad ens. Cum autem ens sit primum quod in intellectu concipitur, oportet quod quidquid in intellectum cadit, intelligatur ut ens, et per consequens ut unum, verum et bonum. Unde cum intellectus apprehendat essentiam, unitatem, veritatem et bonitatem in abstracto, oportet quod de quolibet eorum prædicetur, ens, et alia tria concreta. Et inde est quod ista denominant se ipsa, non autem alia quæ non convertuntur cum ente.

#### ART. VIII. — UTRUM IN DEO SIT ALIQUA DIVERSITAS.

1. Octavo quæritur, utrum in Deo sit aliqua diversitas. Et videtur quod sic. Quia, secundum Philosophum (in V Metaph., com. 20), unum in substantia facit idem, multitudo autem in substantia facit diversum. In divinis autem est multitudo secundum substantiam; dicit enim Hilarius (in lib. de Synodis), quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt per substantiam tria, per consonantiam vero unum. Ergo in divinis est diversitas.

2. Præterea, secundum Philosophum (in X Metaph., com. 24 et 25), diversum dicitur absolute, differens vero relative; unde omne differens est diversum, non autem omne diversum est differens. Sed in divinis conceditur esse differentia; dicit enim Damascenus (lib. III Fid. orth.): *Differentiam personarum in tribus proprietatibus, id est paternali et filiali et processibili recognoscimus. Ergo in divinis est diversitas.*

3. Præterea, differentia accidentalis facit alterum solum; differentia vero substantialis facit aliud, idest diversum. Cum ergo in divinis sit differentia, et non possit ibi esse accidentalis differentia, et per consequens oportet quod sit differentia substantialis; oportet quod sit ibi diversitas.

4. Præterea, multitudo causatur ex divisione, sicut jam dictum est, art. præc., ad 15 arg. Ubi autem est divisio, sequitur diversitas. Ergo in divinis cum sit multitudo, erit ibi diversitas.

5. Præterea, idem et diversum sufficienter dividunt ens. Sed Pater non est idem Filius; non enim conceditur quod Pater generando Filium, generet se Deum. Ergo Filius est diversus a Patre.

Sed contra est quod Hilarius dicit (in VII de Trin., non longe a fine): *Nihil in divinis novum, nihil diversum, nihil alienum, nihil separabile*

Præterea, Ambrosius dicit (in lib. de Trinit.): *Pater et Filius divinitate unum sunt, nec est ibi substantiæ differentia, nec ulla diversitas.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Hieronymus, ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis. Et ideo sic loquendum est de divinis ut nulla errori occasio præbeatur. Fuerunt autem circa divina duo errores, præcipue cavendi ab illis qui de unitate et trinitate in divinis loquuntur; scilicet error Arii, qui unitatem essentiæ negavit, ponens aliam essentiam esse Patris et aliam Filii. Alius error est Sabellii, qui negavit pluralitatem personarum dicens, eundem esse Patrem qui est Filius. Ad evitandum ergo errorem Arii sunt nobis quatuor cavenda in fidei confessione. Primo diversitas per quam tollitur unitas essentiæ, quam confitemur dicendo esse unum Deum; secundo divisio, quæ obviat divinæ simplicitati; tertio disparitas, quæ repugnat æqualitati divina-

rum personarum; quarto ut non confiteamur Filium esse alienum a Patre, per quod tollitur similitudo. Similiter contra errorem Sabellii sunt quatuor cavenda. Primo singularitas, per quam tollitur naturæ divinæ communicabilitas; secundo nomen unci, per quod tollitur realis distinctio personarum; tertio confusio, per quam tollitur ordo qui est in divinis personis; quarto solitudo, per quam tollitur consociatio divinarum personarum. Confitemur autem contra diversitatem, unitatem essentiæ; contra divisionem, simplicitatem; contra disparitatem, æqualitatem; contra alienum, similitudinem; contra singularitatem personarum, pluralitatem; contra unicum, distinctionem; contra confusionem, discretionem; contra solitarium, consonantiam et connectionem amoris.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia accipitur ibi pro hypostasi, non pro essentia, cujus multitudo faceret diversitatem.

Ad secundum dicendum, quod licet a quibusdam doctoribus Ecclesiæ inveniatur nomen differentię circa divina, non tamen est communiter utendum, nec ampliandum; quia differentia importat distinctionem aliquam secundum formam, quæ non potest esse in divinis, cum forma Dei sit divina natura, ut Augustinus dicit. Sed exponenda est differentia, ut ponatur pro distinctione, quæ minimum distinctionis importat; cum etiam secundum relationes vel secundum solam rationem aliqua distinguantur. Sic etiam exponendum est, si inveniatur diversitas in divinis; utpote si dicatur quod diversa est persona Patris a persona Filii, accipiendum est diversum pro distincto. Magis tamen cavendum est nomen diversitatis in divinis quam differentię; quia diversitas magis pertinet ad essentialem divisionem; nam qualiscumque formarum multitudo facit differentiam; diversitas autem fit solum per formas substantiales.

Ad tertium dicendum, quod licet in divinis non sit accidens, est tamen ibi relatio, cujus oppositio distinctionem facit in divinis, non autem diversitatem.

Ad quartum dicendum, quod licet in divinis non sit proprie loquendo divisio, est tamen ibi distinctio per relationes, quæ sufficit ad numerum personarum.

Ad quintum dicendum, quod Filius est idem Deus cum Patre; non tamen potest dici quod Pater se Deum genuerit, Filium generando: quia *ly se*, cum sit reciprocum, refert idem suppositum: Pater autem et Filius sunt duo supposita in divinis.

**ART. IX. — UTRUM IN DIVINIS SINT TRES PERSONÆ TANTUM, AN PLURES VEL PAUCIORES.**

(1 p., quæst. 31, art. 1).

1. Nono quæritur, utrum in divinis sint tres personæ tantum, an plures vel pauciores. Et videtur quod plures. Dicit enim Augustinus in lib. contra Maximinum (III, cap. XI, circa fin.): *Filius non genuit creatorem; neque enim non potuit, sed non oportuit.* In divinis autem non differt esse et posse, quia nec in aliquibus sempiternis (secundum Philosophum in III Phys., com. 32). Ergo Filius genuit alium Filium; et sic sunt duo filii in divinis, et per consequens plures personæ quam tres.

2. Sed diceretur, quod hoc quod dicit: *Neque enim non potuit*, exponendum est: idest, non ex impotentia fuit. — Sed contra, unicuique supposito alicujus naturæ convenit actus naturæ illius, nisi propter ejus impotentiam. Generatio autem est actus ad perfectionem naturæ divinæ pertinens; alioquin non conveniret Patri, in quo non est nisi quod perfectionis est. Si ergo Filius non generat alium filium, hoc erit ex impotentia ejus.

3. Præterea, si filius non potest generare, potest autem generari; habet ergo potentiam ut generetur, non potentiam ut generet. Aliud autem est generare, et aliud generari. Cum ergo potentiæ distinguantur penes objecta, non erit eadem potentia Patris et Filii, quod est hæreticum.

4. Præterea, actio et passio in his quæ agunt et patiuntur, reducuntur ad diversa principia; nam agit aliquid per rationem formæ in rebus creatis, patitur vero ratione materiæ. Generare autem et generari significantur per modum actionis et passionis. Ergo oportet quod ad diversa principia referantur; et sic non potest esse una potentia qua Pater generat, et qua Filius generatur.

5. Sed diceretur, quod est eadem potentia, in quantum utraque radicatur

in essentia divina, quæ una est Patris et Filii. — Sed contra, potentia calefaciendi et desiccandi radicantur in uno subjecto, scilicet igne; nec tamen est una et eadem potentia: alia enim qualitas est calor, qui est principium calefaciendi, et alia siccitas, quæ est principium desiccandi. Ergo unitas divinæ essentiæ non sufficit ad hoc quod sit eadem potentia qua Pater generat et Filius generatur.

6. Præterea, omnis sapiens et intelligens ex sua sapientia aliquam conceptionem habet. Sed Filius est sapiens et intelligens, sicut et Pater. Ergo habet aliquam conceptionem. Conceptio autem Patris est Verbum; quod est Filius. Ergo Filius etiam habet alium filium.

7. Sed diceretur, quod verbum dicitur in divinis non solum personaliter, sed essentialiter; et sic verbum essentialiter dictum potest esse conceptio Filii. — Sed contra, verbum dicit speciem conceptam ordinatam ad manifestationem, et ita importat originem. Quæ autem important originem in divinis, dicuntur personaliter, et non essentialiter. Ergo verbum essentialiter dici non potest.

8. Præterea, Anselmus dicit in Monologio, quod sicut Pater dicit se, ita et Filius et Spiritus sanctus. Idem autem est Patrem dicere se, quod generare Filium, ut ipse ibidem dicit. Ergo Filius generat alium Filium; et sic idem quod prius.

9. Præterea, ex hoc probatur quod Deus generet, quia generationem aliis tribuit, secundum illud Isai. ult., 9: *Si ego qui generationem cæteris tribuo, sterilis ero? dicit Dominus.* Sicut autem Pater dat generationem, ita et Filius, quia indivisa sunt opera Trinitatis, et filius generat filium.

10. Præterea, Augustinus dicit in lib. ad Orosium (in dialogo 65 quæst., c. VII), quod Pater generat Filium natura. Damascenus etiam dicit, quod generatio est opus naturæ. Eadem autem est natura Patris et Filii. Ergo sicut Pater generat, ita et Filius; sunt ergo plures filii in divinis, et ita plures personæ quam tres.

11. Sed dicendum, quod ea ratione non possunt esse plures filii in divinis, quia non potest ibi esse nisi una filiatio; forma enim unius speciei non multipli-



catur nisi per divisionem materiæ, quæ nulla est in divinis. — Sed contra, omnis differentia nata est facere pluralitatem. Potest autem esse differentia inter duas filiationes, non solum ex materia, sed etiam ex hoc quod hæc filiatio est talis, illa vero talis. Ergo nihil prohibet plures filiationes ponere in divinis, licet ibi non sit materia.

12. Præterea, Filius procedit a Patre sicut splendor a sole, secundum illud Hebr. 1, 3: *Cum sit splendor gloriæ*. Sed splendor etiam potest alium splendorem producere. Ergo et Filius potest alium filium generare; et sic sequitur quod in divinis sint plures filii, et personæ plures tribus.

13. Præterea, Spiritus sanctus est amor quo Pater diligit Filium. Sed etiam Spiritum sanctum amat Pater. Ergo oportet quod sit alius spiritus quo Pater amat Spiritum sanctum; et sic quatuor sunt personæ in divinis.

14. Præterea, secundum Dionysium (cap. iv de divin. Nomin.) bonum est communicativum sui. Bonitas autem Spiritui sancto appropriatur, sicut potentia Patri, et sapientia Filio. Ergo propriissime ad Spiritum sanctum pertinere videtur quod naturam divinam alii personæ communicet; et sic sunt plures tribus personis in divinis.

15. Præterea, secundum Philosophum in IV Meteororum (II de Anima, com. 34), perfectum unumquodque est, quando potest sibi simile ex se producere. Spiritus autem sanctus est perfectus Deus. Ergo potest aliam divinam personam producere; ergo, etc.

16. Præterea, Filius a Patre divinam naturam non recipit perfectius quam Spiritus sanctus. Recipit autem Filius a Patre divinam naturam non solum passive (ut ita dixerim) quasi ab eo genitus, sed etiam active, quia potest eandem naturam alii communicare. Ergo et Spiritus sanctus divinam naturam potest alii personæ communicare.

17. Præterea, quod est perfectionis in rebus creatis, oportet Deo attribui. Communicare autem naturam, ad perfectionem in rebus creatis pertinet, licet modus communicandi aliquam imperfectionem habeat, in quantum talem communicationem consequitur aliqua divisio, vel aliqua transmutatio generantis. Ergo communicare divinam naturam est per-

fectionis in Deo; et ita Spiritui sancto est attribuendum. Procedit ergo a Spiritu sancto aliqua divina persona; et sic sequitur quod in divinis sint personæ plures tribus.

18. Præterea, sicut divinitas est quoddam bonum in Patre, ita et paternitas. Ex eo autem quod nullius boni sine consortio potest esse jucunda possessio, probatur a quibusdam quod sunt plures habentes divinam naturam. Ergo pariter sunt plures patres in divinis; et similiter plures filii, et plures spiritus sancti; et ita personæ plures tribus.

19. Præterea, Filius et Spiritus videntur distingui ab invicem in hoc quod Filius procedit a Patre per modum intellectus ut verbum: Spiritus sanctus per modum voluntatis ut amor. Sunt autem plura attributa essentialia quam voluntas et intellectus, ut bonitas, potentia et hujusmodi. Ergo plures personæ procedunt a Patre quam Filius et Spiritus sanctus.

20. Præterea, processio naturæ plus videtur differre a processione intellectus quam processio voluntatis. In rebus autem creatis processionem intellectus semper concomitatur processio voluntatis; quia quæcumque aliquid intelligunt, etiam aliquid volunt; processionem autem naturæ non semper concomitatur processio intellectus, quia non in omnibus quæ naturaliter generant, intellectus invenitur. Si ergo persona quæ procedit per modum voluntatis ut amor, est alia in divinis a persona quæ procedit per modum intellectus ut verbum, etiam erit persona quæ procedit per modum intellectus ut verbum, alia a persona quæ procedit per modum naturæ ut filius. Sunt ergo tres personæ procedentes in divinis, et una non procedens; et sic sunt quatuor personæ.

21. Præterea, personæ multiplicantur in divinis propter relationes, quæ subsistunt. Ponuntur autem in divinis quinque relativæ notiones, scilicet paternitas, filiatio, processio, innascibilitas, et communis spiratio. Sunt ergo quinque personæ in divinis.

22. Præterea, relationes quæ ab æterno de Deo dicuntur, non sunt in creaturis, sed in Deo. Quidquid autem est in Deo, est subsistens; cum in Deo non sit aliquid accidens. Omnes ergo relationes

quæ ab æterno Deo conveniunt, sunt subsistentes, et per consequens sunt personæ. Tales autem sunt infinitæ; nam ideæ rerum creatarum ab æterno sunt in Deo, quæ non distinguuntur ab invicem nisi per respectus ad creaturas. Sunt ergo infinitæ personæ in divinis.

1. Sed contra, videtur quod sint pauciores tribus. In una enim natura non est nisi unus modus communicationis illius naturæ; unde, secundum Commentatorem, in VIII Phys., animalia quæ generantur ex semine, non sunt unius speciei cum animalibus ex putrefactione generatis. Divina autem natura est maxime una. Ergo non potest communicari nisi uno modo. Sic ergo non possunt esse nisi duæ personæ, una divinitatem communicans per aliquem modum, et persona per illum modum divinitatem recipiens.

2. Præterea, Hilarius (in lib. de Synodis, a med.), ostendit Filium naturaliter a Patre procedere, quia talis existit qualis Deus est; creaturas vero a Deo procedere voluntarie, quia tales sunt quales eas voluit Deus esse, non qualis est Deus. Sed Spiritus sanctus, sicut et Filius, talis est qualis est Deus Pater. Ergo Spiritus sanctus procedit naturaliter a Patre, sicut et Filius. Non ergo est distinctio inter Spiritum sanctum et Filium ex eo quod Filius procedit per modum naturæ non autem Spiritus sanctus.

3. Præterea, natura voluntatis et intellectus non differunt in Deo nisi secundum rationem tantum. Ergo processio per modum naturæ et intellectus et voluntatis non differunt in Deo nisi ratione tantum. Si ergo per hoc distinguuntur Filius et Spiritus sanctus, quod unus procedit per modum naturæ vel intellectus, et alius per modum voluntatis, non erunt distincti nisi secundum rationem. Ergo non erunt duæ personæ, cum pluralitas personarum, rerum pluralitatem importet.

4. Præterea, personæ in divinis distinguuntur solum secundum relationes originis. Ad designandam autem originem sufficiunt duæ relationes, scilicet a quo alius, et qui ab alio. Ergo in divinis non sunt nisi duæ personæ.

5. Præterea, omnis relatio exigit duo extrema. Sicut ergo in divinis personæ

non distinguuntur nisi secundum relationem: ita oportet quod sint in divinis vel duæ relationes, et sic erunt quatuor personæ; vel una relatio tantum, et sic erunt solum duæ personæ.

Sed contra, videtur quod sint tantum tres personæ in divinis per hoc quod dicitur I Joan. v, 7: *Tres sunt qui testimonium dant in celo*. Interrogantibus autem quid tres, respondit Ecclesia, quod tres personæ, ut dicit Augustinus (VII de Trinit., cap. iv). Ergo in divinis sunt tres personæ.

Præterea, ad perfectionem divinæ bonitatis felicitatis et gloriæ requiritur, quod sit in Deo vera et perfecta caritas; nihil enim est caritate melius, nihil caritate perfectius, ut dicit Richardus in III de Trin. (cap. ii, circa princ.). Felicitas autem absque jucunditate non est, quæ maxime per caritatem habetur. Ut enim in eodem libro (cap. v) dicitur, *nihil caritate dulcius, nihil caritate jucundius, caritatis deliciis rationalis vita nihil dulcius experitur, nulla delectatione delectabilius fruitur*. Perfectio etiam gloriæ in quadam magnificentia perfectæ communicationis consistit, quam caritas facit. Vera autem et perfecta caritas requirit in divinis ternarium numerum personarum. Amor enim quo aliquis se tantum diligit, est amor privatus, et non caritas vera. Alium autem summe Deus diligere non potest qui non sit summe diligibilis; nec summe diligibilis est, nisi sit summe bonus. Unde patet quod vera caritas in Deo summa esse non potest si sit ibi tantum una persona; nec etiam perfecta, si sint duæ tantum: quia ad perfectionem caritatis requiritur quod amans velit id quod ab eo amatur, etiam æque ab alio diligi. Indicium namque magnæ infirmitatis est non posse pati consortium amoris; posse vero pati, signum magnæ perfectionis. *Magis gratanter suscipere, maximo est desiderio requirere*, ut dicit Richardus in eodem lib. Oportet ergo, si sit in Deo perfectio bonitatis, felicitatis et gloriæ, quod sit in divinis ternarius personarum numerus.

Præterea, cum bonum sit communicativum sui, perfectio divinæ bonitatis requirit quod Deus summe sua communicet. Si autem esset tantum una persona in divinis, non summe communicaret suam bonitatem; creaturis enim

non summe se communicat; si vero essent solum duæ personæ, non communicarentur perfecte deliciæ mutuæ caritatis. Oportet ergo esse secundam personam, cui perfecte communicetur divina bonitas, et tertiam cui perfecte communicentur divinæ caritatis deliciæ.

Præterea, ad amorem tria requiruntur, scilicet amans, id quod amatur, et ipse amor, ut Augustinus dicit in VIII de Trin. (lib. IX, cap. I, in fine, et c. IX). Duo autem mutuo se amantes, sunt Pater et Filius; amor autem qui est eorum nexus est Spiritus sanctus. Sunt ergo tres personæ in divinis.

Præterea, sicut Richardus dicit, in V de Trinit. (cap. VI paulo a princ.), in rebus humanis videbis quod persona de personis procedit tribus modis: quandoque immediate tantum, sicut Eva de Adam; quandoque mediate tantum, sicut Enoch de Adam; quandoque immediate et mediate simul, sicut Seth de Adam; immediate in quantum ejus filius fuit, mediate vero in quantum fuit filius Evæ quæ ab Adam processit. In divinis autem non potest procedere persona de persona mediate tantum, quia non esset ibi summa germanitas. Relinquitur ergo quod in divinis sit una persona quæ non procedit ab alia, scilicet persona Patris, a qua procedunt aliæ personæ; una immediate tantum, scilicet Filius; alia mediate simul et immediate, scilicet Spiritus sanctus, qui ex Patre Filioque procedit. Ergo est personarum ternarius in divinis.

Præterea, inter dare plenitudinem divinitatis et non accipere, et accipere et non dare, medium est dare et accipere. Dare autem plenitudinem divinitatis et non accipere, pertinet ad personam Patris; accipere vero et non dare, pertinet ad personam Spiritus sancti. Oportet ergo esse tertiam personam, quæ plenitudinem divinitatis et det et accipiat; et hæc est persona Filii. Sunt ergo tres personæ in divinis.

Respondeo dicendum, quod secundum positionem hæreticorum nullo modo potest poni certus personarum numerus in divinis. Intellexit enim Arius personarum trinitatem hoc modo, quod Filius et Spiritus sanctus essent quædam creaturæ; quod etiam Macedonius de Spiritu sancto sensit. Processio autem creaturarum a Deo non de necessitate certo

numero terminatur, cum divina virtus ex sua infinitate hoc habeat quod omnem creaturæ modum, speciem et numerum excedat. Unde si Deus Pater omnipotens creavit duas excellentissimas creaturas, quas Arius dicit Filium et Spiritum sanctum, non est remotum quin alias æquales vel etiam majores creare poterit. Sabellius autem posuit quod Pater et Filius et Spiritus sanctus non distinguuntur nisi nomine et ratione; quæ etiam patet in infinitum posse multiplicari, secundum quod ratio nostra infinitis modis de Deo cogitare potest ex variis effectibus, et eum diversimode nominare. Sola autem catholica fides, quæ ponit unitatem divinæ naturæ in personis realiter distinctis, ternarii numeri potest rationem in divinis assignare. Impossibile enim est quod una natura simplex sit nisi in uno sicut in principio. Unde Hilarius dicit (in lib. de Synodis a med.), quod qui confitetur in divinis duos innascibiles, confitetur duos deos; unum enim Deum prædicari natura unius innascibilis Dei exigit. Unde et quidam philosophi dixerunt, quod in rebus quæ sunt sine materia non potest esse pluralitas nisi secundum originem. Una enim natura potest in pluribus esse ex æquo propter materiæ divisionem, quæ in Deo locum non habet. Unde impossibile est ponere in divinis nisi unam personam innascibilem quæ ab alio non procedat. Si autem ab eo aliæ personæ procedant, oportet quod hoc sit per aliquam actionem. Non autem per actionem transeuntem in id quod est extra agentem, sicut calefacere vel secare sunt actiones ignis et serræ, et creatio ipsius Dei; quia sic personæ procedentes essent extra naturam divinam. Relinquitur ergo quod processio personarum in unam naturam divinam non sit nisi secundum operationes quæ non transeunt extra, sed manent in operante. Hæc autem in natura intellectuali sunt solum duæ, scilicet intelligere et velle. Secundum autem utramque earum invenitur aliquid procedens cum hæc operationes perficiuntur. Ipsum enim intelligere non perficitur nisi aliquid in mente intelligentis concipiatur, quod dicitur verbum; non enim dicimur intelligere, sed cogitare ad intelligendum, antequam conceptio aliqua in mente nostra stabiliatur. Si-

militer etiam ipsum velle perficitur amore ab amante per voluntatem procedente, cum amor nihil sit aliud quam stabilimentum voluntatis in bono voluto. Verbum autem et amor in creatura quidem non sunt personæ subsistentes in natura intelligente et volente. Intelligere enim et velle creaturæ non est esse ejus. Unde verbum et amor sunt quædam supervenientia creaturæ intelligenti et volenti, sicut accidentia quædam. Cum autem in Deo idem sit esse, intelligere et velle, necessarium est quod verbum et amor in Deo non accidant, sed subsistant in natura divina. Non autem est in Deo nisi unum simplex intelligere et unum simplex velle: quia intelligendo essentiam suam, intelligit omnia; et volendo bonitatem suam, vult omnia quæ vult. Non est ergo nisi unum verbum et unus amor in divinis. Ordo autem intelligendi et volendi aliter se habet in Deo et nobis. Nos enim cognitionem intellectivam a rebus exterioribus accipimus; per voluntatem vero nostram in aliquid exterius tendimus tamquam in finem. Et ideo intelligere nostrum est secundum motum a rebus in animam; velle vero secundum motum ab anima ad res. Deus autem non accipit scientiam a rebus, sed per scientiam suam causat res: nec per voluntatem suam tendit in aliquid exterius sicut in finem, sed omnia exteriora ordinat in se sicut in finem. Est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quædam in operibus intellectus et voluntatis; nam voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi: sed in nobis concluditur circulus ad id quod est extra, dum bonum exterius movet intellectum nostrum, et intellectus movet voluntatem, et voluntas tendit per appetitum et amorem in exterius bonum; sed in Deo iste circulus clauditur in se ipso. Nam Deus intelligendo se, concipit verbum suum, quod est etiam ratio omnium intellectuum per ipsum, propter hoc quod omnia intelligit intelligendo se ipsum: et ex hoc verbo procedit in amorem omnium et sui ipsius. Unde dixit quidam (Mercurius Trismeg.), quod *monas monadem genuit, et in se suum reflectit ardorem*. Postquam vero circulus conclusus est, nihil ultra addi potest; et ideo non potest sequi tertia processio in natura divina, sed

sequitur ulterius processio in exteriorem naturam. Sic ergo oportet quod in divinis sit una tantum persona non procedens, et duæ solæ personæ procedentes; quarum una persona procedit ut amor, et alia ut verbum; et sic est personarum ternarius numerus in divinis. Cujus quidem ternarii similitudo in creaturis apparet tripliciter. Primo quidem sicut effectus repræsentat causam; et hoc modo principium totius divinitatis, scilicet Pater, repræsentatur per id quod est primum in creatura, scilicet per hoc quod est in se una subsistens; verbum vero per formam cujuslibet creaturæ; nam in his quæ ab intelligente aguntur, forma effectus a conceptione intelligentis derivatur; amor vero in ordine creaturæ. Nam ex eo quod Deus amat se ipsum, omnia ordine quodam in se convertit; et ideo hæc similitudo dicitur vestigii, quod repræsentat pedem sicut effectus causam. Alio modo secundum eandem rationem operationis; et sic repræsentatur in creatura rationali tantum, quæ potest se intelligere et amare, sicut et Deus, et sic verbum et amorem sui producere, et hæc dicitur similitudo naturalis imaginis; ea enim imaginem aliorum gerunt quæ similem speciem præferunt. Tertio modo per unitatem objecti, in quantum creatura rationalis intelligit et amat Deum; et hæc est quædam unionis conformitas, quæ in solis sanctis invenitur, qui idem intelligunt et amant quod Deus. De prima quidem similitudine dicitur Job xi, 7: *Forsitan vestigia Dei comprehendes?* de secunda Genes. i, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*; et dicitur imago creationis. De tertia II ad Corinth. iii, 18: *Nos enim omnes revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur*; et hæc dicitur imago recreationis.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo dicit Augustinus quod non est dicendum quod Filius non potuit generare, sed non oportuit; quia non ex impotentia Filii est quod non generat; ut hoc quod dicit *non potuit*, sumatur privative, et non simpliciter negative; per hoc autem quod dicit quod *non oportuit*, significat quod sequeretur inconveniens, si in divinis Filius alium filium generaret. Quod quidem incon-

veniens ex quatuor potest considerari. Primo quidem quia cum Filius in divinis procedat ut verbum, si Filius filium generaret, sequeretur quod in Deo verbum ex verbo procederet, quod quidem esse non potest nisi in intellectu inquisitivo et discursivo, in quo verbum ex verbo procedit, dum ex consideratione unius veritatis in alterius veritatis considerationem procedit; quod nullo modo convenit perfectioni et simplicitati intellectus divini, qui uno intuitu omnia simul videt. Secundo, quia illud per quod aliquid individuatur et incommunicabile efficitur, impossibile est pluribus esse commune. Id enim per quod Socrates est hoc aliquid, nec intelligi potest pluribus inesse. Unde si filiatio in divinis pluribus conveniret, non esset filiatio constituens incommunicabilem Filii personam; et ita oporteret quod Filius individua persona constitueretur per aliquid absolutum, quod essentiae divinæ unitati non convenit. Tertio, quia nihil unum secundum speciem existens, potest secundum numerum multiplicari nisi ratione materiæ; et hac ratione in divinis non potest esse nisi una essentia, quia divina essentia est immaterialis omnino. Si autem essent plures filii in divinis, oporteret etiam esse filiationes plures; et ita oporteret eas secundum materiam subjectam multiplicari; quod divinæ immaterialitati non convenit. Quarto, quia Filius dicitur aliquis ex hoc quod naturaliter procedit; natura autem ad unum se habet determinate, nisi per accidens ex aliquo naturaliter plura proveniant propter materiæ divisionem; et ideo ubi est omnino immaterialis natura, oportet solum filium unum esse.

Ad secundum dicendum, quod dupliciter aliquid potest esse naturæ alicujus. Uno modo secundum quod absolute consideratur; et sic oportet ut quæ ad aliquam naturam pertinent, conveniant omnibus suppositis in natura illius; et sic convenit naturæ divinæ esse omnipotentem, creatorem, et alia hujusmodi, quæ sunt communia tribus personis. Alio modo pertinet aliquid ad naturam secundum quod consideratur in aliquo uno supposito; et sic non oportet quod id quod convenit naturæ, conveniat cuilibet supposito illius naturæ. Sicut enim natura generis habet aliquid in una

specie quod alteri speciei non convenit; quemadmodum ad naturam sensitivam consequuntur quædam in homine, non autem in animalibus brutis, ut habere excellentissimum tactum et remissioni, et alia hujusmodi; ita etiam aliquid pertinet ad naturam speciei prout est in uno individuo, quod non convenit alii individuo ejusdem speciei; sicut patet quod naturæ humanæ prout fuit in Adam convenit quod non sit per generationem naturalem accepta, quod tamen in aliis individuis humanæ naturæ non invenitur; et per hunc modum posse generare, consequitur naturam divinam, prout est in persona Patris; quod patet ex hoc quod Pater non constituitur persona incommunicabilis nisi ex ipsa paternitate, quæ competit ei secundum quod est generans; et ideo non sequitur quod Filius, licet sit perfectum suppositum divinæ naturæ, possit generare.

Ad tertium dicendum, quod licet Pater possit generare, non autem Filius, non tamen sequitur quod potentiam aliquam habeat Pater quam non habet Filius. Eadem enim potentia est Patris et Filii, per quam et Pater generat et Filius generatur. Nam potentia absolutum quiddam est; et ideo non distinguitur in divinis, sicut nec bonitas, nec aliquid sic dictum. Generare vero et generari in divinis non significant aliquid absolutum, sed solam relationem in divinis. Relationes autem oppositæ, in uno et eodem absoluto communicant in divinis, et ipsum non dividunt; sicut patet quod in Patre et Filio est una essentia, unde nec potentia distinguitur in divinis per hoc quod est ad generare et generari. Non enim etiam in creaturis oportet quod per quaecumque objectorum distinctionem potentia distinguatur, sed per differentiam formalem objectorum, et quæ in eodem genere accipiatur; sicut potentia visiva non distinguitur per hoc quod est videre hominem et videre asinum, quia ista differentia non est sensibilis in quantum est sensibile; et similiter in divinis absolutum per relationem non distinguitur.

Ad quartum dicendum, quod in omni operatione quæ transit ab agente in rem exteriorem, requiritur aliud principium in agente, per quod est agens, et aliud principium in patiente, per quod est

patiens. In operatione autem quæ non transit in rem exteriorem, sed manet in operante, non requiritur nisi unum operationis principium; sicut ad volendum requiritur principium ex parte volentis, per quod possit velle. In creaturis autem est generatio secundum operationem transeuntem in rem exteriorem: unde oportet quod sit alia potentia activa in generante, et alia passiva in generato. Sed generatio divina attenditur secundum operationem non quidem in aliquid exterius transeuntem, sed interius manentem, idest secundum conceptionem verbi. Unde non oportet quod alia sit potentia activa in Patre, et alia passiva in Filio.

Ad quintum dicendum, quod calor et sapor prout in se considerantur, sunt qualitates quædam, possunt tamen dici potentiæ secundum quod sunt actuum quorundam principia; unde patet quod licet radix prima et remota, quæ est subjectum, sit una radix, tamen propinqua, quæ est qualitas, non est una.

Ad sextum dicendum, quod sicut Pater est Deus generans, Filius autem est Deus genitus: ita dicendum est quod Pater est sapiens ut concipiens, Filius vero sapiens ut verbum conceptum. Filius enim in eo quod est verbum, est quædam conceptio sapientis. Sed quia quidquid est in Deo, est Deus, oportet quod ipsa conceptio sapientis Dei sit Deus, et sapiens, et potens, et quidquid aliud competit Deo.

Ad septimum dicendum, quod verbum in divinis non potest dici nisi personaliter, si proprie accipiatur. Nulla enim alia origo in divinis esse potest nisi immaterialis, et quæ sit conveniens intellectuali naturæ, qualis est origo verbi et amoris; unde si processio verbi et amoris non sufficit ad distinctionem personalem insinuandam, nulla poterit esse personalis distinctio in divinis. Unde et Joannes tam in principio sui Evangelii quam in prima canonica sua, nomine Verbi pro Filio utitur, nec est aliter loquendum de divinis quam sacra Scriptura loquatur.

Ad octavum dicendum, quod *dicere* potest dupliciter sumi. Uno modo proprie secundum quod *dicere* idem est quod verbum concipere; et sic dicit Augustinus (in VII de Trinit, non remote a princ.), quod *non singulus quis-*

*que in divinis, sed solus Pater est dicens.* Alio modo communiter, prout *dicere* nihil est aliud quam intelligere; et sic dicit Anselmus (loco cit. in arg.), quod non solum Pater est dicens, sed etiam Filius et Spiritus sanctus; et tamen licet sint tres dicentes, est unum solum verbum, quod est Filius; quia solus Filius est conceptio Patris intelligentis et concipientis verbum.

Ad nonum dicendum, quod non sequitur quod sit generatio in divinis ex hoc solum quod tribuit generationem aliis sicut causa effectiva; quia pari ratione sequeretur quod in Deo sit motus, quia tribuit aliis motum. Sequitur autem quod sit in Deo generatio ex hoc quod tribuit aliis generationem ut causa effectiva et exemplaris: Pater autem est exemplar generationis ut generans, sed Filius ut genitus; unde non oportet quod generet.

Ad decimum dicendum, quod generatio est opus divinæ naturæ, prout est in persona Patris, ut supra dictum est, unde non oportet quod conveniat Filio.

Ad undecimum dicendum, quod cum filiatio sit relatio consequens determinatum modum originis, scilicet quæ est per modum naturæ, impossibile est quod filiatio a filiatione differat differentia formali; nisi forte secundum differentiam naturarum, quæ per generationem communicantur, sicut potest dici quod alia species filiationis est qua hic homo est filius, et qua hic equus est filius. In divinis autem non est nisi una natura; unde non possunt ibi esse plures filiationes formaliter differentes; et patet etiam quod nec materialiter; et sic sequitur quod ibi sit tantum una filiatio et unus filius.

Ad duodecimum dicendum, quod unus splendor ab alio splendore procedit, ex eo quod lux diffunditur ad aliud subjectum: et sic patet quod hoc fit per divisionem materialem, quæ non potest esse in divinis.

Ad decimumtertium dicendum, quod unumquodque amatur in quantum est bonum; unde cum una et eadem sit bonitas Patris et Filii et Spiritus sancti, eodem amore, qui est Spiritus sanctus, Pater diligit se et Filium et Spiritum sanctum, et totam creaturam; sicut eodem verbo, quod est Filius, dicit se et

Filium et Spiritum sanctum, et totam creaturam.

Ad decimumquartum dicendum, quod bonitas est id ad quod terminatur operatio viventis, quæ manet in operante. Primo enim intelligitur aliquid ut verum, et sic deinceps desideratur ut bonum; et ibi sistit et quiescit operatio intranea, sicut in fine. Sed ex hinc incipit processus operationis ad exteriora, quia ex hoc quod intellectus desiderat et amat aliquid præconsideratum ut bonum, incipit exterius operari ad illud. Unde ex hoc ipso quod bonitas Spiritui sancto appropriatur, convenienter accipi potest quod processio divinarum personarum ultra non porrigitur. Sed quod sequitur, est processio creaturæ, quæ est extra naturam divinam.

Ad decimumquintum dicendum, quod inter omnes lineas linea circularis est perfectior, quia non recipit additionem. Unde hoc ipsum ad perfectionem Spiritus sancti pertinet quod sua processione quasi quemdam circulum divinæ originis concludit, ut ultra jam addi non possit, sicut supra, in corp. art., jam ostensum est.

Ad decimumsextum dicendum, quod in hoc quod est accipere vel communicare naturam divinam, non attenditur differentia nisi solum secundum relationes; quæ quidem differentia inæqualitatem perfectionis constituere non potest; quia, ut dicit Augustinus contra Maximinum (lib. III, cap. xviii, a med.) *cum quærilur quis de quo sit, est quæstio originis, non æqualitatis vel inæqualitatis.*

Ad decimumseptimum dicendum, quod sicut communicare divinam naturam, est perfectionis de Patre in Filio; ita perfecte accipere communicatam est perfectionis in Spiritu sancto; et utraque perfectio non differt secundum quantitatem, sed secundum relationem, quæ inæqualitatem non constituit, ut dictum est.

Ad decimumoctavum dicendum, quod illud per quod aliqua persona est incommunicabilis, non potest esse multis commune, ut supra dictum est. Unde habere consortium in illo non faceret jucunditatem, sed destructionem distinctionis personarum. Unde si Pater in paternitate haberet consortem in divinis, sequeretur confusio personarum; et eadem ratio est de filiatione et processione.

Ad decimumnonum dicendum est quod alia attributa non habent operationem intrinsecam, secundum quam possit attendi processus divinæ personæ, sicut intellectus et voluntas.

Ad viccesimum dicendum, quod processio naturæ et intellectus conveniunt in hoc quod in utraque processione procedit unum ab uno ut similitudo ejus a quo procedit. Amor autem qui procedit secundum voluntatem, procedit a duobus mutuo se amantibus. Nec ex hoc quod est amor, habet quod id sit similitudo amantis; et ideo in divinis idem procedit per modum naturæ et intellectus, scilicet ut filius et verbum; sed alia persona est quæ procedit per modum voluntatis ut amor.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod licet sint quinque notiones in divinis, tamen solum sunt tres proprietates personales constituentes personas; et propter hoc solum sunt tres personæ.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod relationes ideales sunt Dei ad id quod est extra, scilicet ad creaturas; et ideo per eas non distinguuntur personæ in divinis.

Oportet etiam respondere ad rationes alias, quibus concludebatur quod personæ divinæ sunt tribus pauciores.

Ad quorum primum dicendum, quod in qualibet natura creata inveniuntur multi modi processionum, non tamen secundum quemlibet eorum natura speciei communicatur; et hoc est propter imperfectionem naturæ creatæ, in qua non subsistit quidquid in ea est; sicut verbum hominis, quod procedit ab intellectu ejus, non est aliquid subsistens, nec etiam amor qui procedit a voluntate humana; sed filius, qui generatur per operationem naturæ, est subsistens in natura humana; et propter hoc hic est solus modus quo natura communicatur, licet in eo sint plures modi processionum. Sed in Deo est subsistens quidquid in ipso est; et ideo secundum quemlibet modum processionis communicatur natura in divinis.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet etiam a voluntate aliquid naturaliter procedere; nam et voluntas aliquid naturaliter vult et amat, scilicet felicitatem et veritatis cognitionem, et ideo nihil prohibet quin Spiritus sanctus naturaliter procedat a Patre et

Filio, quamvis procedat per modum voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod licet voluntas et intellectus non differant in Deo nisi secundum rationem; tamen oportet illum qui procedit per modum intellectus, realiter distingui ab eo qui procedit per modum voluntatis. Nam verbum quod procedit per modum intellectus, procedit ab uno tantum, sicut a dicente: Spiritus vero sanctus, qui procedit per modum voluntatis ut amor, oportet quod procedat a duobus mutuo se amantibus, vel etiam ex dicente et verbo; nihil enim potest amari cujus verbum in intellectu non præconcepitur; et sic oportet quod ille qui procedit per modum voluntatis, sit ab eo qui procedit per modum intellectus, et per consequens quod distinguatur ab eo.

Ad quartum dicendum, quod qui est ab alio in divinis, potest esse dupliciter: scilicet vel per modum verbi, vel per modum amoris; et ideo qui est ab alio secundum quod communiter dicitur, non sufficit ad constituendum personam incommunicabilem, sed solum secundum quod ad propria determinatur.

Ad quintum dicendum, quod in divinis sunt quatuor relationes, nedum duæ; sed solum tres ex eis sunt personales; nam una earum, scilicet communis spiratio, non est proprietas personalis, cum sit communis duabus personis: et ideo non sunt in divinis nisi tres personæ.

Alias rationes concedimus.

## QUÆSTIO X.

### DE PROCESSIONE DIVINARUM PERSONARUM.

(*Et habet quinque articulos.*)

Primo enim quæritur, utrum sit aliqua processio in divinis; — 2<sup>o</sup> utrum in divinis sit tantum una processio; — 3<sup>o</sup> de ordine processionum ad relationem in divinis; — 4<sup>o</sup> utrum Spiritus sanctus procedat a Filio; — 5<sup>o</sup> utrum Spiritus sanctus remaneret a Filio distinctus, si ab eo non procederet.

#### ART. I. — UTRUM SIT PROCESSIO IN DIVINIS PERSONIS.

(*1 p., quæst. 27, et 1 Sent., dist. 13, art. 1; et 4 contr. Gent., cap. 11.*)

1. Quæstio de processione divinarum personarum; et primo quæritur, utrum sit processio in divinis personis. Et vi-

detur quod non. Omne enim quod procedit ab aliquo, distat ab eo. Sed divinarum personarum non est aliqua distantia ab invicem: dicit enim Filius, Joan. xiv, 10: *Ego in Patre, et Pater in me est*; et idem dici potest de Spiritu sancto, quod scilicet sit in Patre et Filio, et e converso. Ergo in divinis una persona non procedit ab alia.

2. Præterea, nihil quod ad motum pertinet, Deo proprie attribui potest, sicut nec aliquid quod materiam importat. Processio autem significat quemdam motum. Ergo non proprie potest dici in divinis.

3. Præterea, omne procedens præintelligitur processioni: nam procedens est processionis subjectum. Sed in divinis non potest esse aliquid procedens processioni præintellectum; essentia enim divina non est procedens, sicut nec genita; relatio autem non præintelligitur processioni, sed e converso, sicut jam dictum est, quæst. 8, art. 3. Non ergo potest esse processio in divinis.

4. Præterea, omne procedens sicut ab aliquo procedit, ita oportet quod procedat in aliquid. Quod autem in aliquid procedit, non est per se subsistens. Cum ergo personæ divinæ sint per se subsistentes, non videtur eis competere quod procedant.

5. Præterea, cum creaturæ nobiliores sint etiam Deo similiores; quod invenitur in inferioribus creaturis, non autem in superioribus, nec etiam in Deo invenitur, sicut quantitas dimensiva, materia, et alia hujusmodi. Processio autem invenitur in inferioribus creaturis, in quibus unum individuum generat aliud ejusdem speciei; quod non contingit in creaturis superioribus. Ergo neque in Deo processio invenitur.

6. Præterea, illud quod derogat divinæ dignitati, nullo modo est Deo attribuendum. In hoc autem maxime consideratur divina dignitas, quod est prima causa essendi non habens ab alio esse, cui videtur repugnare processio: nam omne procedens quodammodo ab alio est. Non ergo dicendum est, quod aliquid sit procedens in divinis.

7. Præterea, persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Accipere autem ab alio (quod importat processio), non videtur ad dignitatem pertinere. Non ergo proces-



sio debet attribui divinis personis sicut aliqua personalis proprietas.

8. Præterea, illud a quo aliquid procedit, oportet esse aliquo modo causam illius. Sed una persona non potest esse causa alterius; neque enim esse potest una alterius causa intrinseca, formalis scilicet vel materialis, cum in divinis non sit compositio formæ et materiæ; nec iterum causa extrinseca, cum una persona sit in alia. Non ergo est processio in divinis.

9. Præterea, omne procedens procedit ab aliquo sicut a principio. Una autem persona non potest dici alterius principium; quia cum principium ad principiatum dicatur, oportet aliquam personam principiatam dici, quod videtur solis creaturis competere. Non ergo est processio in divinis.

10. Præterea, nomen principii a prioritate sumptum esse videtur. Sed in personis divinis nihil est prius et posterius, ut Athanasius dicit (in symbolo.) Non est ergo una persona principium alterius; et sic non debet dici una procedens ab alia.

11. Præterea, omne principium est operativum vel factivum. Sed una persona non est factiva alterius nec operativa, alioquin in divinis personis esset aliquid factum vel creatum. Ergo divina persona non habet principium, neque est procedens.

12. Præterea, quandocumque est aliquid ab aliquo procedens, oportet esse aliquid commune utrique, quod scilicet procedenti communicatur ab eo a quo procedit, et aliquid proprium, per quod procedens distinguitur ab eo a quo procedit; nihil enim procedit a se ipso. Ubi cumque est aliquid et aliquid, ibi est compositio. Ergo ubicumque est processio, ibi est compositio. In divinis autem non est compositio. Ergo neque processio.

13. Præterea, omne procedens ab alio, recipit aliquid ab eo. Quod autem recipit aliquid, est indigentis naturæ; nisi enim indigeret, non reciperet; propter quod etiam in rebus naturalibus receptibilitas attribuitur materiæ. Ergo omne procedens est indigentis naturæ. In divinis autem non est aliqua indigentia, sed summa perfectio. Ergo non est ibi processio.

14. Sed dices, quod recipiens quando

præexistit receptioni, est indigens; quando vero jam recipit, habet et non est indigens; Filius autem et Spiritus sanctus recipiunt quidem a Deo Patre, non tamen præexistunt receptioni; et sic in eis nulla est indigentia. — Sed contra, creatura quælibet est indigentis naturæ, et tamen non præexistit receptioni qua recipit esse a Deo. Non ergo excludit indigentiam a recipiente hoc quod receptioni non præexistit.

15. Præterea, omne quod non habet aliquid nisi secundum quod recipit illud ab alio, in se consideratum caret illo; sicut aer in se consideratus caret lumine, quod ab alio recipit. Si ergo Filius et Spiritus sanctus non habent esse nisi per hoc quod recipiunt a Patre (quod oportet dicere, si a Patre procedunt), necesse est quod si in se considerentur, nihil sunt. Quod autem in se consideratum nihil est; si habeat esse ab alio, oportet quod ex nihilo est, et ita quod sit creatura. Si ergo Filius et Spiritus sanctus procedunt a Patre, oportet quod sint creaturæ; quod est Arianæ impietatis. Non ergo est processio in divinis personis.

16. Præterea, quod procedit ab aliquo, ad hoc procedit ut sit. Quod autem procedit ut sit, non semper fuit; sicut quod procedit ad locum, non semper fuit in loco illo. Personæ autem divinæ sunt sempiternæ. Ergo nulla persona divina est procedens.

17. Præterea, principium a quo aliquid procedit, habet aliquam auctoritatem respectu illius quod procedit a principio. Si ergo aliqua persona divina procedit ab alia, utpote Filius et Spiritus sanctus a Patre, oportet quod in Patre sit aliqua auctoritas respectu Filii et Spiritus sancti: et ita, cum auctoritas sit quædam dignitas, aliqua dignitas erit in Patre quæ non est in Filio et Spiritu sancto; et sic erit inæqualitas in divinis personis: quod est contra Athanasium dicentem (in symbolo) quod *in Trinitate nihil est prius et posterius; nihil majus aut minus: sed totæ tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales*. Non ergo est processio in divinis personis.

Sed contra est quod dicit Filius Joan. cap. viii, vers. 42: *Ego ex Deo processi et veni*.

Præterea, Joan. xv, 26, dicitur, quod

*Spiritus veritatis a Patre procedit. Est ergo processio in divinis personis.*

Respondeo dicendum, quod cognitio intellectiva in nobis sumit principium a phantasia et sensu, quæ ultra continuum se non extendunt; et inde est quod ex his quæ in continuo inveniuntur, transumimus nomina ad omnia quæ capimus intellectu; sicut patet in nomine distantia, quæ primo invenitur in loco, et exinde transumitur ad quamcumque formarum differentiam; propter quod omnia contraria, in quocumque sint genere, dicuntur esse maxime distantia, licet distantia primo inveniatur in *ubi*, ut Philosophus dicit in X Metaph. (com. 13). Similiter autem nomen processionis primo est inventum ad significandum motum localem, secundum quem aliquid ordinate ab uno loco per media ordinate in extremum transit; et ex hoc transumitur ad significandum omne illud in quo est aliquis ordo unius ex alio, vel post aliud; et inde est quod in omni motu utimur nomine processionis; sicut dicimus, quod corpus procedit ab albedine in nigredinem, et de parva quantitate ad magnam, et de non esse in esse, et e converso, et similiter utimur nomine processionis, ubi est aliqua emanatio alicujus ab aliquo; sicut dicimus quod radius procedit a sole, et omnis operatio ab operante, et etiam operatum, sicut artificiatum ab artifice, vel genitum a generante; et universaliter omnium hujusmodi ordinem nomine processionis significamus. Est autem duplex operatio. Quædam quidem transiens ab operante in aliquid extrinsecum, sicut calefactio ab igne in lignum; et hæc quidem operatio non est perfectio operantis, sed operati: non enim aliquid acquiritur igni ex hoc quod est calefaciens, sed calefactio acquiritur calor. Alia vero est operatio non transiens in aliquid extrinsecum, sed manens in ipso operante, sicut intelligere, sentire, velle, et hujusmodi. Hæc autem operationes sunt perfectiones operantis: intellectus enim non est perfectus nisi per hoc quod est intelligens actu; et similiter nec sensus, nisi per hoc quod actu sentit. Primum autem operationum genus commune est viventibus et non viventibus; sed secundum operationum genus est proprium viventium; unde, si largo modo

accipiamus motum pro qualibet operatione, sicut Philosophus accipit in III de Anima (com. 28), ubi dicitur, quod sentire et intelligere sunt motus quidam, non quidem motus qui est actus imperfecti, ut definitur III Phys. (com. 1), sed motus qui est actus perfecti, sic proprium videtur esse viventis, et in hoc ratio videtur consistere, quod aliquid sit movens se ipsum. Nam quidquid invenimus per se et in se operari quocumque modo, dicimus vivere; et per hunc modum Plato posuit (in Timæo, non procul a fin.), quod primum movens movet se ipsum. Secundum autem utrumque operationis genus invenitur in creaturis aliqua processio. Nam secundum primum genus dicimus, quod generatum procedit a generante, et factum a faciente. Quantum autem ad secundum operationis genus, dicimus, quod verbum procedet a dicente, et amor ab amante. Hujusmodi autem duplex operationis genus Deo attribuimus. Genus quidem operationis in aliud extrinsecum transeuntis Deo attribuimus, in quantum dicimus, quod creat, conservat et gubernat omnia. Ex quo quidem operationis genere nulla perfectio Deo advenire significatur, sed magis quod proveniat in creatura perfectio ex perfectione divina. Aliud vero operationis genus Deo attribuimus, in quantum ipsum intelligentem et volentem dicimus, in quo ipsius perfectio significatur. Non enim esset perfectus, nisi esset intelligens et volens actu; et inde est quod confitemur eum viventem. Secundum ergo utramque operationem Deo processionem attribuimus. Secundum quidem primum operationis genus dicimus divinam sapientiam aut bonitatem in creaturas procedere, ut Dionysius dicit, ix cap. de divin. Nomin.: et etiam quod creaturæ procedunt a Deo. Secundum vero aliud operationis genus dicimus in divinis processionem verbi et amoris; et hæc est processio personæ Filii a Patre, qui est verbum ipsius, et Spiritus sancti, qui est amor ejus et spiramen vivificum. Unde Athanasius in quodam sermone Nicæni Concilii (in epistola contra eos qui dicunt Spiritum sanctum esse creaturam, a med.) dicit, quod Arianus ponentes Filium et Spiritum sanctum non esse coessentiales Patri, per consequens videbantur dicere Deum

non viventem et intelligentem, sed mortuum et sine mente.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de processione quæ attenditur secundum operationem in aliquid extrinsecum transeuntem. Sic autem non procedunt divinæ personæ, sed magis per modum processionis quæ attenditur secundum operationem in operante manentem; quod enim sic procedit non distat ab eo a quo procedit; sicut etiam humanum verbum est in intellectu loquentis, non distans ab eo.

Ad secundum dicendum, quod processio prout significat motum localem, non ponitur in divinis personis, sed secundum quod importat quemdam emanationis ordinem.

Ad tertium dicendum, quod in processione quæ est motus localis, necesse est quod procedens processioni præintelligatur, cum sit ejus subjectum; sed in processione quæ importat originis ordinem procedens se habet ad processionem ut terminus. Unde si procedens sit ex materia et forma compositum, et per viam generationis in esse productum, materia quidem præexistit processioni ut subjectum, forma vero vel etiam compositum, sequitur secundum intellectum ad processionem ut terminus; sicut cum ignis ab igne per generationem procedit. Cum vero id quod procedit, non est compositum, sed forma tantum, vel etiam per creationem in esse eductum, cujus terminus est tota rei substantia; tunc nullo modo procedens præintelligitur processioni, sed e converso; sicut creatura non præintelligitur creationi, nec splendor processioni ipsius a sole, nec Verbum processioni ejus a Patre.

Ad quartum dicendum, quod secundum processionem quæ importat originis ordinem, potest aliquid procedere ut in se subsistens, non relatum ad aliud; quamvis secundum processionem localem procedat aliquid, non ut simpliciter in se subsistat, sed ut sit in loco. Talis autem processio non est in divinis personis.

Ad quintum dicendum, quod in intellectualibus substantiis, quæ sunt nobilissimæ creaturæ, est etiam processio secundum operationem intellectus et voluntatis; et quantum ad hoc invenitur in eis increatæ Trinitatis imago.

Sed verbum et amor in eis non sunt personæ subsistentes; earum enim intelligere et velle non est ipsarum substantia, sed hoc proprium Dei est; unde verbum et amor procedunt in Deo ut personæ subsistentes, non autem in intellectualibus creaturis.

Ad sextum dicendum, quod habere originem ab aliquo quod sit in essentia diversum, derogat dignitati divinæ; hoc enim est proprium creaturæ; sed habere originem ab aliquo coessentiali, magis ad perfectionem divinam pertinet. Non enim esset in divinitate perfectio, nisi esset ibi intelligere et velle in actu. Quibus positis necesse est poni verbi et amoris processionem.

Ad septimum dicendum, quod licet accipere, in quantum hujusmodi, perfectionem non dicat, tamen ex parte ejus a quo accipitur, perfectionem importat, et præcipue in divinis personis, quæ accipiunt plenitudinem deitatis.

Ad octavum dicendum, quod latini doctores raro vel nunquam ad significandum originem divinarum personarum, nomine causæ utuntur; tum quia causæ apud nos respondet effectus; unde ne cogamur Filium vel Spiritum sanctum factos dicere, Patrem non dicimus causam eorum; tum quia apud nos nomen causæ significat aliquid in essentia diversum; dicimus enim causam ad quam sequitur aliud; tum etiam quia apud gentiles philosophos nomen causæ dictum de Deo, habitudinem ipsius ad creaturas designat. Dicunt enim Deum esse primam causam, et creaturas esse ejus causata. Unde ne aliquis Filium et Spiritum sanctum inter creaturas secundum essentiam a Deo diversas suspicetur esse ponendas, nomen causæ refugimus in divinis. Græci tamen absolutius in divinis utuntur nomine causæ, ex ipso solam originem significantes; et ideo in divinis personis utuntur nomine causæ. Aliquid enim inconvenienter in lingua latina dicitur quod propter proprietatem idiomatis convenienter in lingua græca dici potest. Non autem oportet si nomen causæ confitemur in divinis secundum græcos, quod eodem modo accipiatur sicut cum de creaturis dicitur, prout in quatuor genera secundum philosophos dividitur.

Ad nonum dicendum, quod inter omnia ad originem spectantia magis con-

venit in divinis hoc nomen *principium*. Quia enim divina comprehendere a nobis non possunt, convenientius a nobis significantur per nomina communia quæ indefinite aliquid significant, quam per nomina specialia, quæ definite rei species exprimunt; unde hoc nomen *qui est*, quod secundum Damascenum significat substantiæ pelagus infinitum, convenientissimum nomen dicitur esse, ut patet Exod. III. Sicut autem causa communior est quam elementum, quod significat aliquid primum et simplex in genere causæ materialis; ita etiam principium est communius quam causa; nam prima pars motus vel lineæ dicitur principium sed non causa. In quo patet quod principium potest dici aliquid quod non est secundum essentiam distinctum, ut punctum lineæ; non autem causa, maxime si loquamur de causa originante, quæ est causa efficiens. Quamvis autem Pater dicatur esse principium Filii et Spiritus sancti, non tamen videtur indifferenter dicendum, quod Filius sit principiatum, vel etiam Spiritus sanctus, licet etiam hoc modo loquendi græci utantur, et possit apud sane intelligentes concedi; tamen ea quæ minorationem aliquam importare videntur, refugere debemus, ne Filio vel Spiritui sancto attribuantur, propter Arianorum errorem vitandum; sicut Hilarius (VII de Trin., a medio), etsi concedat Patrem esse majorem Filio propter auctoritatem Origenis, non tamen concedit quod Filius sit minor Patre cui est æquale esse donatum a Patre. Et similiter non est extendendum nomen subauctoritatis vel principiatum in Filio; licet nomen auctoritatis vel principii concedatur in Patre.

Ad decimum dicendum, quod licet principium secundum rationem nominis a prioritatem sumatur, non tamen imponitur ad significandum prioritatem sed originem; sicut etiam hoc nomen *lapis* non imponitur ad significandum læsionem pedis, licet ab hoc nomen sumi videatur. Licet ergo Pater non sit prior Filio, est tamen ejus principium.

Ad undecimum dicendum, quod non omne principium est operativum vel factivum; neutro enim modo punctum est principium lineæ.

Ad duodecimum dicendum, quod in Filio est aliquid commune Patri, scilicet

essentia; et aliquid per quod a Patre distinguitur, scilicet relatio. Non tamen est ibi compositio, quia relatio est secundum rem essentia, sicut ex superioribus disputationibus patet, quæst. 8, art. 2.

Ad decimumtertium dicendum, quod recipiens antequam recipiat, indiget; ad hoc enim accipit, ut indigentiam repleat; sed postquam jam acceperit non indiget, habet enim quo indigebat. Si ergo aliquid est quod receptioni non præexistit, sed semper est in recepisse, hoc nullo modo est indigens. Filius autem non sic accipit a Patre quasi prius non habens et postea accipiens; sed quia hoc ipsum quod est, habet a Patre. Unde non sequitur quod sit indigens.

Ad decimumquartum dicendum, quod creatura accipit a Deo esse quoddam, quod non esset permanens, nisi divinitus conservaretur; et ideo etiam postquam esse accepit, indiget divina operatione ut conservetur in esse, et sic est naturæ indigentis. Filius autem accipit a Patre idem numero esse et eandem naturam numero quam Pater habet; unde non est naturæ indigentis.

Ad decimumquintum dicendum, quod Filius in se consideratur secundum illud quod absolute habet, quod est Patris essentia; et secundum hoc non est nihil, sed unum cum Patre. Secundum vero quod refertur ad Patrem, consideratur ut recipiens esse a Patre; unde nec sic etiam est nihil; et ita nullo modo Filius est nihil. Esset autem in se consideratus nihil, si esset in eo aliquid absolutum distinctum a Patre, sicut est in creaturis.

Ad decimumsextum dicendum, quod Filius ad hoc procedit ut sit; sed processio ejus est æterna, sicut processio splendoris a sole est ei coæva; et propter hoc etiam Filius est æternus.

Ad decimumseptimum dicendum, quod auctoritas in Patre non est aliud quam relatio principii. Secundum relationem autem non dicitur aliquid æquale vel inæquale, sed secundum quantitatem, ut Augustinus dicit (lib. VI de Trin., cap. IV, in fin. et lib. V, cap. VI, a med.); et propter hoc Filius non est inæqualis Patri.

**ART. II. — UTRUM IN DIVINIS SIT UNA TANTUM PROCESSIO VEL PLURES.**

(1 p., quæst. 27, art. 3.)

1. Secundo quæritur, utrum in divinis sit una tantum processio vel plures. Et videtur quod sit una tantum. Dicit enim Boetius in lib. de Trinit. (circa med.), quod processio in Deo est substantialis. Substantialia autem non multiplicantur in divinis. Ergo processiones in divinis non sunt plures.

2. Sed dicendum, quod processiones in divinis non distinguuntur per distinctionem substantiæ, quæ secundum processionem communicatur, ratione cujus processiones substantiales dicuntur; sed distinguuntur se ipsis. — Sed contra, quæcumque ab invicem distinguuntur, vel distinguuntur per divisionem materiæ, sicut individua ejusdem speciei; vel formaliter, sicut ea quæ differunt vel genere vel specio. Processione autem non distinguuntur in divinis ad modum eorum quæ materialiter distinguuntur, cum Deus sit omnino immaterialis. Relinquitur ergo quod omnis distinctio quæ est in divinis, sit ad modum eorum quæ formaliter distinguitur. Omnis autem formalis distinctio est per aliquam oppositionem, et maxime eorum quæ sunt unius generis: nam genus dividitur contrariis differentiis, per quas species distinguuntur, ut dicitur in X Metaph. (com. 25). Oportet ergo, si processiones distinguantur in divinis, quod hoc sit ratione alicujus oppositionis. Processiones autem et actiones et motus non habent oppositionem ad invicem nisi ratione principiorum vel ratione terminorum, sicut patet de calefactione et infrigidatione, ascensu et descensu. Ergo impossibile est quod processiones in divinis distinguantur se ipsis: sed si distinguuntur, oportet quod distinguantur ex parte principii processionis, vel ex parte termini, id est personæ ad quam processio terminatur.

3. Præterea, ea quæ possunt simul esse, non sunt distinctiva aliquorum; sicut album et dulce non sunt distinctiva duorum substantivorum, quia possunt eidem inesse; ex hoc enim unumquodque ab altero distinguitur quod unum eorum alterum esse non potest. Quod aliqua autem non possint esse simul, hoc contingit ex natura alicujus

oppositionis; ea enim dicuntur esse opposita quæ simul esse non possunt. Nichil igitur distinguitur ab altero nisi ratione alicujus oppositionis; nam et in divisione quæ est secundum materiam, attenditur oppositio secundum situm, cum eadem divisio sit secundum quantitatem. Si ergo oppositio processionum esse non potest nisi ratione terminorum vel principiorum, ut dictum est, impossibile est quod processiones distinguantur se ipsis.

4. Sed dicendum, quod processiones distinguuntur in divinis ex eo quod una est per modum naturæ, scilicet processio Filii, et altera per modum voluntatis, scilicet processio Spiritus sancti. — Sed contra, quod procedit naturaliter, procedit per modum naturæ. Spiritus sanctus autem procedit a Patre naturaliter; dicit enim Athanasius (in epist. contra illos qui Spiritum sanctum dicunt creaturam, circa medium, incipit: *Litteræ tui sanctissimi*) quod est naturalis Spiritus Patris. Ergo procedit per modum naturæ.

5. Præterea, voluntas libera est. Quod ergo procedit per modum voluntatis, procedit per modum libertatis. Si ergo Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, oportet quod procedat per modum libertatis. Quod autem procedit per modum libertatis, potest procedere et non procedere, et in tantum vel non in tantum procedere; quia quæ libere fiunt, non sunt determinata ad unum. Ergo Pater potuit producere Spiritum sanctum vel non producere, et dare ei quamcumque mensuram magnitudinis vellet. Sequitur ergo quod Spiritus sanctus sit ens possibile, et non ens per se necesse esse; et sic non erit divinæ naturæ; quod est hæresis Macedonianæ.

6. Præterea, Hilarius dicit (in lib. de Synod. a med.) differentiam assignans inter creaturas et Filium, quod omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit, Filius autem naturali nativitate substantiam a Patre accepit. Si ergo Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, sequitur quod procedit sicut creaturæ.

7. Præterea, natura et voluntas in Deo non differunt nisi secundum rationem. Si ergo processio Filii et Spiritus sancti distinguantur ex eo quod una est per modum naturæ, altera vero per mo-

dum voluntatis, sequitur quod processio Filii et Spiritus sancti non differant nisi ratione tantum; et ita Filius et Spiritus sanctus personaliter non distinguuntur.

8. Sed dicendum quod vis spirativa et generativa in Patre differunt ratione tantum, et tamen hæc est distinctio realis in Filio et Spiritu sancto; et similiter natura et voluntas possunt realem distinctionem in processionibus et procedentibus constituere, licet differant ratione tantum. — Sed contra Filius et Spiritus sanctus distinguuntur per ea quæ in eis sunt. Vis autem generativa non est in Filio, nec spirativa in Spiritu sancto. Ergo per hæc Filius et Spiritus sanctus non distinguuntur.

9. Præterea, ex hoc ostenditur quod generatio, quæ est processio per modum naturæ, est in divinis, quod ejus similitudo creaturæ communicatur, ut patet Isai. ult., 9: *Numquid ego qui generationem aliis tribuo sterilis ero?* Processio autem quæ est per modum voluntatis non communicatur creaturæ, non enim invenitur in creaturis aliquid quod naturam accipiat nisi per modum generationis. Non est ergo aliqua processio in divinis personis per modum voluntatis.

10. Præterea, modus aliquid adjicit rei et per consequens compositionem facit; et multo magis, si sit modorum pluralitas. Sed in divinis est omnimoda simplicitas. Ergo non est ibi modorum pluralitas, ut possit dici, quod Filius procedit uno modo, scilicet per modum naturæ, et Spiritus sanctus alio modo, scilicet modum voluntatis.

11. Præterea, in divinis voluntas non plus differt a natura quam intellectus. Sed non est alia processio in divinis per modum intellectus ab ea quæ est per modum naturæ. Ergo etiam non est alia processio quæ est per modum voluntatis, ab ea quæ est per modum naturæ.

12. Sed dicendum, quod processio Spiritus sancti differt a processione Filii, ex eo quod processio Filii est a non procedente tantum, scilicet a Patre; processio autem Spiritus sancti est a non procedente et procedente, et simul, scilicet a Patre et Filio. — Sed contra, si ponantur duæ processiones in divinis, oportet quod differant numero tantum aut specie. Si numero tantum, sequitur

quod utraque processio debeat dici generatio vel nativitas, et uterque procedens debeat dici filius; si autem differant specie, oportet quod natura per processionem communicata specie differat; sic enim specie differt processio hominis et equi a suo principio; non autem processio Socratis et Platonis. Cum ergo una tantum sit natura divina, non possunt esse plures processiones species differentes, per hoc quod una est a procedente, alia vero non.

13. Præterea, Filius et Spiritus sanctus non distinguuntur ad modum eorum quæ specie differunt in creaturis; sunt enim unius naturæ hypostases. Processiones autem quibus procedunt aliqua quæ sunt specie unum, numero vero differentia, non differunt secundum speciem, sicut generatio Socratis et generatio Platonis. Ergo processio Filii et processio Spiritus sancti non sunt distinctæ processiones secundum speciem.

14. Præterea, sicut aliquid potest esse procedens a procedente, ita potest esse aliquis natus a nato, ut patet in hominibus, in quibus qui nascitur ab uno, habet alium de se natum. Si ergo in divinis sunt duæ processiones per hoc quod a procedente alius procedit, pari ratione poterunt esse duæ generationes per hoc quod a genito alius generatur.

15. Præterea, si processio Spiritus sancti distinguitur a processione Filii per hoc quod Spiritus sanctus procedit a non procedente et procedente, id est a Patre et Filio, aut procedit ab eis in quantum sunt unum, aut in quantum sunt plures. Si in quantum sunt plures, sequitur quod Spiritus sanctus sit compositus: nam processio unius simplicis non potest esse nisi ab uno sicut a principio. Si autem procedit ab eis in quantum sunt unum, nihil differt quod procedit a pluribus, aut quod procedit ab uno solo. Non ergo potest processio Spiritus sancti distingui a processione Filii per hoc quod Filius procedit ab uno solo, sed Spiritus sanctus a duobus.

16. Præterea, processio dividitur paternitati et filiationi; dicuntur enim tres esse proprietates personales. Sed in divinis est tantum una paternitas et una filiatio. Ergo etiam tantum una processio.

17. Præterea, in creaturis non inve-

nitur nisi unus processiois modus per quem communicetur natura, propter quod Commentator dicit (in VII Phys., com. 23), quod non sunt eadem specie animalia quæ generantur ex semine, et quæ generantur sine semine per putrefactionem. Natura autem divina est una tantum. Ergo non potest communicari nisi per unum modum processiois: non sunt ergo plures processiones in divinis.

18. Præterea, Filius procedit a Patre ut splendor, secundum illud Hebr. 1, 3: *Qui cum sit splendor gloriæ*; et hoc ideo, quia Filius procedit a Patre ut cœternus ei, sicut splendor a sole vel ab igne. Sed similiter Spiritus sanctus procedit a Patre cœternus ei. Ergo procedit ab eo eodem modo sicut Filius; et ita non sunt plures processiones in divinis.

19. Præterea, processio æterna divinæ personæ est ratio et causa temporalis processiois creaturæ et ejus quod in creatura est. Unde Augustinus super Genes. ad litt. (lib. II, cap. vi, a med.), sic exponit illud quod dicit Genes. 1: *Dixit et factum est*; id est: *verbum genuit, in quo erat ut fieret*. Filius autem est perfecte ratio et causa productionis creaturæ. Non ergo oportet esse aliam processioem divinæ personæ præter processioem Filii.

20. Præterea, quanto natura est perfectior, tanto per pauciora operatur. Sed natura divina est perfectissima. Cum ergo natura creata una non communicetur nisi per unum modum processiois, nec divina natura communicari poterit nisi per unum processiois modum.

21. Præterea, ab uno simplici non potest esse nisi unum. Sed Pater est unum simplex. Ergo ab eo non potest esse nisi processio una; non sunt ergo processiones plures in divinis.

22. Præterea, unumquodque ex hoc generari dicitur quod accipit formam; nam generatio in rebus creatis est mutatio ad formam. Sed Spiritus sanctus sua processioe accipit formam, id est essentiam divinam, de qua dicitur Philipp. 11, 6: *Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo*. Ergo processio Spiritus sancti est generatio; et ita non differt a generatione Filii.

23. Præterea, nativitas est via in naturam, sicut ipsum nomen demonstrat.

Sed per processioem Spiritus sancti communicatur ei divina natura. Ergo processio Spiritus sancti est nativitas; non ergo differt a processioe Filii; et ita non sunt duæ processiones in divinis.

1. Sed contra videtur quod sint in divinis plures processiones quam duæ. Est enim processio per modum naturæ, secundum quam Filius nominatur, et processio per modum intellectus, secundum quod nominatur verbum, et processio per modum voluntatis, secundum quam nominatur in divinis amor procedens. Sunt ergo in divinis tres processiones.

2. Sed dicendum, quod una et eadem est processio in divinis quæ est per modum naturæ et quæ est per modum intellectus; nam idem est Filius et Verbum. — Sed contra, processiones creaturarum exemplatæ sunt a processioibus divinarum personarum; unde dicitur Ephes. 11, de Deo Patre, quod ex eo omnis paternitas in cælo et in terra nominatur. Sed in creaturis alia est processio naturæ, secundum quam homo generat hominem; et alia processio intellectus, secundum quam intellectus producit verbum. Ergo nec etiam in divinis est una processio quæ est per modum intellectus et quæ est per modum naturæ.

3. Præterea, secundum Dionysium (11 cap. de divin. Nomin.), ad divinam bonitatem pertinet ut procedat. Sed Pater est summe bonus. Ergo procedit. Sunt ergo in divinis tres processiones; una qua procedit Pater, et alia qua procedit Filius, et tertia qua procedit Spiritus sanctus.

Sed contra, videtur quod in divinis sint duæ tantum processiones. Dicit enim Augustinus in V de Trinit., quod processio Filii, genitura vel nativitas est; processio autem Spiritus sancti, nativitas non est; utraque tamen infabilis est. Sunt ergo in divinis duæ tantum differentes processiones.

Respondeo dicendum, quod hæreticorum instantia coegit antiquos fidei doctores de his quæ sunt fidei disputare. Arius enim æstimavit quod esse ab alio, divinæ repugnaret naturæ; unde posuit quod Filius et Spiritus sanctus, qui in Scripturis sanctis ab alio esse dicuntur, sint creaturæ. Ad cujus erroris destructionem necessarium fuit sanctis Patri-

bus manifestare quod non est impossibile esse aliquid procedens a Deo Patre quod sit ei coessentialis, in quantum accipit ab eo eandem naturam quam Pater habet. Sed quia Filius ex eo quod accipit a Patre ejus naturam, dicitur ab eo natus vel genitus; Spiritus sanctus autem non dicitur in Scripturis natus vel genitus, et tamen dicitur esse a Deo, æstimavit Macedonius quod Spiritus sanctus non sit coessentialis Patri, sed sit ejus creatura; non enim credebat quod aliquis possit ab alio naturam ejus accipere nisi ab eo nasceretur et ejus filius esset. Unde æstimavit infallibiliter sequi, si Spiritus sanctus accipit a Patre naturam et essentiam ejus, quod sit genitus et filius. Ed ideo ad hujus erroris exclusionem necessarium fuit quod doctores nostri manifestarent quod divina natura potest communicari duplici processione; quarum una est generatio vel nativitas, alia vero non; et hoc est quærere processionum distinctionem in divinis.

Quidam ergo dixerunt, quod processiones in divinis distinguuntur se ipsis; et ratio hujus positionis fuit, quia ponebant quod relationes non distinguunt divinas hypostases, sed earum distinctionem manifestant tantum, æstimantes quod relationes in divinis essent ad modum proprietatum individualium in rebus creatis, quæ distinctionem individuorum non causant, sed manifestant tantum. Dicunt ergo quod hypostases in divinis distinguuntur solum per originem. Et quia ea quibus primo aliqua distinguuntur, oportet quod se ipsis distinguantur, sicut differentiæ oppositæ, quibus species differunt distinguuntur se ipsis, ne in infinitum procedatur; ideo dicunt, quod processiones in divinis distinguuntur se ipsis. Hoc autem non potest esse verum: nam unumquodque distinguitur ab alio secundum speciem per id a quo speciem habet, et secundum numerum per id a quo individuatur. Differentia autem inter processiones divinas oportet quod sit non solum sicut ea quæ differunt numero tantum, sed etiam sicut ea quæ differunt specie, cum una sit generatio, alia vero non. Relinquitur ergo quod processiones divinæ distinguantur secundum id a quo speciem habent. Nulla autem processio nec operatio nec motus habet

speciem a se, sed sortitur speciem a termino vel a principio. Unde nihil est dictu, quod processiones aliquæ distinguantur se ipsis; sed oportet quod distinguantur penes principia vel penes terminos.

Et ideo dixerunt quidam, quod processiones in divinis distinguuntur penes principia; secundum hoc, dico, quod una processio est per modum naturæ vel intellectus, alia vero per modum voluntatis; nomina enim intellectus et voluntatis significare videntur quædam operationum et processionum principia. Sed si quis diligenter consideret, de facili videre potest quod hoc non sufficit ad divinarum processionum distinctionem, nisi aliud addatur. Cum enim oportet in procedente inveniri similitudinem ejus quod est processionis principium, sicut in rebus creatis similitudinem formæ generantis necesse est esse in genito; oportet, quod si processiones in divinis distinguuntur per hoc quod principium unius est natura vel intellectus, alterius vero voluntas, quod in procedente secundum unam processionem inveniat tantum id quod naturæ est vel intellectus; in altero vero id quod est voluntatis tantum; quod patet esse falsum. Nam per unam processionem, quæ est Filii a Patre, communicat Pater Filio quidquid habet, et naturam et intellectum et potentiam et voluntatem, et quidquid absolute dicitur: ut sicut Filius est verbum, id est sapientia genita, ita posset dici natura vel voluntas vel potentia genita, idest per generationem accepta, vel magis hujusmodi per generationem accipiens. Unde patet quod ex quo omnia attributa essentialia concurrunt in unam processionem Filii, non possit processionum differentia inveniri secundum rationes attributorum diversas; ita quod per unam processionem attendatur communicatio unius attributi, et per aliam communicatio alterius. Cum autem processionis terminus sit habere (cum ad hoc procedat persona divina ut habeat quod accipit procedendo) processiones autem secundum terminos distinguantur, necesse est ut sicut habens distinguitur in divinis, ita distinguatur et procedens. Habens autem non distinguitur in divinis ab habente per hoc quod hic habeat hæc attributa, ille vero alia; sed



per hoc quod eadem unus habet ab alio. Nam omnia quæ habet Pater habet Filius; sed in hoc distinguitur Filius a Patre, quia Filius habet ea a Patre. Sic ergo procedens ab alio procedente distinguitur non quia unus hæc procedendo accipiat, alius illa, sed quia unus eorum ab alio accipit. Quidquid ergo invenitur in processione divina quod statim in una processione potest, intelligi nulla alia præintellecta, unius tantum processionis est; ibi vero statim alia processio inveniri potest, ubi eadem quæ per primam processionem sunt accepta, iterum derivantur in aliam. Et sic solus ordo processionum qui attenditur secundum originem, processionis multiplicat in divinis. Unde convenienter dixerunt qui posuerunt unam processionem esse per modum naturæ et intellectus, aliam per modum voluntatis, quantum ad id quod processio quæ est secundum naturam vel intellectum non præexigit aliam processionem; processio autem quæ est per modum voluntatis, aliam processionem præexigit. Nam amor alicujus rei non potest a voluntate procedere nisi præintelligatur processisse ab intellectu illius rei verbum conceptum; bonum enim intellectum est objectum voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod processio in divinis dicitur esse substantialis quia non secundum aliquod accidens attenditur; sed per eam, substantiam recipit persona procedens.

Secundum et tertium concedimus.

Ad quartum dicendum est, quod nihil prohibet a voluntate aliquid naturaliter procedere. Voluntas enim naturaliter tendit in ultimum finem, sicut et quælibet alia potentia naturaliter operatur ad suum objectum; et inde est quod homo naturaliter appetit felicitatem; et eodem modo Deus naturaliter amat suam bonitatem, sicut etiam naturaliter intelligit suam veritatem. Sicut ergo Filius naturaliter procedit a Patre ut verbum, ita Spiritus sanctus naturaliter procedit ab eo ut amor. Nec tamen Spiritus sanctus procedit per modum naturæ; hoc enim procedere dicitur in divinis per modum naturæ quod procedit sicut ea quæ in creaturis a natura producuntur, et non a voluntate. Sic ergo differt naturaliter produci, et produci per modum naturæ; dicitur e-

nim aliquid produci naturaliter propter naturalem habitudinem quam habet ad suum principium: per modum vero naturæ produci dicitur quod producitur ab aliquo principio sic producente sicut natura producit.

Ad quintum dicendum, quod naturalis necessitas secundum quam voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, ut felicitatem, libertati voluntatis non repugnat, ut Augustinus docet (in V lib. de civit. Dei, cap. x). Libertas enim voluntatis violentiæ vel coactioni opponitur. Non est autem violentia vel coactio in hoc quod aliquid secundum ordinem suæ naturæ movetur, sed magis in hoc quod naturalis motus impeditur: sicut cum impeditur grave ne descendat ad medium; unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam. Sic autem et Deus sua voluntate libere amat se ipsum, licet de necessitate amet se ipsum. Et necessarium est quod tantum amet se ipsum quantum bonus est, sicut tantum intelligit se ipsum quantum est. Libere ergo Spiritus sanctus procedit a Patre, non tamen possibiliter, sed ex necessitate. Nec possibile fuit ipsum procedere minore Patri; sed necessarium fuit ipsum Patri esse æqualem, sicut et Filium, qui est verbum Patris.

Ad sextum dicendum, quod creatura non procedit a voluntate divina naturaliter neque ex necessitate; licet enim Deus sua voluntate naturaliter et ex necessitate amet suam bonitatem, et talis amor procedens sit Spiritus sanctus; non tamen naturaliter aut ex necessitate vult creaturas produci, sed gratis. Non enim creaturæ sunt ultimus finis voluntatis divinæ, neque ab eis dependet bonitas Dei, qui est ultimus finis, cum ex creaturis divinæ bonitati nihil accrescat; sicut etiam homo ex necessitate vult felicitatem; non tamen ea quæ ad felicitatem ordinantur.

Ad septimum dicendum, quod licet natura et voluntas in Deo non differant re, sed ratione tantum, tamen ille qui procedit per modum voluntatis, oportet quod realiter differat ab eo qui procedit per modum naturæ, et una processio realiter ab alia differat. Dictum est enim, quod processio per modum naturæ intelligitur quando aliquid procedit ab aliquo sicut illud quod procedit a na-

tura; et similiter per modum voluntatis quando procedit sicut id quod procedit a voluntate. Semper enim voluntas aliquid producit aliqua processione præsupposita. Non enim voluntas in aliquid tendit nisi præexistente productione intellectus aliquid concipientis; cum bonum intellectum moveat voluntatem. Processio autem quæ est a naturali agente, non præsupponit aliam processionem nisi per accidens, in quantum scilicet unum naturale agens dependet ab alio naturali agente: sed tamen hoc non pertinet ad rationem naturæ in quantum natura est. Unde illa processio per modum naturæ intelligitur in divinis quæ nullam aliam præsupponit; illa vero per modum voluntatis quæ ex præsupposita processione principium sumit. Et sic oportet processionem esse ex processione, et procedentem ex procedente; hoc autem facit realem differentiam in divinis.

Octavum concedimus.

Ad nonum dicendum, quod utriusque processionis similitudinem Deus indidit creaturis: sed tamen per processionem quæ est per modum naturæ, natura in rebus creatis communicari potest; effectus enim est similis agenti in quantum est agens; unde per actionem cuius natura est principium, effectus naturam recipere potest; sed per actionem cuius voluntas est principium, effectus non potest recipere nisi similitudinem ejus quod est in voluntate, sicut finis vel formæ, ut in artificialibus patet. Quidquid autem est in Deo, est divina natura; unde oportet quod per utramque processionem natura communicetur.

Ad decimum dicendum, quod cum dicitur in divinis processio per modum naturæ vel voluntatis, non ponitur in Deo modus qui sit qualitas divinæ substantiæ superaddita, sed ostenditur similitudinis ejusdam comparatio inter processionem divinam et processionem quæ sunt in rebus creatis.

Ad undecimum dicendum, quod in divinis processio quæ est per modum intellectus, non distinguitur a processione quæ est per modum naturæ; distinguitur autem ab utraque processio quæ est per modum voluntatis; et hoc propter tria. Primo quidem, quia sicut processio quæ est per modum naturæ, non præexigit aliam processionem, ita

nec processio quæ est per modum intellectus; processio autem quæ est per modum voluntatis, de necessitate præexigit processionem quæ est per modum intellectus. Secundo, quia sicut natura producit aliquid in similitudinem sui, ita et intellectus tam intra quam extra; intra quidem, sicut verbum est similitudo rei intellectæ, et intellectus intelligentis se ipsum; extra autem, sicut forma intellecta inducitur in artificiatum. Voluntas autem non producit suam similitudinem nec intus, nec extra. Intus quidem non, quia amor, qui est intranea processio voluntatis, non est similitudo aliqua voluntatis vel voliti, sed quædam impressio relicta ex voluntate in volito, aut quædam unio unius ad alterum. Extra autem non, quia voluntas imprimat in artificiatum formam intellectam prius quam volitam secundum ordinem rationis; unde principaliter est similitudo intellectus, licet secundario voluntatis. Tertio, quia processio naturæ est tantum ab uno sicut ab agente, si sit perfectum agens. Nec obstat quod in animalibus generatur aliquid ex duobus, scilicet ex patre et matre; nam solus pater est agens in generatione, mater vero patiens. Similiter autem processio intellectus est ab uno solo; sed amicitia, quæ est amor mutuus, procedit ex duobus ad invicem se amantibus.

Ad duodecimum dicendum, quod licet in divinis non proprio dicatur genus et species, vel universale et particulare; tamen ut de divinis secundum quandam similitudinem creaturarum loquamur, Pater et Filius et Spiritus sanctus distinguuntur sicut plura individua unius speciei, ut etiam Damascenus dicit (lib. III orth. Fidei, cap. iv, in princ.). Sed attendendum est, quod in aliquo individuo in genere substantiæ possumus speciem dupliciter considerare, uno modo speciem hypostasis ipsius; alio modo speciem proprietatis individualis. Dato enim quod Socrates sit albus et Plato sit niger, et posito quod albedo et nigredo sint proprietates individuantes Socratem et Platonem, verum erit dicere, quod Socrates et Plato sunt unum specie, sub qua specie hypostases continentur. Conveniunt enim in humanitate, sed distinguuntur secundum speciem proprietatis; albedo enim et ni-

grado specie differunt: et similiter est in Patre et Filio. Considerantur enim ut unum specie, cujus istæ hypostases sunt supposita, in quantum conveniunt in una natura deitatis; sed secundum speciem proprietatis personalis inveniuntur differre; paternitas enim et filiatio sunt relationes secundum speciem diversæ. Sciendum est etiam, quod generatio in rebus creatis per se ordinatur ad speciem; natura enim intendit generare hominem; unde et natura speciei per generationem multiplicatur in rebus creatis. Processio autem in divinis est ad multiplicationem hypostasum, in quibus natura divina una numero invenitur: unde processiones in divinis sunt differentes quasi secundum speciem, propter differentiam proprietatum personalium, licet in procedentibus sit una natura communis.

Et per hoc patet solutio ad decimumtertium et ad decimumquartum.

Ad decimumquintum dicendum, quod Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio in quantum sunt plures, si habeatur respectus ad supposita spirantia. Cum enim Spiritus sanctus sit amor mutuus et nexus duorum, oportet quod a duobus spiretur. Sed si habeatur respectus ad id quo spirantes spirant; sic procedit ab eis, in quantum sunt unum in natura divina. Non enim potest ab aliquo procedere Deus nisi a Deo.

Ad decimumsextum dicendum est quod processio quæ dividitur paternitati et filiationi, est proprietas personalis Spiritus sancti; quæ licet sit relatio, quia tamen non est nominata, sicut paternitas et filiatio, significatur nomine processionis, ac si filiatio esset innominata et significaretur nomine nativitatis, quod est speciale nomen processionis Filii. Processio autem Spiritus sancti non habet speciale nomen, eo quod per talem modum processionis non invenitur in creaturis aliqua natura communicari, ut jam dictum est. Nomina vero a creaturis in divina transferimus; unde non sequitur quod processio communis in divinis sit una tantum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod in creatura quæ est accidentium susceptiva, potest aliquid esse quod non est rei natura; non autem in Deo: et propter hoc in divinis secundum quemlibet modum processionis communicatur

natura, non autem in creaturis; licet enim sint in eis processiones diversæ, tamen natura non communicatur nisi per unum modum.

Ad decimumoctavum dicendum, quod procedere a Patre secundum modum coæternitatis competit processioni Filii in quantum est processio divina: unde convenit etiam processioni Spiritus sancti; tamen non competit processioni Filii secundum quod distinguitur a processione Spiritus sancti.

Ad decimumnonum dicendum, quod Filius est sufficiens ratio processionis temporalis creaturæ ut verbum et exemplar; sed oportet quod Spiritus sanctus sit ratio processionis creaturæ ut amor. Sicut enim dicitur Sapient. ix, quod Deus facit omnia suo verbo, ita dicitur Sapient. xi, quod diligit omnia quæ sunt, et nihil odit eorum quæ fecit; et Dionysius dicit (in iv cap. de divin. Nomin.), quod divinus amor non permittit ipsum sine germine esse.

Ad vicesimum dicendum, quod natura perfecta in multas operationes potest, licet ad unamquamque operationem ei pauca sufficiant.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod a Patre uno et solo, est una sola processio, scilicet Filii; a Patre autem et a Filio simul, est alia processio, scilicet Spiritus sancti.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod processio Spiritus sancti est processio amoris. Per processionem autem amoris non producitur aliquid ut recipiens formam ejus a quo procedit, sive naturam; et ideo processio amoris non habet rationem generationis vel nativitatis. Sed quod Spiritus sanctus naturam et formam Dei Patris recipiat sua processione, hoc habet in quantum est amor Dei, in quo non est aliquid quod non sit de natura ipsius.

Et per hoc patet responsio ad vicesimumtertium.

Ad ea etiam quibus ostendebatur quod sunt in divinis plures processiones quam duæ, respondendum est.

Ad quorum primum dicendum, quod in divinis una et eadem est processio quæ est per modum intellectus et quæ est per modum naturæ, ut supra, in solut. ad 7 et 11 arg., ostensum est.

Ad secundum dicendum, quod natura humana materialis est, id est ex

materia et forma composita: et ideo in hominibus processio per modum naturæ non potest esse nisi secundum aliquam transmutationem naturalem; processio autem quæ est per modum intellectus, semper est immaterialis, secundum quod ipse intellectus immaterialis est; unde in hominibus non potest esse una et eadem processio quæ est per modum naturæ et quæ est per modum intellectus; in divinis autem est una et eadem, eo quod natura divina immaterialis est.

Ad tertium dicendum, quod aliud est procedere in alterum, et aliud est procedere ab alio; procedere enim in alterum est suam similitudinem alteri communicare: et per hunc modum est intelligenda divinæ bonitatis processio in creaturas, secundum Dionysium; procedere autem ab alio est esse ab alio habere; et sic loquimur hic de processione, secundum quem modum constat quod non convenit Patri procedere.

**ART. III. — DE ORDINE PROCESSIONIS  
AD RELATIONEM IN DIVINIS.**

(I p., quæst. 42, art. 3.)

1. Tertio quæritur de ordine processio- nis ad relationem in divinis. Et videtur quod processio secundum intellectum sit prior relatione in divinis. Dicit enim Magister in xxvii distinct. I lib. Senten., quod Pater semper est Pater, quia semper genuit Filium. Generatio autem processionem significat, Pater autem relationem. Ergo processio secundum intellectum præcedit relationes in divinis.

2. Præterea, Philosophus dicit (in V Metaph., com. 20), quod relationes ex actionibus nascuntur, vel ex quantitibus. Constat autem quod relationes divinæ non innascuntur ex quantitate. Ergo secundum modum intelligendi consequitur ex actione. Processiones autem in divinis personis significantur per modum personalium actionum. Ergo processiones in divinis præcedunt secundum intellectum relationes.

3. Præterea, absolutum est prius relativo, sicut unum est prius quam multa. Sed actiones magis ad absoluta accedunt quam relationes. Ergo priores sunt secundum intellectum.

4. Præterea, omne relativum ad aliud dicitur. Non autem potest esse aliud ubi non est distinctio. Ergo relatio di-

stinctionem præsupponit. Distinctio autem in divinis personis est secundum originem, prout scilicet unus procedit ab alio. Ergo processiones secundum intellectum præcedunt relationes in divinis.

5. Præterea, omnis processio præcedit secundum intellectum, processionis terminum. Filiatio autem quæ est relatio Filii, est terminus nativitatis, quæ est ejusdem Filii processio. Ergo processio Filii præcedit filiationem. Sed filiatio et paternitas sunt simul non solum natura et tempore, sed etiam intellectu; quia unum relativorum est de intellectu alterius. Nativitas ergo Filii præcedit paternitatem secundum intellectum, et multo magis generatio, quæ est actus Patris. Processiones ergo simpliciter relationes præcedunt secundum intellectum in divinis.

Sed contra, prius secundum intellectum est persona quam actio personalis. Relationes autem sunt constitutive personarum, processiones autem sunt quasi personales actiones. Ergo prius secundum intellectum sunt relationes quam processiones.

Præterea, processio oportet quod sit alicujus ab alio; sicut enim nulla res generat se ipsam ut sit, ut Augustinus dicit (in I de Trin., cap. 1, ante med.), ita nulla res a se ipsa procedit. Processio ergo distinctionem in divinis requirit. Distinctio autem non est in divinis nisi per relationes. Ergo processiones in divinis præsupponunt relationes.

Respondeo dicendum, quod ordo absque distinctione non est. Unde ubi non est distinctio secundum rem, sed solum secundum modum intelligendi, ibi non potest esse ordo nisi secundum modum intelligendi. Distinctio autem secundum rem in divinis non est, nisi personarum ad invicem, et oppositarum relationum; unde in divinis non est ordo realis nisi quantum ad personas, inter quas est ordo naturæ, secundum Augustinum, prout est alter ex altero non quod alter sit prior altero. Processiones autem et relationes non distinguuntur in divinis secundum rem, sed solum secundum modum intelligendi. Unde et Augustinus (Fulgentius) dicit (de Fide ad Petrum, cap. 11 in princ.) quod proprium Patris est quod genuit Filium. In quo datur intelligi, quod generare Filium

sit proprietas Patris; nec est alia proprietas quam paternitas, quæ dicitur esse Patris proprietas personalis. Non est ergo inter processionem et relationem in divinis quærendus ordo secundum rem, sed secundum modum intelligendi tantum. Sicut autem relatio et processio in divinis sunt idem secundum rem, et differunt secundum rationem tantum; ita et ipsa relatio, quamvis sit una secundum rem, est tamen multiplex secundum modum intelligendi. Intelligimus enim ipsam relationem ut constitutivam personæ; quod quidem non habet in quantum est relatio; quod ex hoc patet, quia relationes in rebus humanis non constituunt personas, cum relationes sint accidentia; persona vero est aliquid subsistens in genere substantiæ; substantia autem per accidens constitui non potest. Sed habet hoc relatio in divinis quod personam constituat in quantum est divina relatio; ex hoc enim habet quod sit idem cum divina essentia, cum in Deo nullum accidens esse possit; relatio enim, quia secundum rem est ipsa natura divina, hypostasim divinam constituere potest. Est ergo alius modus intelligendi quo intelligitur relatio ut constitutiva divinæ personæ, et alius quo intelligitur relatio ut relatio est. Unde nihil prohibet quod quantum ad unum modum intelligendi, relatio præsupponat processionem, quantum vero ad alium sit e converso. Sic ergo dicendum est, quod si consideretur relatio ut relatio est, præsupponit processionis intellectum; si autem consideretur ut est constitutiva personæ, sic relatio quæ est constitutiva personæ, a qua est processio, est prior secundum intellectum quam processio; sicut paternitas in quantum est constitutiva personæ Patris, est prior secundum intellectum quam generatio. Relatio autem quæ est constitutiva personæ procedentis etiam in quantum est constitutiva personæ, est posterior secundum intellectum quam processio, sicut filiatio quam nativitas; et hoc ideo quia persona procedens intelligitur ut terminus processionis.

Ad primum ergo dicendum, quod Magister loquitur de paternitate considerata secundum quod relatio est.

Et similiter dicendum ad secundum et tertium.

Ad quartum dicendum, quod in rebus in quibus relationes sunt accidentia, oportet quod relatio præsupponat distinctionem; in divinis autem relationes constituunt tres personas distinctas.

Ad quintum dicendum, quod paternitas est de intellectu filiationis, et e converso, secundum quod utrumque consideratur ut relatio quædam. Sic autem dicimus, quod relationes sequuntur processionem ordine intellectus.

Aliæ duæ rationes procedunt de relationibus secundum quod sunt constitutivæ personarum.

#### ART. IV. — UTRUM SPIRITUS SANCTUS PROCEDAT A FILIO.

(1 p. quæst. 36, art. 2; et 1 Sent., dist. 1, a. 1; et 4 cont. Gent., cap. 24 et 25).

1. Quarto quæritur, utrum Spiritus sanctus procedat a Filio. Et videtur quod non. Dicit enim Dionysius (in III cap. de divin. Nomin.), quod Filius et Spiritus sanctus sunt sicut flores deignæ divinitatis. Flos autem non est a flore. Ergo Spiritus sanctus non est a Filio.

2. Præterea, si Filius est principium Spiritus sancti, aut hoc habeat a se, aut ab alio. A se non habet: non enim Filio in quantum Filius est, convenit esse principium, sed magis esse a principio. Si autem habet a Patre, oportet quod hoc modo sit principium sicut Pater. Pater autem est principium per generationem. Ergo Filius erit principium Spiritus sancti per generationem; et ita Spiritus sanctus erit filius Filii.

3. Præterea, quidquid est commune Patri et Filio, similiter convenit utrique. Si ergo esse principium est commune Patri et Filio, Filius erit principium eo modo quo Pater. Pater autem est principium per generationem. Ergo et Filius; et sic idem quod prius.

4. Præterea, Filius ideo filius est, quia procedit a Patre et est verbum ipsius; Spiritus autem sanctus dicitur verbum Filii, secundum Basilium (lib. V contra Eunomium, in cap. incipiente *Propterea*), qui hoc accipit ex eo quod Apostolus dicit Hebr. I, quod Filius portat omnia verbo virtutis suæ. Si ergo Spiritus sanctus procedit a Filio, oportet quod sit filius Filii.

5. Præterea, licet secundum rem paternitas et filiatio per prius sit in Deo

quam in nobis, secundum illud Apostoli ad Ephes. in, 15: *Ex quo, scilicet Deo Patre, omnis paternitas in caelo et in terra nominatur*: tamen secundum nominis impositionem hæc nomina translata sunt ab humanis ad divina. Sed in humanis procedens a filio vocatur nepos. Si ergo Spiritus sanctus procedit a Filio, erit nepos Dei Patris; quod est absurdum.

6. Præterea, proprietates Filii est in accipiendo; ex hoc enim Filius dicitur quod accipit naturam Patris per generationem. Si ergo Filius ex se emittat Spiritum sanctum, erunt in Filio proprietates contrariæ; quod est inconveniens.

7. Præterea, quidquid est in divinis, aut est commune, aut proprium. Emittere autem Spiritum sanctum non est commune toti Trinitati: non enim convenit Spiritui sancto. Ergo est proprium Patris, et sic non convenit Filio.

8. Præterea, Spiritus sanctus amor est, ut Augustinus probat in lib. de Trin. Amor autem Patris in Filium gratuitus est; non enim amat Filium quasi aliquid ab eo accipiens, sed solum quasi aliquid ei dans. Amor autem Filii in Patrem, est amor debitus; sic enim amat Patrem quasi aliquid ab eo accipiens. Amor autem debitus est alius ab amore gratuito. Si ergo Spiritus sanctus sit amor a Patre et Filio procedens, sequitur quod sit alius a se ipso.

9. Præterea, Spiritus sanctus est amor gratuitus; unde et ab eo profiunt divisiones gratiarum, secundum illud I ad Corinth. xii, 4: *Divisiones gratiarum sunt, idem vero spiritus*. Si ergo amor Filii in Patrem non est amor gratuitus, Spiritus sanctus non erit amor Filii; non ergo procedit a Filio.

10. Præterea, si Spiritus sanctus procedit a Filio ut amor, cum Filius amet Patrem sicut mater filium, oportebit quod Spiritus sanctus sicut procedit a Patre in Filium, ita procedat a Filio in Patrem. Hoc autem est impossibile, ut videtur; sequeretur enim quod Pater aliquid a Filio reciperet, quod penitus esse non potest.

11. Præterea, sicut Pater et Filius diligunt se, ita Filius et Spiritus sanctus, vel Pater et Spiritus sanctus. Si ergo Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio, quia Pater et Filius diligunt se;

pari ratione quia Pater et Spiritus sanctus diligunt se, procedit Spiritus sanctus a se ipso, quod est impossibile.

12. Præterea, Dionysius dicit (in i cap. de div. Nom.): *Universaliter non est audendum dicere aliquid nec etiam cogitare de supersubstantiali occulta divinitate, præter ea quæ divinitus nobis ex sacris eloquiis sunt expressa*. In Scriptura autem sacra non exprimitur quod Spiritus sanctus procedat a Filio, sed solum quod procedat a Patre, secundum illud Joan. xv, 26: *Cum venerit Paraclitus quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit*. Non ergo dicendum est nec cogitandum quod Spiritus sanctus procedat a Filio.

13. Præterea, in gestis I Ephesinæ Synodi sic dicitur, quod perlecto symbolo Nicenæ Synodi decrevit sancta Synodus *aliam fidem nulli licere proferre vel conscribere vel componere, præter definitam a sanctis patribus, qui in Nicæa congregati sunt cum Spiritu sancto; præsumentes autem aut componere fidem alteram aut protendere aut proferre volentibus converti ad notitiam veritatis vel ex paganitate vel ex Judaismo, vel ex hæresi aliqua; hos, si quidem sint Episcopi aut clerici, alienos esse Episcopos ab episcopatu, et clericos a clericatu; si vero sint laici, anathematizari*. Etsimiliter in gestis Chalcedonensis Synodi post recitatam determinationem Conciliorum subditur: *eos autem qui ausi sunt componere fidem alteram, aut proferre aut docere aut tradere alterum symbolum volentibus vel ex gentilitate ad cognitionem veritatis, vel Judaïs, vel ex hæresi quacumque converti, hos, si Episcopi fuerint aut clerici, alienos esse Episcopos ab episcopatu, et clericos a clero; si vero monachi aut laici fuerint, anathematizari*. In præmissa autem Concilii determinatione non habetur quod Spiritus sanctus procedit a Filio, sed solum quod procedat a Patre. Legitur etiam in Symbolo Constantinopolitanæ Synodi: *Credimus in Spiritum sanctum Dominum et vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum et conglorificandum*. Nullo ergo modo debuit addi in symbolo fidei quod Spiritus sanctus procedat a Filio.

14. Præterea, si Spiritus sanctus dicitur a Filio procedere, aut hoc dicitur propter aliquam auctoritatem Scripturæ, aut propter aliquam rationem. Au-

ctoritas quidem sacræ Scripturæ ad hoc ostendendum nulla videtur esse sufficiens; habetur siquidem in sacris Scripturis, quod Spiritus sanctus sit Filii; sicut dicitur Galat. iv, 6: *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra*; et Rom. viii, 9: *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est ejus*. Habetur etiam quod Spiritus sanctus sit missus a Filio: dicit enim Christus, Joan xvi 7: *Si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos*. Non autem sequitur quod Spiritus sanctus procedat a Filio ex eo quod est Filii, quia hoc *hujus* multipliciter dicitur, secundum Philosophum. Similiter etiam neque ex eo quod Spiritus sanctus dicitur missus a Filio; quia licet Filius non sit a Spiritu sancto, dicitur tamen a Spiritu sancto missus, secundum illud Isaïæ XLVIII, vers. 16, ex persona Christi: *Et nunc misit me Dominus. et Spiritus ejus*; et Isaïæ LXI, 1: *Spiritus Domini super me... ad evangelizandum mansuetis misit me*: quod in se dicit Christum esse completum. Similiter etiam non potest per rationem efficaciter probari. Licet enim Spiritus sanctus non sit a Filio, adhuc tamen, ut videtur, distincti ad invicem remanebunt; differunt enim suis proprietatibus personalibus. Nihil ergo videtur cogere ad dicendum Spiritum sanctum procedere a Filio.

15. Præterea, omne quod procedit ab aliquo, habet aliquid ab eo. Si ergo Spiritus sanctus procedit a duobus, scilicet a Patre et Filio, oportet quod a duobus accipiat; et sic videtur sequi quod sit compositus.

16. Præterea, de ratione principii est quod non sit ab alio, secundum Philosophum (in I Physic., com. 52). Sed Filius est ab alio, scilicet a Patre. Ergo Filius non est principium Spiritus sancti.

17. Præterea, voluntas movet intellectum ad operandum, homo enim intelligit quando vult. Sed Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis ut amor. Filius autem per modum intellectus ut verbum. Non ergo videtur quod Spiritus procedat a Filio, sed magis e converso.

18. Præterea, nihil procedit ab eo in quo quiescit. Sed Spiritus sanctus a Patre procedit et in Filio quiescit, ut scribitur in passione beati Andreae. Ergo Spiritus sanctus non procedit a Filio.

19. Præterea, simplex non potest procedere a duobus; quia effectus esset simplicior et prior quam causa. Sed Spiritus sanctus est simplex. Non ergo procedit a duobus, scilicet a Patre et Filio.

20. Præterea, si aliquid perfecte procedit ab uno, superfluum est quod procedat a duobus. Sed Spiritus sanctus perfecte procedit a Patre. Ergo superfluum esset quod procederet a Patre et Filio simul.

21. Præterea, sicut Pater et Filius sunt unum in substantia et natura; ita Pater et Spiritus sanctus. Sed Spiritus sanctus non convenit cum Patre in generatione Filii. Ergo nec Filius convenit cum Patre in emissionem Spiritus sancti.

22. Præterea, Filius est radius Patris, ut patet per Dionysium (in principio cælestis Hierar.). Spiritus autem sanctus est splendor. Splendor autem non est a radio. Ergo nec Spiritus sanctus est a Filio.

23. Præterea, Filius est quoddam lumen Patris, cum sit verbum ejus. Spiritus autem sanctus est sicut calor, est enim amor quidam; unde et super Apostolos in specie ignis apparuit, Act. xi. Calor autem non est a lumine. Ergo nec Spiritus sanctus a Filio.

24. Præterea, Damascenus dicit, quod Spiritus sanctus dicitur esse Filii, sed non a Filio.

Sed contra est quod Athanasius dicit (in Symbol.): *Spiritus sanctus a Patre et Filio non factus nec creatus nec genitus, sed procedens*.

Præterea, Spiritus sanctus dicitur tertia in Trinitate persona, secunda Filius, prima Pater. Ternarius autem procedit ab unitate mediante binario. Ergo Spiritus sanctus procedit a Patre mediante Filio.

Præterea, cum inter divinas personas sit summa convenientia, quælibet divinarum personarum ad aliam habet immediatam germanitatem. Hoc autem non esset, si Spiritus sanctus non esset a Filio; tunc enim Filius et Spiritus sanctus non haberent germanitatem ad invicem immediate, sed solum mediante Patre, in quantum ambo sunt ab uno. Ergo Spiritus sanctus est a Filio.

Præterea, divinæ personæ non distinguuntur ab invicem nisi secundum ori-

ginom. Si ergo Spiritus sanctus non esset a Filio, non distingueretur ab eo, quod est inconueniens.

Respondeo dicendum, quod secundum ea quæ supra determinata sunt, necesse est Spiritum sanctum a Filio procedere; oportet enim, si Filius et Spiritus sanctus sunt duæ personæ, quod alia sit processio unius et alia alterius. Ostensum autem est supra, art. 2, quod non possunt esse duæ processiones in divinis nisi secundum ordinem processionum, ut scilicet a procedente secundum unam processionem sit alia processio. Necesse est ergo quod Spiritus sanctus sit a Filio. Sed præter hanc rationem etiam ex aliis rationibus de necessitate probatur quod Spiritus sanctus sit a Filio. Oportet enim quod omnis differentia aliquorum sequatur ex prima radice distinctionis ipsorum: nisi forte sit differentia per accidens, sicut ambulans differt a sedente; et hoc ideo quia quæcumque per se insunt alicui, vel sunt de essentia ejus, vel consequuntur essentialia principia, ex quibus est prima radix distinctionis rerum. In divinis autem non potest esse aliquid per accidens; quia omne quod inest alicui per accidens, cum sit extraneum a natura ejus, oportet quod conveniat ei ex aliqua exteriori causa; quod non potest dici in divinis. Oportet ergo quod omnis differentia divinarum personarum ad invicem sequatur ex prima radice distinctionis earum. Prima autem radix distinctionis Patris et Filii, est ex paternitate et filiatione. Oportet ergo quod omnis differentia quæ est inter Patrem et Filium, sequatur ex hoc quod ipse est Pater, et ille Filius. Esse autem principium Spiritus sancti non convenit Patri in quantum Pater est ratione paternitatis; sic enim non refertur nisi ad Filium; unde sequeretur quod Spiritus sanctus esset Filius. Similiter autem nec hoc repugnat rationi filiationis; quia secundum filiationem non refertur ad aliud nisi ad Patrem. Non ergo potest esse differentia inter Patrem et Filium in hoc quod Pater sit principium Spiritus sancti, non autem Filius. Item, sicut in libro de Synodis (post med.) dicitur, creaturæ proprium est quod voluntate sua Deus eam produxerit. Quod Hilarius ex hoc probat quod creatura non est talis qualis est

Deus, sed qualem Deus eam voluit esse. Quia vero Filius est talis qualis est Pater, dicitur quod Pater genuit Filium naturaliter. Eadem autem ratione Spiritus sanctus est a Patre naturaliter, quia est similis et æqualis Patri; natura enim producit sibi simile. Oportet autem quod creatura, quæ est a Patre secundum suam voluntatem, sit etiam a Filio: quia eadem est voluntas Patris et Filii. Similiter autem et eadem est natura utriusque. Oportet ergo quod sicut Spiritus sanctus est a Patre, ita sit a Filio. Nec tamen sequitur quod Filius vel Spiritus sanctus sint a Spiritu sancto, licet et ipse habeat unam naturam cum Patre; sicut sequitur quod creatura est ab eo in quantum habet unam voluntatem cum Patre: propter repugnantiam quæ sequeretur, si Spiritus sanctus diceretur esse a se ipso, vel si ab eo diceretur esse Filius, qui est ejus principium. Hoc autem apparet alio modo. Non enim potest esse in divinis personis distinctio nisi secundum relationes; ea enim quæ absolute dicuntur in divinis, essentialiam significant, et communia sunt, ut bonitas, sapientia et hujusmodi. Relationes autem diversæ non possunt facere distinctionem nisi ratione suæ oppositionis; diversæ enim relationes possunt esse unius ad idem; patet enim quod idem ejusdem potest esse filius, discipulus, æqualis, et quæcumque aliæ relationes quæ oppositionem non includunt. Patet autem quod Filius distinguitur a Patre per hoc quod aliqua relatione ad ipsum refertur, et similiter Spiritus sanctus a Patre distinguitur propter aliquam relationem. Istæ ergo relationes quantumcumque videantur disparatæ, nullo modo poterunt distinguere Spiritum sanctum a Filio, nisi sint oppositæ. Oppositio autem alia in divinis esse non potest nisi secundum originem, prout scilicet unus est ab alio. Nullo ergo modo Filius et Spiritus sanctus poterunt esse distincti per hoc quod uterque diversimode referatur ad Patrem, nisi unus eorum referatur ad alterum ut ab eo existens. Constat autem quod Filius non est a Spiritu sancto; de ratione enim Filii est quod non referatur nisi ad Patrem ut ab eo existens. Relinquitur, ergo de necessitate quod Spiritus sanctus sit a Filio. Sed quia potest aliquis dicere,



quod ea quæ sunt fidei non sunt solum rationibus sed auctoritatibus confirmanda; restat ostendere per auctoritates sacræ Scripturæ quod Spiritus sanctus sit a Filio; habetur enim in pluribus sacræ Scripturæ locis quod Spiritus sanctus sit Filii; sicut Rom. viii, 9: *Qui Spiritum Christi non habet, hic non est ejus*; et Galat., iv, 6: *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra*; et Act. cap. xvi, 7: *Tentabant ire Bithyniam, et non permisit eos Spiritus Jesu*. Non enim potest intelligi quod Spiritus sanctus sit Spiritus Christi solum secundum humanitatem, quasi ipsum replens; quia Spiritus sanctus est alicujus hominis ut habentis, non autem ut dantis. Filii autem est Spiritus sanctus ut dantis ipsum, secundum illud I Joan. iv, 13: *In hoc cognoscimus quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quia de Spiritu suo dedit nobis*; et Act. v, dicitur, quod dedit Spiritum sanctum obedientibus sibi. Oportet ergo quod dicatur esse Spiritus sanctus Filii, in quantum est divina persona. Aut ergo dicitur esse absolute ejus, aut dicitur esse ejus ut spiritus ejus. Si autem absolute, tunc oportet quod sit aliqua auctoritas Filii respectu Spiritus sancti. Apud nos enim potest dici aliquis esse alterius secundum quid qui non habet auctoritatem respectu ipsius, sicut cum dicitur, Petrus est socius Joannis; sed non potest dici, Petrus esse Joannis absolute, nisi sit quædam possessio ejus, sicut servus hoc ipsum quod est, dicitur esse domini. In divinis autem non potest esse aliquid serviens vel subjectum; sed intelligitur ibi auctoritas secundum solam originem. Oportebit ergo quod Spiritus sanctus habeat originem a Filio; et idem sequitur, si dicatur Spiritus sanctus esse Filii ut spiritus ejus; quia Spiritus, secundum quod est nomen personale, importat relationem originis ad spirantem, sicut Filius ad generantem. Similiter etiam invenitur in Scripturis quod Filius mittit Spiritum sanctum, sicut supra dictum est. Semper autem mittens videtur habere auctoritatem supra missum. Auctoritas autem in divinis, ut dictum est, non est nisi secundum originem. Unde sequitur quod Spiritus sanctus originem habeat a Filio. Habetur autem ex sacra Scriptura quod per Spiritum sanctum configuramur Filio, secundum illud

Rom. viii, 15: *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum*; et Galat. iv, 6: *Quoniam estis filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra*. Nihil autem configuratur alicui nisi per ejus proprium characterem. In naturis etiam creatis ita est quod id quod conformatur alicui, est ab eo; sicut semen hominis non assimilatur equo, sed homini a quo est. Spiritus autem sanctus est a Filio tanquam proprius character ejus; unde dicitur de Christo, II ad Corinth. i, 22: *Quod signavit nos, et unxit nos et dedit pinguis Spiritus in cordibus nostris*. Expressius autem est quod habetur Joan. xvi, ex persona Filii, de Spiritu sancto dicentis: *Ille me clarificabit quia de meo accipiet*. Constat autem quod non accipit a Filio Spiritus sanctus, quasi prius non habens: quia sic esset mutabilis et indigentis naturæ. Constat ergo quod ab æterno accipit a Filio; nec potuit accipere aliquid quod non sit ejus essentia ab æterno. Ergo accepit Spiritus sanctus essentiam de Filio. Rationem autem quare de Filio acceperit Spiritus sanctus, ipsemet Filius subjunxit, dicens, Joan. xvi, 15: *Omnia quæcumque habet Pater meo sunt: propterea dixi quod de meo accipiet*; quasi diceret quia eadem est essentia Patris et mea, non potest Spiritus sanctus esse de essentia Patris, quin sit de mea essentia. Traditur etiam in sacra Scriptura quod Filius per Spiritum operatur, sicut habetur Rom. xv, vers. 18: *Per me efficit Christus*, scilicet miracula, et alia bona (dicit Apostolus) *in Spiritu sancto*, id est per Spiritum sanctum; et Hebr. ix, 14, dicitur quod *per Spiritum sanctum obtulit semetipsum*. Quandocumque autem aliquis per aliquem dicitur operari, oportet quod vel operans det virtutem operativam ei per quem operatur, sicut rex dicitur operari per præpositum vel ballivum; vel e converso, sicut cum dicitur ballivus operari per regem. Oportet ergo, si Filius operatur per Spiritum sanctum, quod vel Spiritus sanctus det virtutem operativam Filio, vel Filius Spiritui sancto; et ita quod unus alteri det essentiam; cum virtus operativa utriusque non sit aliud quam ejus essentia. Constat autem quod Spiritus sanctus non dat essentiam Filio, cum Filius non sit filius nisi Patris. Relinquitur ergo quod Spiritus sanctus sit a Filio. Ex

hac ergo ratione per ea quæ Græci confitentur, potest idem haberi. Confitentur enim ipsi quod Spiritus sanctus est a Patre per Filium, et quod Pater spirat Spiritum sanctum per Filium. Semper autem illud per quod aliquid producitur est principium ejus quod producitur. Oportet ergo quod Filius sit principium Spiritus sancti. Si autem refugiant confiteri quod Spiritus sanctus sit a Filio, quia Filius est ab alio, et sic non est prima radix originis Spiritus sancti; manifestum est quod vane moventur; nullus enim refugit dicere lapidem moveri a baculo, licet baculus moveatur a manu; nec Jacob esse ab Isaac, licet Isaac sit ab Abraham. Sed adhuc minus est in proposito refugiendum; est enim una vis productiva Patris et Filii; quod non accidit in moventibus et agentibus creatis. Unde sicut confitendum est quod creaturæ sunt a Filio, licet Filius sit a Patre; ita confitendum est quod Spiritus sanctus sit a Filio, licet Filius sit a Patre. Manifestum est ergo quod dicentes Spiritum sanctum esse a Patre per Filium, non autem a Filio, propriam vocem ignorant, sicut Aristoteles de Anaxagora dicit: *Voluntas enim esse legis doctores. non intelligunt neque de quibus loquuntur, neque de quibus affirmant*, ut dicitur I ad Timoth. I, 7.

Ad primum ergo dicendum, quod Filius et Spiritus sanctus dicuntur flores deigenæ divinitatis, id est paternæ, prout uterque a Patre est. Sed quantum ad hoc quod Spiritus sanctus a Filio est, potest dici Filius esse radix, et Spiritus sanctus flos; non enim oportet ut similitudo rerum corporalium observetur quantum ad omnia in divinis.

Ad secundum dicendum, quod Filius hoc habet a Patre quod ex se Spiritum sanctum emittat: unde et eodem modo convenit ei sicut et Patri. Sed Pater non est principium divinæ personæ uno modo tantum, sed duobus, scilicet per generationem et spirationem. Unde non potest concludi quod Filius sit principium Spiritus sancti per generationem; sed est fallacia consequentis, et præcipue cum nec etiam Pater sit principium Spiritus sancti per generationem.

Et similiter dicendum est ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod Spi-

ritus sanctus non potest dici verbum proprie, sed communiter, prout omne quod est manifestativum alicujus verbum ipsius dicitur. Spiritus enim sanctus est manifestativus Filii, secundum quod de Spiritu sancto Filius dici Joan. cap. xvi, 14: *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet*. Filius autem proprie dicitur Verbum, quasi conceptio intellectus divini.

Ad quintum dicendum, quod in humana origine dicitur nepos qui eodem modo procedit a filio sicut filius a patre. Spiritus autem sanctus non procedit in divinis a Filio sicut filius a patre; et ideo ratio non sequitur.

Ad sextum dicendum, quod esse principium non est contrarium ei quod est esse a principio, nisi intelligatur respectu ejusdem; non enim potest esse aliquid principium ejus a quo est sicut a principio. Unde non sequitur quod in Filio sint contrariæ proprietates, si sit a Patre sicut a principio et sit principium Spiritus sancti.

Ad septimum dicendum, quod omne quod est in divinis, est commune vel proprium. Sed proprium dupliciter dicitur: uno modo simpliciter et absolute, quod uni soli convenit, sicut risibile homini; alio modo dicitur aliquid proprium non simpliciter, sed ab aliquid; ut si dicatur, quod rationale est proprium homini in comparatione ad equum, licet et alii conveniat, scilicet Angelo. Est ergo in divinis aliquid commune quod convenit tribus personis, ut esse Deum et hujusmodi; aliquid quod est proprium simpliciter, quod convenit uni personæ tantum; et aliquid quod est proprium quo ad aliquid, sicut spirare Spiritum sanctum est proprium Patri et Filio per respectum ad Spiritum sanctum; tale enim proprium oportet in divinis poni, etiam si Spiritus sanctus non sit a Filio; quia esse ab alio, adhuc remanet proprium Filio et Spiritui sancto in comparatione ad Patrem.

Ad octavum dicendum, quod nomen debiti in personis divinis, si quis recte judicare velit, non omnino recte sonat; quia debitum quamdam subjectiōnem et obligationem importat, quæ in divinis esse non possunt. Richardus tamen a Sancto Victore (in suo III lib. de Trin., c. III, et lib. V, c. XVII et XVII),

utitur distinctione amoris gratuiti et debiti; nec intelligi per gratuitum nisi quod non est ab alio, per debitum vero quod ab alio est; secundum quem modum nihil prohibet intelligi eundem amorem esse gratuitum ut est Patris, debitum vero ut est Filii; idem est enim amor quo Pater et quo Filius amat; sed hunc amorem Filius a Patre habet, Pater vero a nullo.

Ad nonum dicendum, quod Spiritus sanctus est tantum gratuitus amor, secundum quod amori gratuito contraponitur mercenarius amor, quo aliquid non propter se ipsum amatur, sed propter aliquem extrinsecum fructum. Secundum vero quod gratuitus amor dicitur, propter hoc quod ab alio sumit originem, non est contra rationem Spiritus sancti quod sit gratuitus amor: nam et ille amor quo per Spiritum sanctum Deum diligimus, originem habet ex his quæ nobis a Deo sunt data; et sic nihil prohibet etiam amorem Filii, qui ab alio habet quod amat, Spiritum sanctum esse.

Ad decimum dicendum, quod Spiritus sanctus et a Patre procedit in Filium, et a Filio in Patrem, non quidem sicut in recipientem, sed sicut in objectum amoris. Dicitur enim Spiritus sanctus a Patre in Filium procedere, in quantum est amor quo Pater amat Filium; et simili ratione potest dici quod Spiritus sanctus est a Filio in Patrem, in quantum est amor quo Filius Patrem amat; potest autem intelligi quod procedat a Patre in Filium, in quantum Filius a Patre accipit virtutem Spiritum sanctum spirandi; sed sic non potest dici quod procedat a Filio in Patrem, cum a Filio nihil accipiat Pater.

Ad undecimum dicendum, quod hoc verbum *diligit* non solum dicit missionem amoris, sed etiam quamdam affectionem vel dispositionem secundum amorem. Ea vero quæ in divinis emissionem dicunt, personaliter tantum accipi possunt, ut generare, spirare et huiusmodi: quæ vero non important emissionem, sed magis ad informationem ejus pertinent de quo dicuntur, essentialiter in divinis dicuntur, ut esse bonum, intelligentem et huiusmodi. Et inde est quod Spiritus sanctus dicitur diligere non quasi amorem emittens; sic enim convenit tantum Patri et Fi-

lio; sed secundum quod diligere sumitur essentialiter in divinis.

Ad duodecimum dicendum, quod hoc regulariter in sacra Scriptura invenitur, quod id quod dicitur de Patre, oportet quod de Filio intelligatur; et quod dicitur de utroque vel altero eorum, oportet intelligi de Spiritu sancto, etiam si dictio exclusiva ponatur, præter illa tantum quibus personæ divinæ ab invicem distinguuntur; sicut quod dicitur Joan. xvii, 3: *Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Non enim potest dici, quod Filio non conveniat esse Deum verum, quod ipse Filius soli Patri attribuit; quia cum Pater et Filius unum sint, licet non unus, oportet quod de Patre dicitur, de Filio quoque intelligi. Nec etiam negandum est (quia ibi de Spiritu sancto mentio non habetur) in cognitione Spiritus sancti vitam æternam non esse, cum sit una cognitio trium. Similiter autem non est subtrahenda Spiritui sancto Patris Filiique cognitio, licet Matth. xi, 27, dicatur: *Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius.* Unde cum hoc quod est habere ex se Spiritum sanctum procedentem non pertineat ad rationem paternitatis et filiationis, quibus Pater et Filius distinguuntur, oportet ut cum dicitur in Evangelio, quod Spiritus sanctus de Patre procedit, in hoc ipso intelligatur quod procedat a Filio.

Ad decimumtertium dicendum, quod doctrina catholicæ fidei sufficienter tradita fuit in symbolo Nicæano; unde sancti patres in sequentibus Synodis non intenderunt aliquid addere; sed propter insurgentes hæreses id quod implicite continebatur explicare studuerunt; unde in determinatione Chalcedonensis Synodi dicitur: *Præsens nunc sancta et magna atque universalis Synodus prædicationem hanc ab initio inconcussam docens, definivit principaliter trecentorum decem et octo sanctorum patrum, qui scilicet in Nicæa convenerunt fidem manere intentabilem; et propter illos quidem qui adversum Spiritum sanctum pugnant, posteriori tempore a patribus apud Constantinopolim centum quinquaginta congregatis, de substantia Spiritus traditam doctrinam corroborat, quam illi omnibus notam fecerunt, non quasi quidem aliquid esset minus in*

*precedentibus, inferentes; sed de Spiritu sancto intellectum eorum adversus eos qui dominium ejus respuere tentaverunt, Scripturarum testimoniis declarantes. Et per hunc modum dicendum est, quod processio Spiritus sancti a Filio implicite in symbolo Constantinopolitano continetur, in quantum continetur ibi quod procedit a Patre; quia quod de Patre intelligitur, oportet et de Filio intelligi, cum in nullo differant, nisi quia hic est Filius et ille Pater. Sed propter insurgentes errores eorum qui Spiritum a Filio esse negabant, conveniens fuit ut in symbolo poneretur, non quasi aliquid additum, sed explicite interpretatum quod implicite continebatur. Sicut si insurgeret hæresis quæ negaret Spiritum sanctum esse factorem cæli et terræ, oporteret hoc explicite poni, cum in prædicto symbolo hoc non dicatur nisi de Patre. Sicut autem posterior Synodus potestatem habet interpretandi symbolum a priore Synodo conditum, ac ponendi aliqua ad ejus explanationem, ut ex prædictis patet; ita etiam Romanus Pontifex hoc sua auctoritate potest, cujus auctoritate sola, Synodus congregari potest, et a quo sententia Synodi confirmatur, et ad ipsum a Synodo appellatur. Quæ omnia patent ex gestis Chalcedonensis Synodi. Nec est necessarium quod ad ejus expositionem faciendam universale Concilium congregetur, cum quandoque id fieri prohibeant bellorum dissidia, sicut in septima Synodo legitur, quod Constantinus Augustus dixit, quod propter imminetia bella universaliter Episcopos congregare non potuit; sed tamen illi qui convenerunt, quædam dubia in fide exorta, sequentes sententiam Agathonis Papæ, determinaverunt, scilicet quod in Christo sint duæ voluntates et duæ actiones; et similiter Patres in Chalcedonensi Synodo congregati, secuti sunt sententiam Leonis Papæ, qui determinavit Christum esse in duabus naturis post incarnationem. Attendi tamen debet, quod ex determinatione principalium Conciliorum habetur, quod Spiritus sanctus procedit a Filio. Suscepit enim Chalcedonensis Synodus, sicut in ejus determinatione dicitur, epistolas beati Cyrilli Alexandrinæ Ecclesiæ præsulis synodicas ad Nestorium et ad alios per orientem. In quarum una sic legi-*

*tur: Quoniam ad demonstrationem suæ divinitatis Christus utebatur suo Spiritu ad magnas operationes, glorificari se dicebat ab eo, velut si quispiam dicat eorum qui secundum nos sunt insita sibi fortitudine vel disciplina, vel de quolibet, quia glorificabunt me. Sic enim et est in subsistentia Spiritus speciali, vel certe intelligitur per se, secundum quod Spiritus est et non Filius; sed tamen non est alienus ab eo; Spiritus enim veritatis nominatur, et est spiritus veritatis, et profluit ab eo, sicut denique et ex Deo Patre. Nec obstat quod dicit: Profluit, et non procedit; quia sicut ex prædictis patet, hoc verbum procedit, est communissimum eorum quæ ad originem spectant. Unde quidquid emittitur vel profluit vel quocumque modo exoritur, ex hoc sequitur quod procedat. Habetur etiam in determinatione quinti Concilii Constantinopolitani: Sequimur per omnia sanctos patres et doctores Ecclesiæ, Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium Theologum, et Gregorium Nicænum, Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Joannem Constantinopolitanum, Gulielmum, Leonem, Proculum; et suscipimus omnia quæ de recta fide ad condemnationem hæreticorum exposuerunt. Patet autem quia a pluribus horum in doctrina fidei traditum est, quod Spiritus sanctus procedit a Filio; a nullo vero eorum invenitur esse negatum. Unde non est contra Concilia, sed eis consonum, quod Spiritus sanctus procedere dicatur a Filio.*

Ad decimumquartum dicendum, quod licet hoc *hujus* multipliciter dicatur, tamen in divinis hoc intelligi non potest nisi secundum habitudinem originis. Circa missionem vero sciendum est, quod in hoc omnes doctores conveniunt, quod persona non mittitur nisi quæ ab alio est; unde Patri, qui a nullo est, penitus non convenit mitti. Sed quantum ad personam a qua fit missio, diversa est doctorum sententia. Athanasius autem (in epistola contra eos qui dicunt Spiritum sanctum esse creaturam, quæ incipit: *Litteræ tui sanctissimi*) et quidam alii dicunt, quod nulla persona mittitur temporaliter nisi ab illa a qua est æternaliter, sicut Filius mittitur temporaliter a Patre, a quo ab æterno processit; et secundum hoc infallibiliter concludi potest, si Spiritus sanctus a Filio mittitur, quod æterna-

liter ab eo existat. Quod vero dicitur Filius a Spiritu sancto mitti, intelligendum est de Filio secundum humanam naturam, qui a Spiritu sancto missus est ad prædicandum; unde significanter dicitur Isa. LXI: *Ad evangelizandum pauperibus misit me*; et sic exponit Ambrosius in lib. de Spiritu sancto (III, cap. 1), licet Hilarius (VIII de Trin., ante med.), hoc exponat, ut per Spiritum intelligatur Pater, secundum quod spiritus æternaliter sumitur in divinis. Augustinus vero (lib. de Trin. et unit., cap. x), ponit quod persona procedens temporaliter mittatur ab ea etiam a qua æternaliter non procedit. Nam cum missio divinæ personæ intelligatur secundum aliquem effectum in creatura, quæ est a tota Trinitate, persona missa a tota Trinitate mittitur; ut in missione non intelligatur auctoritas mittentis ad personam quæ mittitur, sed causalitas ad effectum, secundum quem dicitur mitti persona. Non autem excluditur ratio probans Spiritum sanctum a Filio procedere per distinctionem ipsorum, per hoc quod proprietatibus distinguuntur; quia proprietates illæ relativæ sunt, et distinguere non possunt nisi ad invicem opponantur, sicut ex dictis, quæst. 8, art. 3 et 4, patet.

Ad decimumquintum, dicendum, quod licet Spiritus sanctus sit a duobus, non tamen est compositus; quia illi duo, scilicet Pater et Filius, sunt per essentiam unum.

Ad decimumsextum dicendum, quod Philosophus (lib. I Physic., con. 52), attribuit principiis non esse ab alio, in quantum sunt prima. Principium autem primum (ut ita dixerim), est principium non de principio, quod est Pater.

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet voluntas moveat intellectum ad aliquid intelligendum; non tamen voluntas aliquid velle potest, nisi sit præintellectum; unde cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad hoc quod intellectus aliquid intelligit naturaliter non ex imperio voluntatis. Filius autem procedit a Patre naturaliter; unde quamvis procedat per modum intellectus, non sequitur quod sit a Spiritu sancto, sed e converso.

Ad decimumoctavum dicendum, quod Spiritus sanctus potest dici quiescere in Filio tripliciter. Uno modo secundum

humanam naturam, secundum illud Isai. cap. XI, 1: *Egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet, et requiescet super eum Spiritus Domini*. Alio modo, ut intelligatur Spiritus in Filio requiescere, quia virtus spirativa a Patre datur Filio, et ultra non protenditur. Tertio modo secundum quod amor dicitur requiescere in amato, in quo quietatur amantis affectus. Nullo autem istorum modorum excluditur processio Spiritus sancti a Filio.

Ad decimumnonum dicendum, quod non repugnat simplicitati Spiritus sancti, quod procedit a duobus, scilicet Patre et Filio, cum sint per essentiam unum.

Ad vicesimum dicendum, quod eadem est perfectio Patris et Filii: unde per hoc quod Spiritus sanctus procedit a Patre perfecte, non excluditur quin procedat a Filio; alioquin sequeretur quod creatura non creetur a Filio, cum perfecte creetur a Patre.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod unitas essentiæ non inducit confusio-nem personarum; unde ex unitate essentiæ non possunt concludi illa quæ repugnant distinctioni relativæ; et sic ex hoc quod Pater et Spiritus sanctus sunt unum, non potest concludi quod Filius sit a Spiritu sancto, licet Filius sit a Patre: quia Spiritus sanctus est ab eo; et iterum quia sequeretur quod Spiritus sanctus esset Pater, cum nihil aliud sit esse Patrem quam habere Filium de se procedentem.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod splendor est a radio, cum nihil aliud sit quam reverberatio radii ad corpus clarum; et tamen splendor Filio attribuitur, Heb. 1: *Cum sit splendor gloriæ*.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod calor est a splendore: nam corpora cælestia in istis inferioribus per suos radios causant calorem.

Ad vicesimumquartum dicendum, quod positio Nestorianorum fuit quod Spiritus sanctus non sit a Filio; unde in quodam symbolo Nestorianorum condemnato in I Ephesina Synodo dicitur sic: *Spiritum sanctum neque Filium putamus, neque per Filium essentiam accipisse*. Propter quod Cyrillus contra Nestorianum, in epistola prædicta, posuit Spiritum sanctum esse a Filio. Theodo-

rus vero, in quadam epistola ad Joannem Antiochenum sic dicit: *Spiritus sanctus non ex Filio aut per Filium habens substantiam, sed procedens quidem a Patre: Spiritus vero Filii, eo quod et ei consubstantialis sit, nominatus.* Hæc autem verba Theodorus prædictus imponit Cyrillo, tamquam ab eo sint dicta in epistola quam ad Joannem Antiochenum scripsit, licet in illa epistola hoc non legatur; sed dicitur ibi sic: *Spiritus Dei Patris procedit quidem ex ipso, est autem et a Filio non alienus secundum unius essentiae rationem.* Hanc autem Theodori sententiam secutus est postmodum Damasceus, quamvis dogmata ejusdem Theodori sint in quinta Synodo condemnata. Unde in hoc non est standum sententiæ Damasconi.

**ART. V. — UTRUM SPIRITUS SANCTUS A FILIO REMANERET DISTINCTUS SI AB EO NON PROCEDERET.**

1. Quinto quæritur, utrum Spiritus sanctus a Filio remaneret distinctus, si ab eo non procederet. Et videtur quod sic. Dicit enim Richardus a Sancto Victore (IV de Trinit., cap. XIII et XV), quod personæ secundum originem differunt, quod unus originem habet, alter origine caret: vel si originem habet, tamen origo unius differt ab origine alterius. Sed alia est origo Spiritus sancti, alia est origo Filii: nam Spiritus sanctus procedit quasi spiratus, Filius autem quasi genitus. Ergo Spiritus sanctus personaliter differt a Filio, etiam si ab eo non procederet, propter originem diversam.

2. Item, Anselmus dicit (lib. de processione Spiritus sancti): *Habet utique a Patre esse Filius ac Spiritus sanctus; sed diversimode; quia alter nascendo, alter procedendo, ut alii per hoc sint ad invicem; et postea subdit: Nam si per aliud non essent plures Filius et Spiritus sanctus, per hoc solum essent diversi.* Ergo etsi Spiritus sanctus a Filio non procederet, tamen remaneret personaliter distinctus a Filio propter diversum originis modum.

3. Item, in divinis personæ distinguuntur propter hoc quod una est ab alia secundum aliquem originis modum. Sed secundum unum originis modum una persona in divinis procedit. Ergo si

sunt duo modi originis, erunt duæ personæ procedentes, etiam si una ab altera non procedat. Constat autem quod secundum alium modum originis procedit Filius a Patre, et secundum alium Spiritus sanctus. Ergo Filius et Spiritus sanctus personaliter ab invicem distinguuntur, etiam dato quod unus ab alio non procedat.

4. Item, impossibile est quod aliqua hypostasis secundum unam naturam pluribus processibus procedat, quia hypostasis per id quod procedit, naturam accipit; unde Filius habet duas nativitates secundum duas naturas. Sed in divinis sunt duæ processiones, una quæ est per modum nativitatis, alia quæ est per modum spirationis. Impossibile est ergo quod una et eadem persona his duabus processibus procedat. Necessarium est ergo quod sint duæ personæ distinctæ, quæ his duabus processibus procedant. Ergo Spiritus sanctus remanet personaliter distinctus a Filio, etiam si ab eo non procedat.

5. Item, relationes æternæ in divinis non sunt accidentes neque assistentes, sed subsistentes personæ. Illud ergo ad quod sequitur pluralitas relationum in divinis, sufficit ad personarum distinctionem. Sed diversitas actionum secundum speciem sufficit ad diversas relationes; ex hac enim actione quæ est gubernatio, consequitur relatio domini; ex illa vero actione quæ est generatio, sequitur alia relatio, quæ est paternitas: sicut etiam ad diversas quantitates secundum speciem consequuntur diversæ relationes; ad binarium enim consequitur relatio dupli, et ad ternarium relatio tripli. Processiones autem in divinis significantur per modum actionum. Si ergo sunt duæ processiones, oportet quod sint duæ relationes consequentes processiones. Ergo oportet quod sint duæ personæ; et sic idem quod prius.

6. Item, processio perfectius invenitur in divinis quam in rebus creatis: unde Apostolus ad Ephes. III, dicit, quod ex Patre cælesti omnis paternitas in cælo et in terra nominatur. In rebus autem creatis processio sufficit ad distinguendum supposita procedentia: nam alia processione sive nativitate alius homo nascitur. Ergo in divinis processione differentia sufficit ad di-

stinguendum personas divinas, scilicet Filium et Spiritum sanctum.

7. Item, non est idem procedere per modum naturæ quod procedere per modum amoris. Sed nomine Filii designatur persona procedens per modum naturæ: nomine autem Spiritus sancti designatur persona procedens per modum amoris. Ergo Spiritus sanctus distinguetur a Filio, etiam si ab ipso non procedat per solam processionis differentiam.

8. Item, in Patre invenitur activa generatio et activa spiratio. Sed generare et spirare, in divinis distinguunt personas. Ergo sicut Filius est a Patre ut persona distincta per hoc quod a Patre generatur; ita Spiritus sanctus est a Patre ut persona distincta per hoc quod a Patre spiratur. Sic ergo sunt tres personæ in divinis, etiam si Spiritus sanctus a Filio non procedat.

9. Item, Anselmus in lib. de processione Spiritus sancti (cap. quod incipit, *Diligentius*, vers. finem) dicit, quod Spiritus sanctus ita perfecte est a Patre sicut a Patre et Filio. Sed a Patre et a Filio est sicut distinctus ab utroque. Ergo si a Patre solo esset, remaneret ab utroque distinctus.

10. Item, Pater est sufficiens et perfectum principium. Perfectum autem principium alicujus non indiget alio ad perfecte producendum id cujus est principium. Ergo Pater non indiget Filio ad hoc quod producat tertiam personam, scilicet Spiritum sanctum: ergo dato quod Spiritus sanctus non procederet a Filio, adhuc essent tres personæ distinctæ in divinis.

11. Item, remoto posteriori non removetur de necessitate prius; sicut remoto homine non removetur animal. De personis autem divinis tria dicuntur, scilicet processio, communicio et germanitas. Ratio autem processionis præcedit rationem communione et etiam rationem germanitatis. In divinis autem non esset communicio vel germanitas, nisi esset pluralitas personarum, quæ per processionem multiplicantur. Ergo remota communione et germanitate in divinis, adhuc remanet processio. Licet ergo Patris et Filii non sit communicio ad spirandum Spiritum sanctum, neque si germanitas Spiritus sancti ad Filium in hoc quod ab ipso procedat; adhuc

remanet processio Spiritus sancti a Patre; et ita remanent tres personæ distinctæ, scilicet duæ procedentes, et una a qua procedit.

12. Item, in divinis dicuntur proprietates, relationes et notiones. Ratio autem proprietatis prius est quam ratio relationis vel notionis; quia prius est intelligere personas constitutas proprietatibus personalibus quam quod ad invicem referantur vel innotescant. Remotis etiam relationibus, adhuc remanent proprietates constituentes personas. Ergo quamvis Spiritus sanctus non referatur ad Filium ut ab eo existens, adhuc tamen Filius et Spiritus sanctus erunt personæ distinctæ per suas proprietates.

13. Item, filiatio est proprietas Filii constituens personam ipsius; processio autem est proprietas Spiritus sancti, ejus personam constituens. Filiatio autem non est processio, nec ei opponitur relative. Ergo remota omni relatione Spiritus sancti ad Filium, adhuc remanebunt Filius et Spiritus sanctus personæ distinctæ.

14. Item, multi posuerunt Spiritum sanctum a Filio non procedere, qui tamen tres personas in divinis posuerunt, sicut patet de Græcis. Ergo quamvis Spiritus sanctus a Filio non procedat, adhuc remanet a Filio distinctus.

15. Item, Damascenus dicit (lib. I, c. xi): *Spiritum sanctum ex Patre dicimus procedere; non autem ex Filio, sed Spiritum Filii nominamus.* Ergo quamvis a Filio non procedat, adhuc remanet quod sit Spiritus Filii; et ita remanet quod sit ab eo distinctus.

16. Item, sancti Græci loquentes de Filio et Spiritu sancto secundum similitudinem corporalium, dicunt esse sicut duos radios paternæ claritatis, et sicut duos rivus fontis divinitatis qui est in Patre, et sicut duos flores paternæ naturæ. Sed radii, rivi et flores distinguuntur ab invicem, etiam si unus ab altero non sit. Ergo et Filius et Spiritus sanctus distinguuntur ab invicem.

Sed contra, Boetius (in lib. de Trinit. non procul a fine) dicit, quod in divinis sola relatio multiplicat Trinitatem. Sed, si Spiritus sanctus non procedit a Filio, non erit aliqua relatio Spiritus sancti ad Filium. Ergo non distinguetur secundum numerum personæ ab eo.

Item, Anselmus (in lib. de processione Spiritus sancti, cap. II) dicit, quod Pater et Filius in omnibus unum sunt, nisi in his in quibus distinguit inter eos relationis oppositio; et hoc propter essentialitatem unitatem. Sed similiter est una essentia Filii et Spiritus sancti. Ergo in omnibus unum sunt, nisi in his in quibus dividit inter eos relationis oppositio. Sed si Spiritus sanctus non sit a Filio, nullo modo dividit inter eos relationis oppositio. Ergo nullo modo erunt distincti ab invicem.

Item, Richardus de Sancto Victore (V de Trinitate, cap. XIV) dicit, quod non potest esse in Trinitate nisi una sola persona quæ sit ab una persona tantum. Si autem Spiritus sanctus non sit a Filio: sicut Filius est ab una persona sola, scilicet a Patre, ita et Spiritus sanctus. Ergo et Filius et Spiritus sanctus erunt una sola persona.

Item (in eodem libro, cap. I), dicit, quod non potest in divinis esse nisi unus solus qui de se procedentem non habeat. Si autem Spiritus sanctus a filio non procedit; sicut Spiritus sanctus non habet de se procedentem, ita nec Filius habebit. Ergo Filius et Spiritus sanctus erunt unus solus.

Item, ubicumque personæ per relationes distinguuntur, oportet referri quod personaliter distinguitur. In divinis autem personæ per relationes distinguuntur: non enim possunt per aliquod absolutum distingui. Ergo quod non refertur, non distinguitur. Sed si Spiritus sanctus non procedit a Filio, non refertur ad ipsum. Ergo non distinguitur personaliter ab eo.

Item, unum oppositorum non distinguit id cui inest, nisi ab eo in quo est reliquum oppositum: sicut per albedinem non distinguitur aliquid nisi ab eo in quo est nigredo. Ergo et relatio non distinguit id in quo est nisi ab eo in quo est opposita relatio. Propria autem relatio Spiritus sancti, per quam personaliter distinguitur, est processio. Non ergo personaliter distinguitur nisi ab eo in quo est opposita relatio, quæ est activa spiratio; quæ non est in Filio, si Spiritus sanctus non sit a Filio. Ergo si Spiritus sanctus non sit a Filio, non distinguitur personaliter ab eo.

Item, ad relationem pertinentia in divinis sunt duo in communi. a quo alius,

et qui ab alio. Sed a quo alius non distinguitur personaliter per diversum modum originis: nam eadem persona Patris est a qua est Filius per generationem et Spiritus sanctus per processionem. Ergo nec qui est ab alio per spirationem, scilicet Spiritus sanctus, distinguitur ab eo qui est ab alio per generationem, scilicet a Filio.

Item, Richardus (VI de Trin., cap. VI, circa fin.), assignans differentiam inter duas processiones Filii et Spiritus sancti, dicit. *Communio majestatis fuit, ut sic dicam, causa originis unius, scilicet Filii; communio amoris fuit causa originis alterius; scilicet Spiritus sancti.* Non esset autem processio Spiritus sancti ex communiione amoris, nisi Pater et Filius mutuo se amarent, et sic Spiritus sanctus ab eis procederet. Ergo si Spiritus sanctus a Filio non procederet, non esset differentia inter processionem Spiritus sancti et generationem Filii, et sic neque personaliter Spiritus sanctus esset a Filio distinctus.

Respondeo dicendum, quod si quis recte consideret dicta Græcorum, inveniet quod a nobis magis differunt in verbis quam in sensu. Non enim concedunt Spiritum sanctum a Filio procedere, vel propter ignorantiam vel propter calumniam, vel propter quamcumque aliam causam; concedunt tamen Spiritum sanctum esse Spiritum Filii, et esse a Patre per Filium: quod non posset dici, si processio Spiritus sancti omnino esset a Filio absoluta. Unde datur intelligi quod etiam ipsi Græci processionem Spiritus sancti aliquem ordinem ad Filium habere intelligunt. Dico autem, quod si Spiritus sanctus non sit a Filio, nec aliquo modo Filius sit principium processionis Spiritus sancti, impossibile est quod Spiritus sanctus a Filio personaliter distinguatur, et etiam impossibile est quod processio Spiritus sancti differat a Filii generatione. Quod quidem manifestum est, si quis consideret ea ex quibus aliqui divinarum personarum distinctionem manifestant; loquuntur enim quidam de distinctione personarum secundum relationes; alii vero secundum modos originis; quidam autem per comparisonem ad essentialia attributa. Si ergo consideremus modum distinguendi personas per relationes, manifeste ap-



paret quod Spiritus sanctus personaliter a Filio distingui non potest, si ab eo non procedat. Primo quidem, quia distinctio aliquorum ab invicem non proprie potest esse nisi vel propter divisionem materialem seu quantitativam, vel propter divisionem formalem. Distinctio autem secundum materialem et quantitativam divisionem, invenitur in corporalibus rebus, in quibus ejusdem speciei sunt individua plura ex eo quod forma speciei in diversis partibus materiæ secundum quantitatem divisionis invenitur: unde et si aliquid est individuum quod constat ex tota materia, in qua possibile est esse formam speciei, impossibile est quod illius speciei sint individua plura, sicut probat Aristoteles de Mundo, in principio Cæli et mundi (com. 95, et seq.). Hunc autem modum distinctionis omnino oportet a divinis removeri, cum in Deo non sit materia nec quantitas corporalis. Distinctio autem aliquorum habentium unam naturam saltem generis, per divisionem formalem esse non potest nisi ratione alicujus oppositionis. Unde invenimus quod cujuslibet generis differentiæ sunt oppositæ. Et ideo in natura divina non potest nec esse nec intelligi aliqua distinctio, cum sit una non solum genere sed numero, nisi per aliquam oppositionem. Unde cum personæ distinguantur in divinis, oportet quod hoc sit per aliquam oppositionem relativam, quia alia oppositio in divinis esse non potest: et hoc satis manifeste apparet. Nam quantumcumque aliqua dividantur secundum rationem diversam, sicut essentialia attributa, non distinguunt personas quia ad invicem non opponuntur. Sic etiam plures notiones inveniuntur in una persona divina, propter hoc quod oppositionem ad invicem non habent, sicut in Patre; scilicet innascibilitas, paternitas, et spiratio activa. Ibi enim primo invenitur distinctio ubi primo occurrit oppositio relativa, sicut in hoc quod est esse Patrem et Filium. Ubi ergo non est oppositio relativa in divinis, non potest esse realis distinctio, quæ est distinctio personalis. Si autem Spiritus sanctus non procedit a Filio, non erit oppositio aliqua inter Filium et Spiritum sanctum, et ita non distinguetur personaliter Spiritus sanctus a Filio. Nec potest dici, quod ad talem

distinctionem faciendam sufficiat oppositio affirmationis et negationis; quia talis oppositio sequitur distinctionem, non autem distinctionem causat, cum existens ab altero distinguatur per aliquid sibi inhærens substantialiter vel accidentaliter; quod autem hoc non sit hoc, sequitur ex hoc quod distincta sunt. Similiter etiam patet quod veritas cujuslibet negativæ in existentibus supra veritatem affirmativæ fundatur; sicut veritas hujus negativæ, *Æthiops non est albus*, fundatur supra veritatem hujus affirmativæ. *Æthiops est niger*; et ideo oportet omnem differentiam quæ est per oppositionem affirmationis et negationis, reduci in differentiam alicujus affirmativæ oppositionis. Unde non potest esse prima distinctionis ratio inter Filium et Spiritum sanctum ex hoc quod Filius est genitus, non spiratus; alius spiratus, non genitus nisi præintelligatur distinctio inter generationem et spirationem, et inter Filium et Spiritum sanctum, per aliquam oppositionem duarum affirmationum. Secundo, quia, secundum Augustinum (in lib. VI de Trinit., cap. II), in divinis quod dicitur absolute, est commune tribus personis. Unde relinquitur quod divinarum personarum distinctio esse non possit nisi secundum id quod ad aliquid dicitur; hæc enim duo prædicamenta sunt in divinis. Prima autem distinctio quæ in divinis secundum relationem invenitur, est per hæc duo, *a quo alius*, et *qui a nullo*. Si autem alterum eorum subdistinguendum est, scilicet quod est ab alio, oportet quod subdistinguatur per ea quæ sunt ejusdem rationis. Ut enim Philosophus docet (VIII Metaphys.), si quis in subdividendo utatur his quæ sunt per accidens et non per se; non rectum divisionis ordinem sequitur; sicut si diceretur: Animalium aliud est rationale aliud irrationale; irrationalium vero aliud album, aliud nigrum; non esset recta divisio: quia cum ex his quæ sunt per accidens, non fiat unum simpliciter, ultima species ex differentiis multis constituta non esset unum simpliciter. Oportet ergo, si in divinis *qui est ab alio* distinguatur vel subdividatur, quod hoc sit per differentias ejusdem rationis, ut videlicet eorum quæ sunt ab alio, unus eorum ab eorum altero sit; et hoc importat

differentia processionum, quæ significatur cum dicitur quod unus procedit per generationem, alius per spirationem. Unde Richardus (V de Trin., cap. 10), hoc modo distinguit procedentem ab alio, quod unus habeat alium de se procedentem, alius vero non. Tertio, quia cum in Patre sint duæ relationes, scilicet paternitas et activa spiratio, sola paternitas constituit personam Patris: unde dicitur proprietas sive relatio personalis; spiratio vero activa est relatio personæ non personalis, quasi personæ jam constitutæ superveniens. Ex quo patet quod generatio activa, sive paternitas, secundum ordinem intelligendi, præsupponitur ad spirationem. Oportet ergo quod similiter filiatio, quæ paternitati per oppositionem respondet, secundum aliquem ordinem præsupponatur ad spirationem passivam, quæ est processio Spiritus sancti. Aut ergo ita quod spiratio passiva intelligatur supervenire filiationi in eadem persona, sicut spiratio activa paternitati; et sic erit in eadem persona spirati et nati, sicut generantis et spirantis: aut oportet quod aliquem alium ordinem habeat filiatio ad spirationem passivam. Non est autem ordo in divinis nisi naturæ, secundum quod aliquis est ab aliquo, ut dicit Augustinus (lib. de Trin. et unit., cap. XIII). Unde relinquitur quod vel sit una persona Fili et Spiritus sancti spirati, vel quod Spiritus sanctus sit a Filio.

Si quis autem distinctionem divinarum personarum per ipsam originem consideret, non per relationes originis, idem sequitur; sicut ex his quæ dicuntur apparebit. Primo quidem, quia si quis proprietatem divinæ naturæ consideret, impossibile est in Deo esse pluralitatem personarum nisi per hoc quod una ab alia oriatur, nullo autem modo per hoc quod duæ oriuntur ab una. Quod patet, si quis consideret qualiter in diversis rebus distinctio invenitur. In rebus enim materialibus, in quibus possibile est fieri multiplicationem per divisionem materiæ et quantitatis, ut dictum est, possibile est duo individua unius speciei ex æquo se habere, sicut et duæ partes quantitatis ex æquo se habent; ubi autem invenitur prima differentia secundum formam, ita impossibile est quod aliquo duo se habeant

ex æquo. Ut enim Philosophus dicit (VIII Metaph., com. 10), formæ rerum sunt sicut numeri, in quibus variantur species per unitatis additionem vel subtractionem: et formales rerum differentię consistunt in quodam perfectionis ordine. Nam planta specie differt a lapide in hoc quod superaddit vitam; animal vero brutum a planta in hoc quod superaddit sensum: homo vero a bruto in hoc quod superaddit rationem. Et ideo in rebus immaterialibus, in quibus non potest esse multiplicatio secundum divisionem materiæ, impossibile est quod sit pluralitas nisi cum ordine quodam. In substantiis quidem immaterialibus creatis est ordo perfectionis, secundum quod unus Angelus est perfectioris naturæ quam alius. Et quia quidam Philosophi crediderunt quod omnis natura imperfecta crearetur a perfectiori, ideo dixerunt quod in substantiis separatis non potest esse multiplicatio nisi per causam et causatum: quod tamen recta fides non tenet; quia credimus ex ordine divinæ sapientiæ, differentes ordines substantiarum immaterialium productos esse. Cum autem in divinis non possit esse ordo perfectionis, ut Ariani posuerunt, dicentes Patrem Filium esse majorem, et utrumque Spiritu sancto, relinquitur quod pluralitas in divinis personis esse non potest nec intelligi nisi secundum ordinem originis solum, ut scilicet Filius sit a Patre, et Spiritus sanctus a Filio. Si enim Spiritus sanctus non esset a Filio, ex æquo respiceret Patrem quantum ad originem; unde vel non essent duæ personæ; vel esset ordo inter eos perfectionis secundum Arianos: vel esset inter eos materialis divisio; quod est impossibile. Et hanc rationem sequens Hilarius (in lib. de Synodis, post med.), dicit, quod ponere in divinis duos ingenitos, id est non ab aliquo existentes, est ponere duos Deos; quia si non sit multiplicatio per originis ordinem, oportet quod sit per ordinem naturarum: et ideo eadem est ratio, si inter Filium et Spiritum sanctum originis ordo non ponatur. Secundo, quia quod procedit ab uno naturaliter, oportet esse unum: natura enim semper ad unum se habet: sed quæ procedunt ab aliquo per voluntatem operantem, possunt esse plura, licet sint ab uno; sicut ab uno Deo di-

versæ creaturæ processerunt secundum voluntatem ipsius. Constat autem quod Filius procedit a Patre naturaliter et non per voluntatem, ut Ariani dixerunt; et hoc ideo quia Hilarius (in lib. de Synodis, a med.) dicit: *Quod naturaliter procedit ab aliquo, est tale quale est ipsum a quo procedit; quod autem procedit ab aliquo secundum voluntatem agentem, non est tale quale est illud a quo procedit, sed quale vult esse illud.* Filius autem talis est qualis est Pater; creaturæ vero sunt tales quales Deus voluit eas esse. Unde Filius est a Patre naturaliter, creaturæ autem ab eo per voluntatem. Similiter autem et Spiritus sanctus talis est qualis est Pater; non enim est creatura, ut Arianus et Macedonius dixerunt. Unde oportet quod naturaliter a Patre procedat; propter quod dicitur ab Athanasio et aliis sanctis esse naturalis spiritus Patris et Filii. Impossibile est ergo quod Filius et Spiritus sanctus procedant a Patre nisi hoc modo quod a solo Patre procedit unus solus, scilicet Filius; et a Patre et Filio, in quantum unum sunt, unus Spiritus sanctus. Tertio, quia, sicut Richardus (in V de Trinit., cap. ix) probat, impossibile est quod in divinis sit mediata processio. Cum enim quælibet divina persona sit in alia, oportet quod quælibet divina persona immediate ad aliam ordinetur. Si autem Filius et Spiritus sanctus essent a Patre absque hoc quod Spiritus sanctus esset a Filio, Spiritus sancti ad Filium non esset immediatus ordo; non enim ordinarentur ad invicem nisi mediante uno a quo existerent, sicut duo fratres ab uno patre geniti. Unde impossibile est quod Filius et Spiritus sanctus hoc modo sint a Patre, sicut duæ personæ distinctæ, quod unus eorum non sit ab alio. Si vero aliquis consideret distinctionem personarum per ordinem ad attributa essentialia, patet etiam quod idem sequitur. Primo quidem, quia secundum hoc dicitur, quod Filius procedit per modum naturæ, Spiritus autem sanctus per modum voluntatis. Nam semper processio naturæ est principium et origo cujuslibet alterius processionis; omnia enim quæ per artem et voluntatem vel intellectum fiunt, procedunt ab his quæ secundum naturam sunt; et ideo Richardus dicit (VI de Trin.,

cap. xvii, inter princ. et med.), quod inter omnes procedendi modos constat primum locum tenere et ceteris principaliores esse illum modum procedendi qui est Filii a Patre. Nam nisi iste præcesserit, ceterorum nullus existendi locum habebit omnino. Secundo manifestum est si dicatur, quod Filius procedit processione intellectuali ut verbum, Spiritus autem sanctus processione voluntatis ut amor. Non enim potest esse nec intelligi quod amor sit alicujus quod non est in intellectu præconceptum: unde quilibet amor est ab aliquo verbo, loquendo de amore in intellectuali natura. Tertio idem apparet, si Spiritum sanctum dicamus esse vivificum quoddam spiramen divinitatis, ut dicit Athanasius. Omnis enim motus et actio vitæ ordinatur per intellectum, nisi ex imperfectione naturæ contrarium accidat. Unde ex omnibus supradictis datur intelligi quod nec Spiritus sanctus esset alius a Filio si ab eo non procederet; nec spiratio esset aliud a generatione.

Ad primum ergo dicendum, quod Spiritus sanctus distinguitur substantialiter a Filio in hoc quod origo unius differt ab origine alterius; sed ipsa differentia originis est per hoc quod Filius est a Patre solo, Spiritus autem sanctus a Patre et Filio. Quod patet per Richardum de Sancto Victore qui in II de Trin. (lib. V, cap. xx, a med. implicite) dicit: *Notandum, quod hujusmodi differentia proprietatum in solo consistit numero producentium; nam prima earum habet esse a nulla alia, altera ab una sola, tertia vero a gemina.*

Ad secundum dicendum, quod id quod dicit Anselmus, quod Filius et Spiritus sanctus per hoc solum ad invicem distinguuntur quod diverso modo procedunt, est omnino verum; sed, sicut ostensum est, diverso modo procedere non possent, nisi Spiritus sanctus a Filio esset; unde remoto quod Spiritus sanctus non sit a Filio, omnino distinctio Spiritus sancti removetur a Filio. Est autem intentio Anselmi (in lib. de processione Spiritus sancti) prius ponere ea in quibus nos convenimus cum negantibus Spiritum sanctum a Filio esse. qui tamen Spiritum sanctum a Filio dicunt distingui; unde verba prædicta Anselmi inducta sunt magis ut disputativa suppositio quam veritatis definitio.

Ad tertium dicendum, quod bene sequitur si sunt duo modi originis in divinis, quod sunt duæ personæ procedentes; sed duo modi originis esse non possunt nisi per hoc quod Spiritus sanctus procedit a Filio, ut ostensum est.

Et similiter dicendum ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod non oportet quod tot sint personæ subsistentes in divinis, quot sunt relationes: nam in una persona Patris sunt duæ relationes, scilicet paternitas, per quam refertur ad Filium, et communis spiratio, per quam refertur ad Spiritum sanctum; paternitatis enim relatio constituit personam subsistentem; sed relatio communis spirationis non est proprietas personam constituens, sed relatio personæ subsistenti inhærens. Unde non sequitur, si ex generatione et processione consequuntur duæ relationes, quod propter hoc sint tantum duæ personæ subsistentes. Potest etiam responderi, quod non sunt duæ processiones nisi unus procedentium sit ab alio, ut dictum est.

Et per hoc patet solutio ad sextum.

Ad septimum dicendum, quod illud quod procedit per modum amoris, oportet quod procedat ab eo quod procedit per modum naturæ, ut ex dictis patet.

Ad octavum dicendum, quod spiratio distinguit Spiritum sanctum a spirante, sicut generatio generatum a generante; non tamen ex hoc sequitur quod spiratus a generato distinguatur, cum et spirans et generans sint idem. Nec propter hoc quod idem non potest duabus processionibus diversis procedere: sed processionibus in divinis non possunt esse diversæ, nisi per hoc quod unus procedentium est ab alio, ut ostensum est, art. præc.

Ad nonum dicendum, quod Spiritus sanctus ita perfecte est a Patre, sicut a Patre et Filio; non tamen propter hoc quod est a Patre, a Filio distinguitur, sed propter hoc quod est a Filio.

Ad decimum dicendum, quod Pater est sufficiens principium Spiritus sancti, nec indiget alio principio ad spirationem Spiritus sancti; Filius enim non est aliud principium Spiritus sancti a Patre, sed unum principium cum ipso.

Ad undecimum dicendum, quod licet processio sit prius per intellectum quam communio, sicut commune quam pro-

prium; tamen talis processio, scilicet Spiritus sancti, qui procedit quasi amor et communio et nexus Patris et Filii, non est prius secundum intellectum quam communio; unde non oportet quod remota communione remaneat processio; sicut animal est prius secundum rationem quam homo, non autem animal rationale.

Ad duodecimum dicendum, quod eadem secundum rem in divinis sunt proprietates et relationes et notiones; nisi quod proprietates sunt solum tres, scilicet paternitas, filiatio et processio; relationes autem sunt quatuor, addita prædictis proprietatibus tribus communi spiratione, quæ relatio quidem est, non tamen proprietas, quia non uni personæ convenit, sed duabus. Notiones vero sunt quinque, addita innascibilitate; quæ non est relatio, sed notio, quia per eam Pater innotescit; est etiam proprietas, quia convenit soli Patri; non tamen proprietas personalis, quia non constituit personam Patris. Quantum ergo ad rem, ordinem habere non possunt proprietates, relationes et notiones, cum idem sub tribus contineatur. Si autem eorum ordo quantum ad proprias rationes requiratur, tunc notio prior est relatione secundum ordinem quo aliquid dicitur prius quoad nos; relatio autem et proprietas secundum ordinem quo aliquid prius est secundum rem. Si autem relationis et proprietatis ordinem requiramus, in rebus creatis non est eorum ordinem assignare. Nam aliqua proprietas est relatio, sed non omnis; similiter et aliqua relatio est proprietas, sed non omnis. Si tamen proprietas ab aliquo absoluto sumatur, sic proprietas primum est eo ordine quo absolutum est prius relato. In divinis autem personis oportet quod relationis ratio rationem proprietatis præcedat; nam cum proprium sit quod uni soli convenit, ratio proprietatis distinctionem præsupponit. In divinis autem non potest esse aliquid distinctum, nisi per hoc quod est ad aliquid. Unde relatio, quæ est distinctionis principium in divinis, secundum rationem prior est proprietate. Sciendum tamen est, quod neque proprietas neque relatio, secundum quod huiusmodi, habent rationem constituendi personam. Nam cum persona sit rationalis naturæ indi-

vidua substantia, id quod est extra substantiam, personam constituere non potest; unde in rebus creatis proprietates et relationes non sunt constituentes, sed magis advenientes constitutis personis: in divinis autem ipsa relatio, quæ est etiam proprietas, est divina essentia; et ex hoc habet quod id quod per eam constitutum est, sit persona: nisi enim paternitas esset divina essentia, nullatenus hoc nomen *Pater* significaret personam, sed solum accidens relativum personæ, sicut patet in personis humanis. Paternitas ergo, in quantum est divina essentia, constituit hypostasim subsistentem in divina natura; in quantum vero est relatio, distinguit; in quantum vero est proprietas, convenit uni personæ, et non alii; in quantum vero est notio, est principium innotescendi personam. Sic ergo secundum ordinem intellectus, primum est quod sit personam constituens; secundum quod sit distinguens; tertium quod sit proprietas; quartum quod sit notio.

Ad decimumtertium dicendum est, quod licet filiatio non opponatur relative processionis, tamen procedens op-

ponitur relative Filio; et per hoc processio a filiatione distinguitur.

Ad decimumquartum dicendum, quod licet Græci non confiteantur Spiritum sanctum a Filio procedere, confitentur tamen Filium esse aliquo modo principium originis Spiritus sancti; quod patet ex hoc quod dicunt Spiritum sanctum a Patre esse per Filium, et Spiritum sanctum esse Filii. Nihilominus tamen aliquid implicite contradictionem implicat, quod nihil prohibet ab alio explicite nesciente concedi; et sic aliquis non intelligens potest dicere, Spiritum sanctum non esse a Filio, licet a Filio sit distinctus.

Ad decimumquintum dicendum, quod in hoc quod Damascenus Spiritum sanctum esse Filii confitetur, dat intelligere quod origo Spiritus sancti aliquo modo sit a Filio.

Ad decimumsextum dicendum, quod Spiritus sanctus et Filius dicuntur esse duo rivi in quantum procedunt ambo a Patre; dicitur tamen et a Græcorum doctoribus, quod Filius sit fons Spiritus sancti. sed quod Spiritus sanctus non est a Filio; et idem potest dici de aliis similitudinibus.



V. Nihil obstat quominus imprimatur.

Taurini, die II Januarii 1895.

MICHAEL LOTTERI *Prov. Gen.*

# INDEX

## QUÆSTIONUM ET ARTICULORUM QUÆ IN HOC VOLUMINE PRIMO CONTINENTUR

### DE POTENTIA DEI

#### QUÆSTIO I.

##### DE POTENTIA DEI.

ART.	1. Utrum in Deo sit potentia . . . . .	pag.	1
	2. Utrum potentia Deo sit infinita . . . . .		5
	3. Utrum ea quæ sunt naturæ impossibilia, sint Deo possible . . . . .		7
	4. Utrum sit iudicandum aliquid possibile vel impossibile secundum causas inferiores vel superiores . . . . .		11
	5. Utrum Deus possit facere quæ non facit . . . . .		13
	6. Utrum Deus possit facere quæ sunt aliis possible . . . . .		16
	7. Utrum Deus sit omnipotens . . . . .		18

#### QUÆSTIO II.

##### DE POTENTIA GENERATIVA IN DIVINIS.

ART.	1. Utrum in divinis sit potentia generativa . . . . .	pag.	20
	2. Utrum potentia generativa in divinis dicatur essentialiter vel notionaliter . . . . .		24
	3. Utrum potentia generativa in actu generationis procedat per imperium voluntatis . . . . .		26
	4. Utrum in divinis possint esse plures filii . . . . .		29
	5. Utrum potentia generandi sub omnipotentia comprehendatur . . . . .		32
	6. Utrum potentia generandi et potentia creandi sint idem . . . . .		34

#### QUÆSTIO III.

##### DE CREATIONE.

ART.	1. Utrum Deus possit aliquid creare ex nihilo . . . . .	pag.	35
	2. Utrum creatio sit mutatio . . . . .		40
	3. Utrum creatio sit aliquid realiter in creatura, et si est, quid sit . . . . .		41

ART.	4. Utrum potentia creandi sit alicui creaturæ communicabilis, vel etiam actus creationis . . . . .	pag.	43
	5. Utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum . . . . .		49
	6. Utrum sit unum tantum creationis principium . . . . .		50
	7. Utrum Deus operetur in operatione naturæ . . . . .		56
	8. Utrum Deus operetur in natura creando . . . . .		62
	9. Utrum anima rationalis educatur in esse per creationem, vel per seminis traductionem . . . . .		66
	10. Utrum anima rationalis sit creata in corpore . . . . .		74
	11. Utrum anima sensibilis vel vegetabilis sit per creationem, vel traducatur ex semine . . . . .		78
	12. Utrum anima sensibilis vel vegetabilis sit in semine a principio quando deciditur . . . . .		82
	13. Utrum aliquid ens ab alio possit esse æternum . . . . .		85
	14. Utrum quod est a Deo diversum in essentia, possit semper fuisse . . . . .		86
	15. Utrum res processerint a Deo per necessitatem naturæ vel per arbitrium voluntatis . . . . .		90
	16. Utrum ab uno primo possit procedere multitudo . . . . .		94
	17. Utrum mundus semper fuerit . . . . .		100
	18. Utrum Angeli sint creati ante mundum visibilem . . . . .		108
	19. Utrum potuerint esse Angeli ante mundum visibilem . . . . .		113

#### QUÆSTIO IV.

##### DE CREATIONE MATERIÆ INFORMIS.

ART.	1. Utrum creatio materiæ informis præcesserit duratione creationem rerum . . . . .	pag.	114
	2. Utrum materiæ formatio tota simul fuerit, an successive . . . . .		124

## QUÆSTIO V.

## DE CONSERVATIONE RERUM IN ESSE A DEO.

- ART. 1. Utrum res conserventur in esso a Deo . . . . . pag. 149
2. Utrum Deus possit alicui creaturæ communicare quod per se in esse conservetur absque Deo „ 153
3. Utrum Deus possit creaturam in nihilum redigere . . . . . „ 154
4. Utrum aliqua creatura in nihilum sit redigenda, vel in nihilum redigatur . . . . . „ 159
5. Utrum motus cæli quandoque deficiet . . . . . „ 162
6. Utrum possit sciri ab homine quando motus cæli finatur „ 168
7. Utrum cessante motu cæli, elementa remaneant . . . . . „ 171
8. Utrum cessante motu cæli, remaneant actio et passio in elementis . . . . . „ 175
9. Utrum plantæ et bruta animalia et corpora mineralia remaneant post finem mundi . . . . . „ 177
10. Utrum corpora humana maneant motu cæli cessante . . . . . „ 180

## QUÆSTIO VI.

## DE MIRACULIS.

- ART. 1. Utrum Deus possit in rebus creatis aliquid operari præter causas naturales, vel contra cursum naturæ . . . . . pag. 182
2. Utrum omnia quæ Deus facit præter causas naturales vel contra cursum naturæ, possint dici miracula . . . . . „ 188
3. Utrum creaturæ spirituales sua naturali virtute possint miracula facere . . . . . „ 190
4. Utrum boni Angeli et homines per aliquod donum gratiæ miracula facere possint . . . . . „ 196
5. Utrum etiam dæmones operentur ad miracula faciendâ . . . . . „ 198
6. Utrum Angeli et dæmones habeant corpora naturaliter sibi unita . . . . . „ 200
7. Utrum Angeli vel dæmones possint corpus assumere . . . . . „ 207
8. Utrum Angelus vel dæmon per corpus assumptum possit operationes viventis corporis exercere . . . . . „ 210
9. Utrum operatio miraculi sit attribuenda fidei . . . . . „ 212
10. Utrum dæmones cogantur aliquibus sensibilibus et corporalibus rebus factis aut verbis, ad miracula faciendâ . . . . . „ 216

## QUÆSTIO VII.

## DE DIVINÆ ESSENTIÆ SIMPLICITATE.

- ART. 1. Utrum Deus sint simplex . . pag. 219
2. Utrum in Deo sit substantia vel essentia idem quod esse . . . . . „ 222
3. Utrum Deus sit in aliquo genere „ 225
4. Utrum *bonum, sapiens, justum* et hujusmodi, prædicent de Deo accidens . . . . . „ 227
5. Utrum prædicta nomina significant divinam substantiam . . . . . „ 230
6. Utrum ista nomina sint synonyma „ 235
7. Utrum hujusmodi nomina dicantur in creaturis univoce vel æquivoce . . . . . „ 237
8. Utrum sit aliqua relatio inter Deum et creaturam . . . . . „ 241
9. Utrum hujusmodi relationes quæ sunt inter creaturas et Deum, sint realiter in ipsis creaturis „ 243
10. Utrum Deus, realiter referatur ad creaturam, ita quod ipsa relatio sit res aliqua in Deo . . . . . „ 245
11. Utrum istæ relationes temporales sunt in Deo secundum rationem „ 248

## QUÆSTIO VIII.

## DE HIS QUÆ RELATIVE DICUNTUR DE DEO AB ÆTERNO.

- ART. 1. Utrum relationes dictæ de Deo ab æterno sint relationes reales, vel rationis tantam . . . . . pag. 250
2. Utrum relatio in Deo sit ejus substantia . . . . . „ 254
3. Utrum relationes constituent et distinguant personas sive hypostases . . . . . „ 257
4. Utrum remota relatione secundum intellectum remaneat hypostasis in divinis . . . . . „ 261

## QUÆSTIO IX.

## DE PERSONIS DIVINIS.

- ART. 1. Quomodo se habeat persona ad essentiam, subsistentiam et hypostasim . . . . . pag. 264
2. Quid sit persona . . . . . „ 266
3. Utrum in Deo possit esse persona „ 269
4. Utrum hoc nomen *persona* in divinis significet relativum, vel aliquid absolutum . . . . . „ 271
5. Utrum numerus personarum sit in divinis . . . . . „ 275
6. Utrum nomen personæ convenienter possit prædicari pluraliter in divinis . . . . . „ 28
7. Utrum termini numerales prædicentur de divinis personis „ 282



- ART. 8. Utrum in Deo sit aliqua diversitas . . . . . pag. 288
9. Utrum in divinis sint tres personæ tantum, an plures vel pauciores, 290

### QUÆSTIO X.

#### DE PROCESSIONE DIVINARUM PERSONARUM.

- ART. 1. Utrum sit processio in divinis personis . . . . . pag. 298

- ART. 2. Utrum in divinis sit una tantum processio vel plures . . . pag. 303
3. De ordine processionis ad relationem in divinis. . . . . 310
4. Utrum Spiritus sanctus procedat a Filio . . . . . 311
5. Utrum Spiritus sanctus a Filio remaneret distinctus si ab eo non procederet . . . . . 320